



Jaci de Fátima Souza Candioto

**Teologia na perspectiva das relações de gênero:
A contribuição da hermenêutica bíblica**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Teologia.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Ana Maria Tepedino

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



Jaci de Fátima Souza Candiotto

**Teologia na perspectiva das relações de gênero:
A contribuição da hermenêutica bíblica**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Dr^a. Ana Maria de Azevedo Lopes Tepedino

Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Dr^a. Jenura Clothilde Boff

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof^a. Dr^a. Mercedes Lopes

SOTER

Prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 26 de fevereiro de 2008

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho em autorização da universidade, da autora e da orientadora.

Jaci de Fátima Souza Candiotto

Graduou-se em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná em 1991. Graduou-se em Teologia pelo *Studium Theologicum* (Curitiba) em 1995, Licenciou-se Ciências Religiosas pela Universidade Católica do Paraná em 1984, Cursou Mestrado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná em 2002 e Mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2008. Participou em vários Congressos na área de Educação, da Teologia. Coordenou o Programa Cultura Religiosa na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Tem experiência nas áreas de Filosofia, Educação e Teologia. Atualmente é professora do Curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, com ênfase em Cultura Religiosa, Liturgia, Sacramentos e Ética teológica, atuando principalmente nos seguintes temas: Igreja Católica, Liturgia, Relações de gênero e cristianismo.

Ficha catalográfica

Candiotto, Jaci de Fátima Souza

Teologia na perspectiva das relações de gênero: a contribuição da hermenêutica bíblica / Jaci de Fátima Souza Candiotto ; orientadora: Ana Maria Tepedino. – 2008.

135 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Teologia)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Gênero. 3. Patriarcado. 4. Mulher. 5. Bíblia. 6. Libertação. 7. Hermenêutica. 8. Pobre. 9. Igreja. 10. Deus. I. Tepedino, Ana Maria. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD:200

Ao esposo César e ao filhinho Marcelo

Agradecimentos

A Deus, fonte e sustento da vida plena para todos!

À PUC-Rio, pela bolsa de estudos concedida.

À minha orientadora Prof^a. Dr^a. Ana Maria Tepedino, que fez comigo este caminho de pesquisa como verdadeira mestra que espera do/a discípulo/a mais do que ele pensa poder estar ao seu alcance.

Às professoras e aos professores da Pós-graduação em Teologia que, além das aulas, foram inspiradores para a realização da presente pesquisa.

Ao Prof. Dr. Mário Antonio Sanches da PUCPR, pelo incentivo, confiança, cooperação e compreensão.

Às secretárias da Pós-graduação, Denise e Jussara, pelo atendimento eficiente, solícito e compreensivo.

Aos meus colegas de estudos e professores da PUCPR, César Kuzma e Waldir Souza, pela ajuda efetiva e pelo apoio constante.

À duas mulheres especiais, Lucilla e Maria Ivonir, por sua sabedoria de vida e por estarem diretamente ligadas à minha existência nas condições de mulher-filha e mulher-esposa.

À Claudete, minha irmã, por ser a presença constante durante minhas ausências na vida de meu filhinho Marcelo.

Ao meu filho Marcelo, que nasceu durante meu mestrado e que dá sentido e valor especial a esta fase de minha vida e de meus estudos.

Ao meu esposo Cesar, com quem partilho a experiência do amor verdadeiro, quero agradecer sua paciência e colaboração, sendo muitas vezes pai/mãe nas minhas ausências.

Resumo

Candiotto, Jaci de Fátima Souza. Tepedino, Ana Maria. **Teologia na perspectiva das relações de gênero**: a contribuição da hermenêutica bíblica. Rio de Janeiro, 2008, 135p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

No presente trabalho procuramos desenvolver as principais contribuições da hermenêutica bíblica para a teologia na perspectiva das relações de gênero, especialmente aquela elaborada pelas mulheres na América Latina. No conjunto do Antigo e do Novo Testamento é possível identificar perspectivas paradoxais a respeito da representação cultural das mulheres em relação aos homens, alternando-se entre a discriminação e o positivo reconhecimento das diferenças. Desde uma hermenêutica da suspeita, mostramos ser insustentável uma antropologia bíblica unilateral que prime pela discriminação das mulheres; muito pelo contrário, a revisitação dos textos sagrados, sobretudo os dos Evangelhos, salientam a importância do discipulado de mulheres no movimento de Jesus e a ruptura que sua Boa-nova proporciona em relação à situação das mulheres na cultura semítica. Nossa investigação desenvolve essas reflexões bíblicas consideradas a partir do contexto da comunidade na qual o texto foi escrito, tentando estabelecer possíveis conexões com as perspectivas da comunidade atual, sobretudo aquela constituída pelas mulheres teólogas na América Latina. Uma dessas perspectivas releva a necessidade de lutar pela libertação *da* mulher e *pela* mulher, para além de sua mera promoção ou emancipação. Para tanto, sustenta-se que as lutas contra a exploração econômica que resulta nas situações de pobreza (das mulheres) são indissociáveis das lutas pela libertação das estruturas patriarcais que ainda vigem na sociedade e na Igreja. A categoria de gênero revela-se então extremamente atual porque, dentre outras coisas, ajuda a mostrar que as desigualdades são culturalmente construídas, remanescendo entre os seres humanos a igualdade substancial e as diferenças acidentais.

Palavras-chave

Teologia, Gênero, Patriarcado, Mulher, Bíblia, Religião, Libertação, Feminismo, Hermenêutica, Diferença, Pobre, Igreja, Deus.

Abstract

Candiotto, Jaci de Fátima Souza. Tepedino, Ana Maria. **Theology in a perspective of the gender's relationship**: a hermeneutical biblical contribution. Rio de Janeiro, 2008, 135p. MSc Dissertation - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In the present work we develop the principal contributions of the biblical hermeneutic for theology in a perspective of the gender's relationship, especially the one elaborated by the Latin America's women. In the Old and New Testament it is possible to identify paradoxal's perspectives about the cultural representation of women related to men, by altering between discrimination and recognition of the differences. Since a hermeneutic of suspicion, we show that it is unsustainable a biblical unilateral anthropology that emphasizes the women's discrimination; it is really the opposite, a revision of the Holy Texts, especially the Gospels, shows the importance of the discipline of the women in the Jesus's preaching, and the rupture that his Good News proportionate in relation to the women's situation in the Semitic culture. Our investigation develops these biblical thinking considered from the community context in which the text was written, trying to establish possible connections with the perspectives of the actual community, especially the one constituted with theologians women from Latin America. One of these perspectives shows a need of the struggle for freedom of women by women, beyond their promotion or emancipation only. Therefore, we say that the struggle against the economical exploration, which results in a women's poverty situation is associated with the struggle to overcome the patriarchal structures that are still in vigor in the church and society. Then, a gender's category reveals itself extremely actual, because, among other things, it helps to show that the inequalities are culturally constructed, keeping continuously among the human beings the substantial equality and the accidentals differences.

Keywords

Theology, Gender, Patriarchal, Woman, Bible, Religion, Freedom, Feminism, Hermeneutic, Difference, Poverty, Church, God.

SUMÁRIO

1 Introdução	11
2 Status Quaestionis	16
3 As Mulheres no Antigo Testamento	28
3.1 Criação e Pecado: em busca de outra leitura	30
3.1.2 O Primeiro Relato (Gn 1,1-2,4a)	31
3.1.3 O Segundo Relato (Gn 2, 4b-3,24)	35
3.1.4 As Mulheres e Culpa pelo Pecado Original	40
3.2 As Mães de Israel no Antigo Testamento	44
3.3 As Mulheres líderes e solidárias	53
3.3.1 A figura de Miriam	53
3.3.2 A figura de Débora	55
3.3.3 Rute e Noemi	58
4 As Mulheres no Novo Testamento	62
4.1 As Mulheres e a Religião Judaica	64
4.2 As Mulheres e Jesus	70
4.3 As Mulheres e a lei	70
4.4 Mulher, Estrangeira, Prostituta	75
4.5 Deus-Pai e os Pai deste mundo	77
4.6 Quem é minha mãe e meus irmãos?	81
4.7 Maria: duas leituras a partir da Teologia Feminista	83
4.8 Considerações sobre a Hermenêutica Bíblica	91
5 As mulheres na Reflexão Teológica latino-americana	93
5.1 O contexto histórico	93
5.2 O Movimento de mulheres e a vida intra-eclesial	98
5.3 A Leitura Popular da Bíblia	102
5.4 As Mulheres e a Libertação	106
5.5 A Teologia na Perspectiva das Mulheres	111

5.6 Teologia e Gênero	113
6 Considerações finais	119
7 Referências Bibliográficas	130

*“Deus criou o homem à sua imagem, à
imagem de Deus Ele o criou, homem e
mulher Ele os criou.” (Gn 1, 27).*

1

Introdução

A participação das mulheres na cultura e nas diversas confissões religiosas é cada vez maior; porém, o reconhecimento de sua contribuição nos diversos espaços familiares, sociais, econômicos e eclesiais permanece aquém do esperado. Mas isso está mudando. Mulheres e homens somam-se cada vez mais na busca comum de relações e formas de vida harmônicas e equitativas. A emergência dessa nova consciência torna possível identificar os desequilíbrios historicamente construídos, geralmente em prejuízo das mulheres; ela também permite operar mudanças na maneira de pensar, nas atitudes e modos de se comportar nos diferentes níveis e segmentos da sociedade.

Nesse aspecto, a teologia feita por mulheres nos últimos decênios, tem sido um dos lugares significativos de tomada de consciência a respeito da reavaliação dos valores historicamente atribuíveis ao masculino e ao feminino. Tal teologia faz parte da emergência das mulheres como produtoras de ciência e cultura na sociedade contemporânea. A reflexão teológica, enriquecida pela perspectiva das mulheres, minimiza a tentação da arrogância intelectual e do exercício patriarcal do poder na sociedade e na Igreja. Mas não se trata de postular uma suposta alternância de poder, das mulheres contra os homens ou dos leigos contra os clérigos. Já na década de 1960, o Concílio Vaticano II reconhecia aos fiéis, “tanto ao clero como aos leigos, uma justa liberdade de investigar, de pensar e de manifestar a sua opinião”.¹ Assim, homens e mulheres, clérigos e leigos são convidados a refletir sobre a fé.

No caso das leigas teólogas, é visível o objetivo da construção de novas interações que deixem de pactuar com as exclusões de uma teologia, muitas vezes feita quase que exclusivamente pelos homens e voltada para uma sociedade na qual

¹ VATICANO II. “Gaudium et Spes”. In: *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. 29 ed. Introdução e índice analítico de Boaventura Kloppenburg; coordenação geral de Frederico Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, n. 62, p. 217.

os valores masculinos se impõem. Desde o *I Encontro Latino-americano de Mulheres Teólogas*, tal anseio era manifesto: “... nós mulheres não queríamos uma teologia vindicativa ou excludente, mas que nossa luta contra o machismo era no sentido de recriar uma teologia onde as mulheres e homens pudessem se expressar e em igualdade serem valorizados”.²

A discriminação histórica das mulheres na prática eclesial e na reflexão teológica também tem sido freqüente em outras dimensões da cultura ocidental, tais como a ciência, a política, a economia, a educação e as relações de trabalho. Se nessas últimas dimensões nós mulheres estamos construindo nosso próprio espaço com avanços importantes, também na reflexão teológica se faz mister propor novas reflexões que propiciem novas práticas eclesiais inclusivas. Nesse aspecto, se de um lado é preciso reconhecer a legitimação religiosa – injustificável – do domínio do homem sobre a natureza e sobre a mulher implícita ou tacitamente na teologia católica, de outro lado, não haveria qualquer possibilidade de mudar o rosto da teologia se a transformação dessa mentalidade não tivesse como fonte a própria Revelação.

Por isso é imprescindível trabalhar a teologia sob novas perspectivas sem prescindir de novas interpretações de sua fonte fundamental, que é a Bíblia. Daí o título de nosso estudo: “*Teologia na perspectiva das relações de gênero: a contribuição da hermenêutica bíblica*”.

Apresentemos brevemente o título: *Teologia na perspectiva das relações de gênero*. Brevemente, porque esse tema comparece no conjunto do trabalho.

Na América Latina, estamos acostumadas/os a pensar a Teologia desde a perspectiva da libertação dos oprimidos. Para tanto, tal teologia valeu-se da mediação sócio-econômico-política para teologizar a realidade dos pobres, em vistas de dar voz às pessoas sem-voz e dar visibilidade àqueles historicamente considerados invisíveis pelos olhares e discursos oficiais. Mas logo tal mediação revelou-se insuficiente

² TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina: perspectiva histórica. In: BIDEGAIN, Ana Maria (org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. p. 201.

quando nós mulheres começamos a teologizar nossa experiência de fé. Percebemos nossa dupla situação de opressão: pela pobreza e por ser mulheres.

Se a pobreza sócio-econômica que atinge significativamente as mulheres podia ser satisfatoriamente tratada pela teologia da libertação, a discriminação por *ser* mulher não era considerada nos primórdios de dita teologia. Para dar conta desse *déficit* era necessário também tratar da mediação cultural, particularmente a categoria analítica de gênero. Como assevera Tepedino: “a perspectiva de gênero ajuda-nos a compreender as relações sociais: a contradição e o antagonismo, centrais para as relações entre os sexos, são compreendidos como relações de força que mudam continuamente.”³ Assim, concepções imobilistas como a do mito do “eterno feminino”, somada àquela que divide homens e mulheres por seus papéis sociais, são desacreditadas. Significa que homens e mulheres se tornam tais a partir de relações socialmente construídas. Por isso, ao instrumental de gênero é acrescido o de relação. “Homens e mulheres são assim considerados porque é a relação que faz deles o que são. Estudar um dos termos implica estudar o outro. Mudando um dos termos, o outro também tem que mudar.”⁴ Além disso, as relações de gênero apresentam-se como perspectiva importante para a teologia porque “articulam sexo, classe e raça”, o que possibilita analisar a situação das mulheres em diferentes culturas e não somente naquelas afetadas pela pobreza.

Após justificar o título do trabalho, passemos para a problematização do enfoque a ser dado à presente pesquisa. Ela pode ser enunciada da seguinte forma: qual a contribuição da hermenêutica bíblica (feminista) para a teologia na perspectiva das relações de gênero?

Sem a Revelação bíblica, não se pode falar de Deus e de como ele age na vida e no mundo. Contudo, interpretações a respeito de certas passagens da Bíblia são notadamente marcadas pela perspectiva exclusiva dos homens. Significa que outras perspectivas de leitura podem ser elaboradas, mostrando como Deus se revela para seu povo a partir das questões atuais colocadas pelas mulheres. Lembra o documento

³ TEPEDINO, A. M. Gender and new (re- newed) Images of the Divine. *Voices From The Third World*, Estados Unidos da América, v. XXXIV, n. 1, p. 84-96, 2001, p. 4.

⁴ Ibid.

da Pontifícia Comissão Bíblica que, no interior da própria Bíblia, pode-se constatar essa prática da atualização. “Textos mais antigos foram relidos à luz de circunstâncias novas e aplicados à situação presente do Povo de Deus. Baseada sobre as mesmas convicções, a atualização continua necessariamente a ser praticada nas comunidades dos fiéis”.⁵

É o caso da atualização daquelas passagens bíblicas que milenarmente têm contribuído para manter a mulher em situação de desvantagem em relação ao homem na Igreja e na sociedade. A atualização de que se fala aqui é a atenção dada àqueles elementos que intencionalmente ou não, relegaram a mulher a um papel secundário.

Mais do que agregar outro método de interpretação bíblica busca-se resgatar a importância do papel da mulher, em face de outras perspectivas já sedimentadas culturalmente. Atenção especial é concedida ao cotidiano, tomando-o como um dos lugares fundamentais para a compreensão dos textos, de modo a possibilitar que eles “falem” hoje.

No Primeiro Capítulo apresentamos o “estado da questão”. Sugerimos que a teologia feminista procura combinar a mediação analítica das relações de gênero, o método hermenêutico e a estratégia da suspeição. Além disso, apontamos para os riscos que as mulheres assumem ao recorrer à Bíblia para teologizar sua experiência de fé, sendo elas próprias muitas vezes marginalizadas por outras teóricas que, pelo contrário, reafirmam a impossibilidade de uma releitura positiva do texto sagrado num contexto eminentemente patriarcal.

No Segundo e Terceiro Capítulos empreendemos a análise crítica de grandes narrativas, conforme perspectiva da teologia feminista atual.⁶ Apoiamo-nos na exegese e na teologia bíblicas para tratar de relatos, como os que envolvem a criação e o pecado ou ainda apresentamos grandes personagens, como é o caso de Maria de Nazaré. Privilegiamos, porém, os pequenos relatos, como quando discorremos sobre

⁵ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. Discurso de Sua Santidade o Papa João Paulo II e documento da Pontifícia Comissão Bíblica. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 139.

⁶ WEILER, L. Chaves hermenêuticas para uma releitura da Bíblia em perspectiva feminista e de gênero. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente. Teologia na América Latina: perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 225.

as mães de Israel, as mulheres líderes e solidárias da época dos juízes, ou ainda a samaritana do evangelho de João. Com isso, pretendemos questionar interpretações patriarcais extraídas de figuras como Eva ou Maria em vistas da proposição de novos olhares a partir da contribuição da hermenêutica bíblica para a teologia na perspectiva das relações de gênero.

No Quarto Capítulo buscaremos apresentar a importância de tais análises para a teologia feminista na América Latina, assim como relevar as principais preocupações, dificuldades e perspectivas de dita teologia. Consideramos que esse é um dos caminhos profícuos para reavaliar os desdobramentos preciosos da assim chamada teologia feminista. Afinal, seria impensável uma teologia na perspectiva das relações de gênero se na fonte maior da teologia cristã, que é a Bíblia, não estivessem presentes, explícita ou tacitamente, figuras de mulheres que pensaram a vida, o mundo e a sociedade a partir de suas palavras, gestos e atitudes.

2

Status Quaestionis

A dignidade humana tem sido o eixo axiológico a orientar nos últimos decênios a reflexão de diferentes áreas do saber, dentre elas a Teologia. De um ponto de vista filosófico, a diferença específica do ser humano em relação aos outros seres, desde Aristóteles, esteve situada na atividade própria da alma, que é sua racionalidade. No entanto, das atividades vegetativa e apetitiva pertencentes ao corpo, ele comunga da mesma natureza dos demais seres. Além disso, o ser humano é pensado como “animal político” (*zoom politikón*), ele realiza o seu ser *humano* a partir das instituições as quais pertence, a partir da relação com os outros.

Na Bíblia, a caracterização do ser humano que logo foi sedimentada pela tradição é a que o situa como “imagem” e “semelhança” de Deus. Criado por Deus numa condição superior às demais coisas criadas, como diz o Salmo “quase um Deus o fizeste” (Sl 8,6a), o ser humano aparece no mundo numa condição privilegiada situada entre o espiritual dos anjos e o material da natureza.⁷

Em que pese a diferença substancial entre o Criador e as criaturas, o ser humano por sua memória, inteligência e vontade é imagem do Deus Pai, do Deus Filho e do Deus Espírito Santo (Agostinho, *De Trinitate*). Depreende-se ainda de tal consideração a idéia de que o ser humano é antes de tudo um ser eminentemente relacional, numa quádrupla perspectiva: *relação com Deus* - relação criatural (Gn 2,7); *relação com a natureza*: feito do pó da terra, deve cuidar do jardim e dominá-lo (Gn 2,7.15); *relação com o outro* - *relação humana*; “homem e mulher os criou”; *relação consigo mesmo*: “está só” (Gn 2,18-20).

A dignidade humana se realiza quando estes quatro pólos relacionais são vivenciados de modo equilibrado. A constituição de um mundo melhor implica na moderação de tais relações, de modo a não privilegiar nenhuma ou estabelecer

⁷ EVDOKIMOV, P. *A mulher e a salvação do mundo*. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 70.

assimetrias entre elas. Situar-se equilibradamente como criatura diante do divino implica na proposição da *reciprocidade na diferença* entre homens e mulheres, cujo efeito é a redefinição da relação entre os seres humanos e a natureza⁸, no sentido de que a fraternidade entre os humanos deve ser estendida à comunidade de vida. Em conseqüência, disso resulta a transformação da relação do ser humano consigo mesmo, na medida em que ele abandona o egoísmo como maneira de ser e estar no mundo.⁹

Se os seres humanos são seres relacionáveis por excelência, as diferenças accidentais constituem sua riqueza e grandeza, sem alterar sua igualdade fundamental. Significa que quaisquer formas de discriminação, étnicas, de gênero ou de classe social decorreriam da transformação repreensível das diferenças em desigualdades. Estas, portanto, são efeitos de um erro lógico pelo qual atribui-se como necessário o que entre os seres humanos é contingente, considera-se como substancial aquilo que é accidental, tem-se como natural o que é culturalmente construído. Daí a justificação falaciosa de assimetrias, hierarquizações e divisões.

Em todas as manifestações culturais, orais ou escritas, ocorrem esses processos de desvirtuamento no imaginário pessoal e coletivo. As desigualdades historicamente construídas entre os seres humanos são das mais diversas ordens, tais como: linhagem sangüínea, pertença política, condições econômicas, étnicas e culturais. Contudo, da perspectiva da “teologia e hermenêutica bíblica feminista”¹⁰ atual uma das desigualdades que mais chama a atenção de nós, estudiosas da teologia, é a que se refere às relações entre homens e mulheres. Comumente, ela tem sido designada pela teologia dos anos 1990 como desigualdade de gênero.

Na América Latina, a Teologia da Libertação tem priorizado as desigualdades sócio-econômicas para tratar dos mecanismos de opressão e discriminação entre as

⁸ “A redefinição da relação entre homem e mulher em termos de reciprocidade (em vez de hierarquia) leva a redefinir a relação entre seres humanos e natureza. (Cf. GIBELLINI, R. Outra voz da Teologia: Esboços e Perspectivas da Teologia Feminista. In: LUNEN-CHENU, M.-T.; GIBELLINI, R. *Mulher e Teologia*, 1992, p 115).

⁹ Cf. EVDOKIMOV, P. Op. cit., p. 164.

¹⁰ Expressão utilizada por TAMEZ, E. Hermenêutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva. In: TEPEDINO, A. M. & AQUINO, M. P. *Entre la indignación y la Esperanza: Teología Feminista Latinoamericana*. Bogotá: Indo-American Press Service Ltda., 1998, p. 41-60.

peessoas. Além de reconhecer a importância dessa mediação para elaborar o discurso teológico; em que pese ser a teologia feminista¹¹ latino-americana um desdobramento da Teologia da Libertação, no sentido de que usa da exegese sociológica para compreender o momento econômico, político e cultural durante o qual o texto sagrado foi escrito; mesmo assim, ela ultimamente tem se definido como uma forma própria de teologizar porque prioriza a mediação da categoria de gênero, como indicaremos na última parte desse estudo. Essa tendência¹² da teologia e hermenêutica bíblica feminista do decênio de 1990 até o presente momento é particularmente significativa. Se a Teologia da Libertação utiliza a mediação das teorias econômicas para mediar seu discurso, “as mulheres terão que utilizar teorias de gênero para analisar com maior seriedade a situação de opressão das mulheres e a luta de poder entre os gêneros.”¹³

As teorias de gênero acentuam que ninguém é naturalmente masculino/a ou feminina/o. Tais identidades são construções genéricas e universalistas resultantes de processos históricos e culturais contingentes, frequentemente geradores de desigualdades. O instrumental das relações de gênero presta uma contribuição à

¹¹ “Teologia feminista” e não “teologia da mulher”, “teologia feminina” ou “teologia ao feminino”. Não é “teologia da mulher”, “porque tem sua origem numa situação cultural e eclesial diferente e trabalha com uma metodologia baseada numa nova relação entre teoria e prática. Também não se pode falar de uma ‘teologia feminina’ (*weibliche Theologie*), expressão que aliás não é usada, e que, se fosse usada, serviria apenas para perpetuar estereótipos, que a teologia feminista procura pelo contrário demolir: uma ‘teologia feminina’ exigiria como contrapartida a elaboração de uma ‘teologia masculina’, ao passo que a teologia feminista se autocompreende como uma contribuição crítica para uma ‘teologia da integralidade’. Algumas teólogas e teólogos católicos falam também de uma ‘teologia ao feminino’, entendendo com essa expressão uma reflexão teológica elaborada por parte de mulheres e/ou a partir de mulheres, na medida em que levanta o tema da ‘questão feminina’: trata-se de uma abordagem ainda ligada à abordagem da teologia da mulher, e à qual falta o caráter da militância como ato primeiro, que é um dos elementos básicos da teologia da libertação em geral, e da teologia feminista em especial. Certamente, pode-se discutir até que ponto o termo ‘teologia feminista’ é teoricamente correto; até que ponto é aceito na comunidade eclesial, mas acabou por se impor também em nível acadêmico. (...) a teologia feminista é uma teologia da libertação das mulheres, uma reflexão elaborada e praticada por mulheres que militam no movimento de libertação da mulher, e, como tal, se inscreve no vasto e variado espaço das teologias da libertação.” (GIBELLINI, R. Op. cit., p. 81-82).

¹² Essa tendência não exclui a pluralidade de correntes e temáticas na teologia e hermenêutica bíblica feministas na época referida. Há teólogas que acolhem tal teoria; outras que a rejeitam, ao preferir falar somente de “feminismo crítico”, como Maria Pilar Aquino; há teólogas que optam pelo “ecofeminismo”, como Ivone Gebara; há também aquelas que enfatizam a hermenêutica negra ou indígena, sendo o diálogo interreligioso e a herança espiritual e teológica ancestral os caminhos privilegiados. (TAMEZ, E. *Hermenêutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva*. In: MARCOS, S. (Ed.) *Religión y Género*. Madrid: Editorial Trotta, 2004, p. 58-59).

¹³ TAMEZ, E. Op. cit., p. 58.

teologia feminista no sentido de que desmistifica e questiona essas diferenças que se transmutam em desigualdade; ele ainda é capaz de apontar o descompasso entre a identidade imposta culturalmente e a que se vive no cotidiano; ele mostra também que se tais identidades são forjadas e introjetadas nos mecanismos de socialização, significa que são suscetíveis de transformações.¹⁴

Esse processo facultado pela mediação das relações de gênero, que vai da desmistificação das naturalizações historicamente forjadas até a possibilidade de mudanças nas relações entre homens e mulheres, freqüentemente é incorporado pela teologia feminista ao método da hermenêutica e à estratégia da suspeição. Vejamos primeiro em que consiste a singularidade dessa hermenêutica feminista.

A hermenêutica teológica¹⁵ consiste no processo de interpretação dos textos bíblicos e do magistério, de modo a situá-los no contexto em que foram escritos e compreendê-los a partir do sentido que a comunidade atual lhe atribui.

Ela emprega a maioria dos princípios utilizados pela hermenêutica¹⁶ em outros domínios. Pretende, no entanto, busca-se uma aproximação para descobrir a intenção do autor bíblico. Nesse terreno, surgem inúmeras dificuldades: além da separação entre o leitor atual e o autor original, temos a distância de tempo, diferenças culturais e morais. Mesmo assim, parte-se do pressuposto de que ao leitor atual é possível interpretar o texto sagrado para aproximar das intenções do autor.

Fazer a hermenêutica de um texto implica admitir sempre um excesso de significado sobre seu significante, um resto não necessariamente formulado do pensamento que a linguagem, intencionalmente ou não, deixou na sombra. Assim,

¹⁴ NEUENFELDT, E.G. Gênero e Hermenêutica Feminista: dialogando com definições e buscando as implicações. In: AA.VV. *Hermenêutica Feminista e Gênero*. Série: A Palavra na vida, n. 151/152. São Leopoldo, RS: CEBI - Programa de Publicações, 2000, p. 49.

¹⁵ Sobre a pertinência de uma Hermenêutica Teológica, Cf. BOFF, C. *Teologia e Prática: Teologia do Político e suas Mediações*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978, p. 238-271.

¹⁶ “A hermenêutica é o processo de decifração que vai de um conteúdo e de um significado manifesto para um significado latente ou escondido. O objeto de interpretação, i. é, o texto no seu sentido mais lato, pode ser constituído pelos símbolos de um sonho ou mesmo por mitos e símbolos sociais ou literários. (...) A hermenêutica tem a ver com textos simbólicos com múltiplos significados; estes podem constituir uma unidade semântica que tem a ver (com os mitos) com um significado superficial totalmente coerente, tendo ao mesmo tempo um significado mais fundo. A hermenêutica é o sistema pelo qual o significado mais fundo é revelado, para além do conteúdo manifesto” (PALMER, R. *Hermenêutica*. São Paulo: edições 70, 1986, p. 530)

nenhuma interpretação é absoluta, posto que jamais um significado esgota o significante originário.

Da perspectiva da interpretação do texto sagrado, nenhuma exegese exaure sua riqueza originária. Quando a hermenêutica é adjetivada de feminista está subentendido que, sem negar outras interpretações, procura-se dar significado a um aspecto do texto sagrado que a exegese ainda não ressaltou. Além disso, muda o posicionamento inicial a respeito do texto sagrado com o estabelecimento de novos princípios.

O ponto de partida para a hermenêutica feminista é a *experiência das mulheres*. Isso quer dizer que o cotidiano das mulheres é o lugar privilegiado para a interpretação de textos, de mundos, de escritos e da vida. Interpretar é posicionar-se, o que também está condicionado ou moldado pela realidade na qual se vive.¹⁷

Cumprido ressaltar que não se trata de qualquer experiência, mas aquela propriamente das mulheres¹⁸. Ela é a raiz do seu fazer teológico. Assume sua parcialidade porquanto “é deste lugar específico que é construída a sua interpretação e que é para dentro deste espaço que devem ser lidas suas afirmações”.¹⁹

Se a experiência das mulheres é o ponto de partida da hermenêutica feminista ela não almeja configurar interpretação paralela à oficial ou agregar algo que essa ainda não possui. Somente propõe-se a desconstrução da interpretação androcêntrica e patriarcal, que se afirma universal e neutra. Constitui tarefa primeira do método hermenêutico feminista “o papel fundamental de denunciar essa construção nos textos sagrados e na longa história da tradição, onde a interpretação é tão ou às vezes mais patriarcal que na própria Escritura”.²⁰

Ivone Gebara ressalta na hermenêutica feminista sua metodologia política em

¹⁷ NEUENFELDT, E. G. Op. cit., p. 48.

¹⁸ A teologia feminista “mostra-se peculiar não porque recorre ao ‘critério da experiência’ - de resto, critério presente em ‘toda reflexão teológica’ baseada na Escritura e na tradição -, antes porque parte do princípio da experiência ‘das mulheres’, indicando neste dado a força crítica desse pensamento quanto à exclusão das mulheres na teologia clássica e em suas tradições codificadas (...), bem como a sua força de estabelecimento de um discurso religioso outro, considerado pelas teólogas feministas como um conceito novo de teologia.” (MACHADO, M. M. A. *Para uma hermenêutica dos poderes: sobre discursos da teologia feminista e escritura*. In: http://www.revistaancora.com.br/revista_2/02.pdf, p.3. Acesso: 15 Dez 2007).

¹⁹ NEUENFELDT, E. G. Op. cit., p. 49.

²⁰ Ibid., p. 50.

vistas da construção de relações humanas livres, justas, solidárias, ternas e acima de tudo, a valorização da pessoa humana. Considerando as dificuldades próprias da interpretação dos textos sagrados, a autora sublinha neles seu caráter oculto e misterioso.

“Um texto nunca permite, pois, descobrir suas intenções ocultas de forma clara: ele sempre escapa das tentativas de se absolutizar sua interpretação, como se fosse a única e última possibilidade de explicar seu sentido”.²¹ O texto sagrado é mediação para a revelação de nós mesmos. A mesma autora enumera dez características fundamentais da hermenêutica feminista.

1) A hermenêutica como maneira de ser, de relacionar-se e de compreender. Compreender, interpretar exprime uma maneira de ser, de sentir, de situar-se na sociedade, de relacionar-se com as pessoas, com a terra, com o cosmo, exprimem convicções, pontos de vista, intuições.

A interpretação é uma forma de revelação do ser humano para si mesmo, uma forma de mostrar a compreensão que ele tem de si, utilizando os textos como mediação. Através do entendimento e interpretação de um texto, estamos apenas manifestando a compreensão que temos de nós mesmas (os) e de nosso mundo. O texto torna-se, de certa forma, um pretexto para falarmos de nossa própria realidade histórica.²²

A hermenêutica feminista é uma forma de interpretação de texto que compreende a existência das mulheres com tudo aquilo que dela faz parte. Quando se busca a compreensão, ocorre um ato de revelação convidando à aproximação daquilo que foi revelado, conservando, porém, uma postura de abertura e diálogo. A teóloga quer indicar o aspecto englobante da hermenêutica feminista: implica tanto a perspectiva *regionalista* que abrange o humano em sua dimensão sexual, social, econômico, cultural quanto o ponto de vista *universalista*, que entende o humano em sua relação ampla com todos os seres, com a terra e com os cosmos. Nesse nível, dita hermenêutica designa uma maneira de ser e compreender um texto.

2) A hermenêutica feminista é um processo de descontextuação e recontextuação. Significa que certos textos não são feministas por si próprios; porém,

²¹ GEBARA, I. *Hermenêutica Bíblica Feminista*. In: TEPEDINO, A. M.; AQUINO, M. P. Op. cit., p. 111.

²² *Ibid.*, p. 30.

as feministas podem deles se aproximar e imprimir neles sua marca interpretativa, de modo a se tornarem ferramentas úteis à causa das mulheres.

3) A hermenêutica feminista caracteriza novas maneiras de compreender "Deus". Não se trata de feminizar conceitos, mas propor uma mudança na imagem comum que Deus se tem e da experiência que Deus se faz. Portanto, extensão das fronteiras do imaginário e da experiência do divino.

4) A hermenêutica feminista compreende os símbolos cristãos a partir das interrogações de nosso tempo e da superação do patriarcalismo. Na cultura contemporânea, percebe-se uma saturação em relação ao universo simbólico cristão. Sabe-se que os símbolos não designam realidades trans-históricas, independentes dos processos culturais. “Os símbolos culturais (religiosos) têm muito a ver com aquilo que uma sociedade necessita para sua organização e para a compreensão e expressão de si mesma”, ressalta. Nesse aspecto, a cosmologia cristã tradicional é patriarcal, apresentando uma visão limitada do ser humano. A hermenêutica feminista quer constituir-se noutro modo de questionamento do aprisionamento da experiência cristã na teologia patriarcal.

5) A hermenêutica feminista pode compreender os símbolos cristãos a partir da valorização da perspectiva histórica igualitária do ser humano. Ela busca reler as narrativas do Antigo Testamento e os símbolos do Novo Testamento de forma integradora. Por exemplo, opõe-se à leitura feita a respeito da Criação com sua conotação sexual mantenedora de desigualdade, posto que aí é priorizada a figura humano-divina do homem.

6) A hermenêutica feminista é política porque toca as bases de sustentação econômicas, produtoras de injustiça, e os alicerces antropológicos, legitimadores da injustiça. Este aspecto reforça o caráter integrador da hermenêutica feminista. Além de ler a Bíblia com outro olhar, procura unir forças em busca de alternativas reais para a humanidade.

7) A hermenêutica feminista revaloriza a realidade corpórea, a energia vital que nos constitui, desdobrando-se em múltiplas formas. Configura a busca de superação dos dualismos que normalmente resultam desfavoráveis à mulher.

8) A hermenêutica feminista é ética, porque atua na contra-corrente da moral patriarcal. Objetiva o equilíbrio e amadurecimento nas relações, de modo a serem priorizados a igualdade, a afirmação absoluta da vida e seus processos, o pluralismo e a subjetividade.

9) A hermenêutica feminista pretende destacar a dimensão holística da ética, captando a relação e a interdependência de tudo com tudo. Assume a postura de não se fechar em si mesma, em vistas de fomentar o diálogo e a abertura.

10) A hermenêutica feminista inaugura um novo tipo de ecumenismo, no sentido de “uma experiência comum do essencial, daquilo que é próprio da pessoa humana, porém, vivido na riqueza de expressões diferentes”.²³

Assim a hermenêutica teológica feminista evidencia uma proposta metodológica diferente, porquanto seu escopo é a recuperação de significados outros que permaneceram no subsolo das demais hermenêuticas teológicas. Seu elemento inovador está no uso da imaginação criativa que reconstrói o pré-texto (contexto) dos textos bíblicos a partir da história e da condição da mulher.

Dizíamos anteriormente que a teologia feminista combina a mediação da teoria das relações de gênero, o método hermenêutico e a estratégia da suspeição. A teologia feminista suspeita do texto e do contexto do texto.²⁴ Busca nas entrelinhas as motivações que levaram à manutenção de textos relativamente favoráveis às mulheres, num contexto fortemente patriarcal. Suspeita, além disso, dos estereótipos criados entre os seres humanos que freqüentemente acentuam a superioridade dos homens sobre as mulheres.

Conforme Teresa Mee, a estratégia da suspeição tem dupla função. Uma *negativa*, que consiste em desmascarar o caráter androcêntrico e o objetivo opressor do texto bíblico. Para isso são discutidas as traduções, silêncios, contradições, argumentações, prescrições do texto, bem como discursos da Bíblia sobre gênero, etnia, classe ou cultura; uma função *positiva* que implica na reconstrução dos paradigmas em termos de retórica crítica, procurando entender tradições e textos

²³ GEBARA, I. Op.cit., p.117.

²⁴ TAMEZ, E. Op. cit., p. 62.

bíblicos como uma herança viva. Assevera a autora que “tal herança não legitima a opressão patriarcal, mas tem a capacidade de promover práticas libertadoras de comunidades de fé.”²⁵

A hermenêutica feminista é uma forma nova de se *fazer teologia* pelo privilégio de categorias interpretativas heurísticas, tais como: cotidiano, corporeidade, sexualidade, vida, simbolismo, alteridade, mulher, homem, androcentrismo, patriarcado etc. Vale ser lembrado que tal *fazer teológico*, precisamente por partir da experiência de mulheres, não tem a pretensão de universalidade que caracteriza outras formas de teologia. Seu escopo maior não é posicionar-se paralelamente à interpretação teológica tradicional do ponto de vista da *teoria*, e sim efetuar a desconstrução de quaisquer interpretações que justifiquem na *prática* uma sociedade de desiguais.

Como sublinha Gebara, a hermenêutica propriamente teológica designa a articulação de sentido que se expressa numa diversidade de discursos, que visam apontar a necessidade humana de se viver melhor e numa relação maior, menos estreita e preconceituosa. A hermenêutica teológica feminista é o resgate interpretativo de uma verdade profunda nos textos sagrados que foi propositalmente escondida, imprescindível para a construção de relações humanizantes e reveladoras da vontade de Deus.

É justamente esse último aspecto da hermenêutica teológica feminista apontada por Gebara o foco de nossa investigação. Advertimos, porém, que nosso propósito não é exatamente o “resgate interpretativo de uma verdade profunda nos textos sagrados”, mas identificar outras possibilidades de interpretação de tais textos, que de modo algum esgotam a riqueza inexaurível de sua “verdade”.

Desde logo é preciso ressaltar que a aventura por textos bíblicos antiqüíssimos em busca de significados inauditos para a valorização da dignidade da mulher do século XXI implica assumir alguns riscos. Além de a mulher ser ainda hoje marginalizada devido à remanescência da mentalidade patriarcal no Ocidente

²⁵ MEE, T. O que consideramos que seja uma Hermenêutica de Gênero? In: AA.VV. *Hermenêutica Feminista e Gênero*. Op. cit., p. 41.

contemporâneo, as mulheres exegetas ou simplesmente teólogas que se debruçam nos textos bíblicos têm sido suscetíveis de uma segunda marginalização *ad intra*, conforme expressa L.M. Russell: “estão marginalizadas em grande medida do âmbito acadêmico feminista porque continuam sustentando o valor dos materiais bíblicos, apesar de sua tendência patriarcal contra as mulheres.”²⁶

Sem desconhecer tal marginalização ou objeção, queremos empreender uma interpretação feminista da Bíblia que reconheça ser o patriarcado uma das características fundamentais da antiga sociedade bíblica durante os mais de mil anos que durou a redação da Bíblia. As mulheres teólogas e exegetas têm que atentar não somente para o patriarcalismo explícito, mas também para as manifestações sutis de um androcentrismo tácito na visão de mundo do escritor bíblico. Reconhecendo essa tendência patriarcal dos materiais bíblicos, as feministas cristãs estudam os textos a partir de pelo menos três perspectivas diferentes, mas relacionáveis, segundo K. D. Sakenfeld:

1. Ocupam-se dos textos sobre mulheres para fazer face aos famosos textos usados ‘contra’ as mulheres;
2. Ocupam-se da Bíblia de um modo geral (não dos textos sobre mulheres de um modo particular) para chegar a uma perspectiva teológica que ofereça uma crítica do patriarcado (alguns a chamariam ‘perspectiva de libertação’).
3. Ocupam-se dos textos sobre mulheres para aprender da história e das narrativas de mulheres antigas e modernas que viveram em culturas patriarcais.²⁷

Uma das tentativas dessa investigação é a de mostrar que no conjunto dos livros sagrados encontram-se perspectivas paradoxais²⁸ a respeito da representação cultural das mulheres e dos homens, alternando-se entre a discriminação e o positivo reconhecimento das diferenças. Essa aparente ambivalência será exemplificada mediante estudos localizados, tanto no AT quanto no NT, sem o propósito de exaurir as inúmeras passagens que poderiam ser objetos de nossa análise.

²⁶ RUSSELL, L. M. Introducción: Liberando la Palabra. In: RUSSELL, L. M. (Org.) *Interpretación feminista de la Biblia*. Bilbao: Desclée Brouwer, 1995, p. 14.

²⁷ SAKENFELD, K. D. Usos feministas de los materiales bíblicos. In: RUSSELL, L. M. (Org.) *Interpretación feminista de la Biblia*. Op. cit., p. 66.

²⁸ Velasco reflete essa perspectiva paradoxal. Cf. VELASCO, C. N. *Bíblia, caminho para a libertação da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1998. Rosino Gibellini, avaliando Gn 2-3, aponta-os como textos clássicos da interpretação patriarcal. De acordo com ele, desses relatos “é fácil deduzir a inferioridade ôntica e ética da mulher”. (GIBELLINI, R. Op. cit., p. 91). Santiso, igualmente, chama a atenção para o peso histórico negativo da interpretação destes textos (Cf. SANTISO, M. T. *Mulher espaço de Salvação*. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 159).

Culturalmente, atribui-se ao homem o predomínio do raciocínio lógico e calculista, enquanto que a mulher está associada aos mais variados sentimentos inconseqüentes. Nos textos bíblicos, sobretudo em passagens do Antigo Testamento, diferenças como a supramencionada entre homens e mulheres - que também são questionáveis - foram deslocados em termos de desigualdade entre uns e outras. A elaboração e sedimentação de tal imaginário contingente, tornado necessário, ficou conhecido como patriarcado.

Em seu livro *Sexismo e Religião*, Ruether destaca que o patriarcado não é uma expressão apenas para designar a subordinação das mulheres aos homens, “mas a toda a estrutura da sociedade regida pelo Pai: aristocrata sobre os servos, senhores sobre os escravos, rei sobre súditos, suseranos raciais sobre pessoas colonizadas. As religiões que reforçam a estratificação hierárquica usam o Divino como ápice desse sistema de privilégio e controle.”²⁹ Destaca ainda a autora que, se tomarmos como exemplo o movimento javista a partir do qual herdamos grande parte dos textos do Antigo Testamento, sempre há nele uma crítica muito forte a essa estrutura política e social hierárquica, mas que ele “não emite um protesto semelhante contra a discriminação de sexos”.³⁰ Além do que, o javismo tem sido considerado um agente da sacralização do patriarcado pelo emprego de imagens e papéis freqüentemente masculinos de Deus. Característica fundamental do patriarcado no que concerne à discriminação de sexo é a misoginia. Diversas sociedades buscaram apoio naquelas passagens bíblicas para justificar a aversão à mulher, de certa maneira um recurso

²⁹ RUETHER, R. R. *Sexismo e Religião*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1993, p. 57.

³⁰ Sérias razões justificam a ausência da crítica profética para a discriminação de sexo no contexto do Antigo Testamento. “Em primeiro lugar, sempre há uma sociologia do conhecimento na ideologia social, mesmo na ideologia da libertação. Aqueles profetas que estavam conscientes da opressão praticada pelos urbanitas ricos ou impérios dominadores não estavam semelhantemente conscientes da opressão que eles próprios praticavam para com seus dependentes - mulheres e escravos - na família patriarcal. Só o surgimento de mulheres conscientes de sua opressão poderia ter aplicado as categorias de protesto às mulheres. Isto não aconteceu no Javismo. Em segundo lugar, embora a religião hebraica viesse a moldar sistema de leis patriarcais que enfatizavam o dualismo e a hierarquia dos sexos, em seu protesto contra a sociedade urbana Cananéia teria conhecido mulheres, rainhas e sacerdotisas poderosas e ricas proprietárias de terras que funcionavam como opressoras. Teria sido difícil reconhecer as mulheres como grupo e sexo oprimido quando a estratificação social primária integrava algumas mulheres em papéis de poder. Na verdade, talvez só no início do período moderno a percepção das mulheres como grupo marginalizado por sexo tenha se tornado mais forte do que a percepção delas como grupo dividido por classe. Só então pôde surgir um movimento feminista que protestava contra a subjugação das mulheres como grupo. (RUETHER, R. R. Op. cit., p. 58)

perigoso para afirmar o monismo sexual do homem. Assim, o estudo busca aglutinar alguns eixos de análise a partir dos quais se pretende identificar os problemas de gênero mais comuns na História da Salvação.

A partir da teologia bíblica, tentar-se-á buscar no próprio texto sagrado passagens que valorizam a mulher, em face da perspectiva anteriormente apontada. Vale ressaltar que a Bíblia é minimalista quando se trata de encontrar subsídios que identifiquem a importância positiva das mulheres.

Pretendemos evidenciar o paradoxo das duas interpretações a respeito das mulheres presentes na Bíblia. E o problema de pesquisa delinea-se do seguinte modo: considerando que no Antigo Testamento há muitos elementos que ressaltam a importância positiva da mulher para a sociedade, trata-se de saber por que na interpretação da tradição judaico-cristã predominaram justamente os elementos negativos? Como tentativa de propor pistas razoáveis para o tratamento do referido problema, a hipótese do trabalho é a que segue: se do ponto de vista da roupagem cultural predominaram os aspectos negativos a respeito da mulher, da perspectiva da mensagem divina, eles são injustificáveis.

Em vez de agora tratar homens e mulheres a partir de uma leitura antagônica às avessas, na qual, em contrapartida, seriam ressaltadas as mulheres em prejuízo dos homens, outra possibilidade se apresenta. Recorrendo novamente à teologia bíblica, trata-se de analisar a possibilidade de uma análise que enfatize a completude³¹ entre homens e mulheres. Em vez de exacerbar os antagonismos que ferem e dividem os seres humanos, a reflexão incidirá sobre a prática de Jesus que em muitos aspectos revoluciona a mentalidade judaica a respeito do tema. Para o estabelecimento do Reino, do projeto de Jesus, é imprescindível a recuperação da igualdade substancial entre homens e mulheres, preservando suas diferenças.

³¹ Completude quer dizer “plena equivalente natureza e personalidade humanas”, ainda que com suas modalidades próprias. Tal postura difere do modelo da “*complementaridade* dos sexos”, porque este considera a mulher como complemento do homem, permanecendo a humanidade masculina como normativa. O modelo da complementaridade é suscetível de uma interpretação e prática subordinacionistas. Da mesma forma, tal postura difere do conceito junguiano de *androginia*, porque este perpetua a classificação dicotômica de capacidades masculinas e femininas com a conseqüente subordinação das segundas às primeiras. A teologia feminista só aceita o conceito de *androginia* se ela for desvinculada da interpretação junguiana e adquira o sentido de totalidade, “de horizonte plena e totalmente humano inclusivo de homem e mulher”. (GIBELLINI, R. Op. cit., p.114-115)

3

As Mulheres no Antigo Testamento

As mulheres na Bíblia, consideradas em seu conjunto, aparecem como elos insubstituíveis na corrente da vida, que garante a continuidade da história libertadora de Javé com seu povo. Compreendem e fazem compreender que a vida e a libertação são um processo que vai sendo gerado lenta, mas decididamente, sempre ligado a uma única fonte de fecundidade: o Deus Vivo e Libertador.³²

A Bíblia não é um livro neutro. Seu conteúdo está condicionado pelas diferentes épocas em que foram elaborados seus textos; em certa medida, eles estão articulados com as condições sociais, políticas, econômicas e culturais vividas pelo Povo de Deus em cada momento. Sendo assim, verifica-se a necessidade de ir além do "dito" para identificar aqueles elementos negativos que subjugarão a mulher. Nesse primeiro momento, trata-se de fazer referência àqueles textos que foram utilizados pelo pensamento patriarcal para desvalorizar a mulher na cultura judaica e posteriormente na cultura cristã ocidental, apontando suas conseqüências correlatas. Por questões metodológicas, sempre que no estudo optamos pelo termo "mulher", seu significado não incide sobre a identificação sexual natural; antes, diz respeito à sua representação culturalmente construída.

Vale ressaltar ainda que os estudos elaborados nessa investigação não pretendem ser exegeses bíblicas. Estão eles mais próximos da teologia bíblica, no sentido de analisar o texto sagrado em vistas de sua inspiração para questões atuais, tal como a que envolve as relações de gênero. Esse modelo de abordagem está particularmente apontado nessas palavras de B. Chenu.

Se a palavra de Deus se expressa encarnando-se na história, se encontra seu sujeito portador no homem, como ser histórico, disso se segue que a inteligência

³² WEILER, L. Op. cit., p. 233.

dessa palavra - a teologia - não se elabora primeiramente a partir de textos, mesmo que sejam juridicamente reguladores, tais como os da Escritura e os dos dogmas, mas a partir da fé atualmente vivida na comunidade cristã e das perguntas provocadas hoje por esses dois textos. Devemos superar um certo positivismo exegético e histórico, para entrar numa integração viva condicionada pela situação presente: fazer falar a palavra de Deus hoje.³³

O processo de submissão da mulher não teve a mesma intensidade em todos os períodos da história do povo de Israel. Sabe-se que no período pré-monárquico havia maior participação da mulher na sociedade.³⁴ Ocorre que no percurso da história houve a emergência paulatina da disparidade de papéis que depois se transformou em desigualdade ontologicamente naturalizada. Não apenas os papéis são desiguais, mas o ser da mulher será considerado inferior ao ser do homem.

Ao ler a Bíblia, assim como as fontes extra-bíblicas contemporâneas à sua escritura, conclui-se que os judeus eram altamente machistas e relegaram à mulher a condição de inferioridade. Situando os textos bíblicos no seu contexto, é possível compreender o que eles expressam da realidade do povo e ao que se contrapõem. Observa-se que a discriminação existe e os autores bíblicos vivem nesse meio; porém, a denúncia de tal situação está tão contaminada pela roupagem cultural que é muito difícil expressá-la sem assumir certos riscos.

A participação da mulher na história de Israel foi menos intensa no Período Monárquico e Pós-monárquico.³⁵ Exatamente em tais períodos os primeiros capítulos do livro do Gênesis foram escritos, com seus relatos da criação da humanidade (homem/ mulher).

³³ CHENU, B. *Teologías cristianas de los terceros mundos: Teologías latinoamericana, negra norteamericana, negra sudafricana, africana y asiática*. Barcelona: Herder, 1989, p.11.

³⁴ A respeito da participação da mulher no período pré-monárquico, veja-se: WINTERS, A. A Mulher no Israel Pré-monárquico, *RIBLA*, n. 15, 1993, p. 16-27.

³⁵ O Período Monárquico começa em 1030-1010 a.C. com o Rei Saul, estende-se ao reinado de David (1010-970 a. C.) e de Salomão (970-931 a. C.). Em 931 a. C., Monarquia é dividida entre Reino do Norte (Israel), e Reino do sul (Judá). O Período Pós-Monárquico começa com o exílio na Babilônia empreendido por Nabucodonosor entre 598 e 587; tem continuidade com a submissão política ao império persa, embora o Rei Ciro em 539 a. C., tenha tolerado a volta do povo a sua terra natal; continua sob o domínio do reino Greco-macedônio, quando Alexandre Magno derrota os persas em 333 a.C. e dá início ao período conhecido como Helenismo. Ainda que Simão Macabeu tenha reconhecido a independência política de Judá em 141 a.C., em 63 a. C., Pompeu toma posse de Jerusalém, que se torna província romana. Em 135 d.C., ocorrerá o fim definitivo da nação judaica.

3.1

Criação e Pecado: em busca de outra leitura

Na Teologia do Antigo Testamento a Criação do mundo e a criação de Israel são indissociáveis.³⁶ É o que encontramos, por exemplo, no Segundo Isaías (Is 51, 9s), no salmo 89 e no salmo 74. Significa dizer que os dois relatos da criação (Gn 1,1 - 2,4b e 2,4b - 3,24) estão embasados numa compreensão soteriológica da salvação. A obra criadora de Yahweh não se explica por si mesma; ela é pensada em relação à salvação garantida por Yahweh a Israel no período histórico que vai da vocação de Abraão até a conquista de Canaã. Pode-se dizer que ela tem como função legitimar teologicamente essa relação salvífica que vai de Abraão a Josué.³⁷ De onde, a necessidade de antecipar o início da história da salvação para o tempo da criação e mostrar que a própria criação resulta de uma ação salutar de Yahweh. Conseqüentemente, “a criação é uma ação histórica de Yahweh que se inscreve no tempo.”³⁸ Ela é a primeira ação de Yahweh que inaugura a história, o que significa que ela deixa de ser “um mito, uma revelação intemporal manifestada no ciclo da natureza.”³⁹

Evidentemente que as referências indiretas à criação abundam nos hinos do Antigo Testamento com o objetivo de celebrar e glorificar o Criador e a criação, sem a intenção direta da instrução. Já as declarações teológicas e didáticas, mais sóbrias e discretas, são mais precisas. No Antigo Testamento, temos somente duas declarações eminentemente teológicas sobre a criação. A mais antiga se encontra em Gn 2,4b - 3, 24; o mais recente é em Gn 1,1 - 2, 4a. É bom lembrar que os dois relatos não estão propriamente separados, mas estreitados. “Gênesis 2 completa Gênesis 1 mediante o

³⁶ Seguimos VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento, I*. São Paulo: Aste, 1973, p. 144-160.

³⁷ “A história externa da história da criação precisamente no começo de nossa Bíblia, conduziu com freqüência na crença errônea de que sua ‘doutrina’ sobre a criação era um objeto central da fé veterotestamentária. Mas não é assim. A fé na criação não é a origem nem a meta dos enunciados contidos em Gn 1 e 2. Estes relatos se detêm, antes, na fé na salvação e na escolha. Mas reforçavam esta fé mediante o testemunho de que esse Javé da aliança com Abraão e da aliança sinaítica é também o criador do mundo.”(VON RAD, G. *El libro del génesis*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 54).

³⁸ VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. Op. cit., p. 146.

³⁹ *Ibid.*, p. 147.

testemunho de uma ação solícita, quase paternal, de Deus para com o homem”.⁴⁰

Se nosso propósito fosse somente a exegese da criação, seria preciso acolher a advertência de Westermann, de que “os primeiros onze capítulos do Gênesis descrevem as origens na sua totalidade. Acontece, porém, que na tradição das Igrejas cristãs receberam preferência os capítulos 1 a 3 como tratando da obra criadora e da queda, em detrimento dos caps. 4 a 11.”⁴¹

Para o objetivo desse trabalho, os relatos da criação e a narrativa da queda original são os mais conhecidos e ao mesmo tempo os mais controvertidos na cultura ocidental, quando estão em discussão as relações de gênero. Poucos textos tiveram tanta influência na conformação de uma imagem ambígua do ser da mulher, como estes primeiros capítulos do livro do Gênesis⁴². Essa é a razão pela qual neles está concentrada nossa atenção.

3.1.1

O Primeiro Relato (Gn 1,1- 2, 4a)

O primeiro relato mostra uma clara intenção doutrinal, teologicamente ordenada. A linguagem é concentrada, maciça, sem arte, detalhista. Mas tal despojamento constitui também sua grandeza. Nele tudo é refletido, apresentando uma teologia mais elaborada. Os conflitos humanos, sua problemática social e sua situação anímica não são enfatizados. O interesse está depositado no que procede do divino, sobre suas palavras e ordens. O decorrer da história dos homens é secundário comparado à importância dos mandamentos divinos que asseguram a salvação do povo. Deixando-se de lado os acréscimos posteriores, o Primeiro Relato deve ter sido compilado na época pós-exílica entre os anos 538 e 450 a.C. Contudo, a data desse relato, como a do Segundo Relato, não deve ser superestimada, posto que ela se refere somente à sua composição literária definitiva, sendo que há mistura de materiais

⁴⁰ VON RAD, G. *El libro del génesis*. Op. cit., p. 48.

⁴¹ WESTERMANN, C. *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda, 2005, p. 102.

⁴² Cf. SANTISO, T. P. Op. cit., p. 159.

modernos e muito antigos, posteriormente modificados. Quanto ao relato da criação, provavelmente foi elaborado no exílio da Babilônia, conforme os indícios que apresentaremos posteriormente.

Interessante é notar que na passagem de Gn 1, 26-28, as palavras têm sido meditadas e ponderadas durante séculos, de modo a transmitir um relato preciso. De onde a inexistência de resíduo arcaico ou mitológico. Tampouco se trata de linguagem simbólica cujo sentido exige decifração. O grande perigo para o leitor e para o exegeta será precisamente deixar escapar algo de uma doutrina tão compacta e meditada.

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra.” Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que sobre a terra.” (Gn 1, 26-28)

O relato da criação de Gn 1, 1-27 foi escrito no século VI a.C., período no qual os hebreus se encontravam deportados na Babilônia.⁴³ Prova disso é a utilização do verbo “criar” (*bara*’), muito utilizado pelo Dêutero-Isaías, escrito na mesma época. Além disso, Gn 1, 1-27 pode ser situado em relação com a epopéia babilônica da criação, - *Enuma Elish*⁴⁴ -, possivelmente um texto litúrgico lido anualmente, justamente na Festa do Ano Novo.

Outro indício de que Gn 1 foi escrito nessa época é a polêmica contra as divindades da cultura *babilônica*. No texto hebraico, a luz, o sol e a lua são criados por Deus; para os babilônios, eles eram considerados deuses.⁴⁵ “Não se nomeia o sol

⁴³ Cf. SCHWANTES, M. *Sofrimento e esperança no Exílio: História e Teologia do povo de Deus no século IV a.C.* São Leopoldo: Sinodal, 1987, p.106.

⁴⁴ *Enuma Elish* é uma expressão da cosmogonia mesopotâmica. Significa “quando lá acima”, são palavras que introduzem a narrativa da epopéia mesopotâmica da criação do mundo, como da maior parte das obras literárias mesopotâmicas. Trata-se de longo poema em sete tábuas, redigido na Babilônia sob o reino de Nabucodonosor I (1124-1103 a.C.), mas do qual resta somente exemplares datando do primeiro milênio.

⁴⁵ “Ocorre que Gn 1 polemiza contra as divindades da luz. Por isso, a primeira obra é justamente a criação da luz. E por isso, a quarta - a que está no centro - igualmente se situa neste âmbito. Gn 1 afirma que sol, lua e estrelas (obras do 4º dia) não passam de criaturas. Não têm nenhuma qualidade divina. A tal ponto são irrelevantes que a luz (obra do 1º dia) independe delas. Esta maneira de Gn 1 referir-se à luz diferentemente dos astros é eminentemente contextual. Ocorre que na Babilônia as divindades de

e a lua, porque seus nomes semitas recordariam os deuses pagãos adorados em certas ocasiões pelo próprio Israel (Cf. 2 Rs 23,11), e o culto babilônico desses deuses era um perigo especial para os deportados”⁴⁶.

Mas o aspecto decisivo para situar o relato na época da escravidão na Babilônia é o fato do escritor sagrado esforçar-se para dispor as dez obras criadas por Deus durante sete dias, com o intuito da valorização do sábado. De acordo com Schwantes, essa valorização do sábado no contexto exílico era um modo de identificação entre os deportados *hebreus* na Babilônia em contraposição aos próprios babilônicos que seguiam os ritmos lunares (quinzenais).⁴⁷ Além disso, a ênfase dada ao sábado entre os hebreus constituía numa estratégia de animá-los em vistas de amenizar as fadigas do trabalho forçado e sem descanso a que eram submetidos.

Após essa *breve* contextualização, procede-se à análise do Primeiro Relato no qual é apresentada a criação do ser humano (homem/mulher). A passagem do Gênesis, embora escrita numa época em que a condição da mulher era extremamente difícil, não justifica sua subordinação, submissão e inferioridade. Parece, sim, expressar o contrário. O interesse do autor bíblico seria precisamente resgatar a mulher, deveras ofuscada numa sociedade eminentemente sexista.

Originariamente, o versículo 26, "Façamos o 'homem' [singular] à nossa imagem e semelhança" é seguido da expressão "que eles dominem" [plural]. Não seria o caso, portanto, de que *um* dominaria o outro. Os dois têm a tarefa de submeter a criação ao seu cuidado, ambos são mandatários de tudo aquilo exterior ao ser humano.

Sua “semelhança” (*Demut*) ao divino deve-se a essa função comum de

Estado eram estas divindades da luz. Mostra que nosso texto foi formulado no contexto babilônico.” (SCHWANTES, M.. Op. cit., p. 106.)

⁴⁶ MALY, E. H. Genesis. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. *Comentario Bíblico ‘San Jerónimo’ - Tomo I - Antigo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971. p. 68.

⁴⁷ “O sábado não é uma criação do exílio. Remonta a tempos muito antigos da história de Israel. Contudo, foi justamente no exílio e a partir dele que adquiriu relevância. (...) Esta centralidade do sábado não é acaso. Afinal encontramos entre gente escravizada, tutelada e espoliada pela supremacia babilônica. O descanso semanal – esta contra-obra! – não condiz, em nada com os interesses e necessidades concretas da gente escravizada da golá. [Gola significa “exílio” em hebraico] Ao afirmarem que Deus descansou no sétimo dia, os exilados apresentavam seu argumento decisivo em prol do seu dia de descanso, de celebração e de memorização de sua própria história.” (Cf. SCHWANTES, M.. Op. cit., p.106-107.)

senhorio, como se os seres humanos *fossem* os sinais da majestade divina sobre a terra. Nesse aspecto é interessante notar que o texto diz menos em que aspecto os seres humanos se assemelham ao divino e mais sobre quais a razão de tal semelhança, que é o senhorio exercido sobre o mundo circundante.⁴⁸ A palavra fundamental para designar tal semelhança é precisamente “imagem” (*tsélem*), visto que no versículo 27 ela aparece sem *demut*, o mesmo ocorrendo em Gen 9, 6. Vale ressaltar que a idéia de que um Deus crie o ser humano à sua imagem não é totalmente bíblica; ela está presente em quase todo o Oriente antigo, como na epopéia de Gilgamesh e no pensamento helênico⁴⁹ e no antigo Egito.⁵⁰ Contudo, no caso bíblico não se trata de imagem no sentido exclusivamente espiritual, mas preponderantemente concreto, real. Para os hebreus a imagem tem um significado dinâmico porque “suscita a presença real daquele a quem representa”, de onde a interdição de talhar imagens.⁵¹ Tal é assim que é usada para denotar a imagem carnal do filho para com o pai, como em Gen 5, 3. Conclui-se que não somente todos os seres humanos, mas o ser humano em sua totalidade corporal e espiritual é criado à imagem do Criador.

É mister relevar a importância do tema da “imagem” de Deus quando a teologia bíblica é pensada desde a perspectiva da mulher. Significa que homem e mulher recebem uma mesma ordem de Deus - a de dominar - porque têm uma mesma identidade. Tal identidade é denotada pelo termo "*Ha adam*". Em hebraico, ele designa “humanidade”, nome coletivo usado sempre em singular que engloba homens e mulheres, como se vê no versículo 27 b: "homem e mulher Ele os criou". O plural “os criou”, em contraposição intencional com o singular “o criou”, deixa de lado qualquer suposição de que originalmente foi criado um ente andrógono. Von Rad enfatiza que “por vontade de Deus o homem não foi criado solitário, mas foi chamado a dizer-se ‘tu’ com o outro sexo. No Primeiro Relato o conceito total de humano não está contido somente no macho, mas no macho e na fêmea”.⁵² Segundo Maly, “... a diferença dos sexos é de origem divina e, portanto, boa. O pleno sentido de ‘humanidade’ (*Adam*) somente se realiza quando existe homem e mulher (...). No

⁴⁸ VON RAD, G. *El libro del génesis*. Op. cit., p. 71.

⁴⁹ SANTISO, T. P. Op. cit., p. 214, nota 87 e 88.

⁵⁰ VON RAD, G. Op. cit., p. 68-69.

⁵¹ EVIDOKMOV, P. Op. cit., p. 72.

⁵² VON RAD, G. Op. cit., p. 71.

mesmo ato criador, Deus cria ‘Adam como espécie inteira, não como indivíduo, e o desdobra como macho e fêmea’.⁵³

Em Gen 1, 28, a criação da humanidade é seguida de uma bênção: “E Deus os abençoou, e lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra.”

Após a bênção, todos os verbos mencionados aparecem no plural, indicando que inexistente separação de funções. Este versículo indica que naturalmente, homem e mulher são iguais, formam a natureza humana. A mulher do seu jeito é juntamente com o homem imagem e semelhança de Deus. É isto que constitui a humanidade no mundo. A mulher não é complemento do homem; ou o homem complemento da mulher; cada um é uma totalidade, com características próprias e específicas. No entanto, o processo sócio-histórico marcadamente machista, consegue realizar a inversão da situação e empreender as mais diversas distorções necessárias numa posterior interpretação das tradições bíblicas no que tange à mulher; e o Gênesis é o fio condutor de tal interpretação.

O Primeiro Relato da criação humana indica a igualdade entre homem e mulher, visto que estes são imagem e semelhança de Deus. No entanto, “o fato dos pronomes utilizados para Deus e para Adão serem masculinos sugere que os homens são os representantes coletivos apropriados deste Deus, enquanto as mulheres, embora compartilhem os benefícios da soberania humana corporativa, ficam submetidas ao governo e à cabeça masculina da família”.⁵⁴

3.1.2

O Segundo Relato (Gn 2,4b - 3, 24)

Provavelmente o Segundo Relato foi escrito na época de Salomão ou um

⁵³ VON RAD, G. Op. cit., p. 69.

⁵⁴ TEPEDINO, A. M. “Macho e fêmea os criou: criação e gênero”. MULLER, I. (Org). *Perspectivas para uma nova Teologia da Criação*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 156.

pouco depois, em torno de 950 a.C. Foi ele que deu ao Hexateuco sua forma e sua dimensão atuais. Com ele começa o processo de recopilação literário das narrações poéticas ou culturais que eram transmitidas oralmente e sem ligação por inumeráveis tradições. Grande parte dessas tradições eram etiologias, ou seja, tinham por objetivo explicar particularidades históricas tribais de ordem local ou cultural. Enquanto o Primeiro Relato está mais voltado para o culto divino de Israel, o Segundo detalha a história de Israel. Na história das origens, situa o ser humano em face dos grandes questionamentos da humanidade: “criação e natureza, pecado e sofrimento, homem e mulher, disputas entre irmãos, desordem no mundo das nações etc.”⁵⁵ Ao mesmo tempo claras e simples as passagens do Segundo Relato são encontradas, sobretudo, no início da história de Israel. Yahweh é apresentado como o Deus de Israel, mas também como o Deus do mundo. As imagens antropomórficas de Yahweh passeando pelo jardim ou contemplando a torre de Babel denotam a espiritualidade madura do Segundo Relato que não é tão preciso quanto no Primeiro Relato.

O Segundo Relato da criação descrito em Gn 2 é emblemático quando se trata de situar interpretações bíblicas que exaltaram a negatividade da mulher, como se observa nessa passagem antológica.

Yahweh Deus disse: “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda.” Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para um homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse. Então Iahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e cresceu carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: “Esta sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada ‘mulher’, porque foi tirada do homem!”

A exegese e as contínuas versões bíblicas vêm amenizando essa passagem. O termo “auxiliar” tem sido substituído por “companheira”. Porém, é necessária uma compreensão mais exata da expressão “auxiliar”, o que contribui para atenuar a interpretação periférica a que tem sido relegada.

⁵⁵ VON RAD, G. Op. cit., p. 29.

No Antigo Testamento o termo *'ezer*, auxiliar, tem vários usos. Pode ser um nome próprio para homem. Em nossa história ele descreve os animais e a mulher. Em alguns lugares, caracteriza a divindade: Yahveh é o auxiliar de Israel que ele cria e salva. Desta forma “auxiliar” é um termo relacional que designa uma relação de benefício e se aplica para Deus, para as pessoas, para os animais. Em si, o termo não especifica posição dentro das relações, e ainda mais não implica em inferioridade.⁵⁶

Portanto, em Gn 2, 18.20 *'ezer* não seria um termo discriminatório, se compreendido como correspondência.⁵⁷ Co-responder evoca paridade.

... O fundamental é assinalar que Yahweh, diante da solidão de *'adam*, que não é boa, decide fazer um *'ezer kenegdo*, isto é, uma presença de reciprocidade e de mutualidade. A criação da ‘ajuda’ situa o ser humano na perspectiva da comunicação. Por ela a humanidade vence o isolamento e a solidão: a relação adequada supõe alteridade para começar a comunidade humana e criar a comunhão. Neste sentido pode-se dizer que ‘ajuda adequada’ ou ‘auxiliar que lhe corresponda’ (v.18) é uma abertura. ‘O outro’ aparece como alternativa positiva de comunicação.⁵⁸

Na continuação, este relato indica que Deus cria a companhia que corresponde a Adão a partir de sua costela. Dessa passagem desprende-se uma desigualdade latente entre homem e mulher, o que não ocorre no primeiro relato da criação.

A distinção entre homem/mulher pode ser feita pela análise do termo “costela”. Em hebraico, *'hassela'* significa “vizinho ao coração”. De onde ser Eva “um ser igual, mas distinto do homem”. O termo costela conduz ainda à idéia de reciprocidade. A mulher é aquela que está ao lado e não detrás do homem. Um está ao lado do outro. Convém salientar ainda que ambos, homem e mulher são criados por Deus. O homem é criado da terra, e a mulher do humano, do homem que já se encontra formado pelas mãos do próprio Deus. O homem não cria a mulher. Deus é

⁵⁶ TEPEDINO, A. M. Op. cit., p. 158.

⁵⁷ Uma vez que o termo auxiliar tem vários usos, qual seria o sentido aplicado em Gn 2, 18.20? Tem conotação de igualdade, considerando que *'ezer* vem acompanhada da palavra *neged*: uma auxiliar que lhe corresponda; “os animais são auxiliares, mas não suprem a solidão de *'adam*. O homem é apresentado em relação com os animais, com a natureza. Mas, neles não encontra seu par, em nenhum dos animais se reconhece. Existe uma relação física entre eles, existe uma similaridade, mas não igualdade. *'Adam* os nomeia e exerce domínio sobre eles. Mas não lhe basta o domínio e o conhecimento superior; precisa de comunicação. E assim a narração se volta para a mulher. Deus é o auxiliar superior ao homem, os animais são os auxiliares inferiores ao homem, a mulher é a auxiliar equivalente ao homem”. (TEPEDINO, A. M. Op. cit., p. 158-159).

⁵⁸ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 171.

quem a faz a partir do homem, do humano.

Situando esta passagem no antigo Oriente descobre-se algo fundamental em relação à mulher, que em muito pode contribuir para repensar a sua situação no contexto da criação. A mulher,

Extraída do coração humano, aparece, desde sua origem, nitidamente diferenciada da criação dos animais, o que supõe verdadeira novidade para uma época em que a mulher era considerada, junto com os animais, como propriedade do homem (Ex 20,17). O Segundo Relato, fazendo-a surgir do próprio corpo do homem, considera-a 'mesma natureza' que ele. Este particular é tão evidente que os mal entendidos seculares e até 'atuais', a propósito de 'natureza distinta', parecem incompreensíveis. Pelo fato de haver sido criada 'em segundo lugar', a mulher foi considerada subalterna; na realidade, tudo no texto indica a mesma dignidade, o mesmo valor, a mesma natureza humana.⁵⁹

A anterioridade do homem em relação à mulher na obra da criação, tradicionalmente tem sido entendida como sinônimo de superioridade. Tal interpretação distorcida estaria na origem da justificação da desigualdade da mulher em relação ao homem. Esse preconceito tem relação direta com a questão da primogenitura na tradição judaica. Uma vez que o primogênito é considerado o chefe político e religioso do clã, era necessária uma justificação religiosa de que o primogênito da criação fosse o homem. De onde a inferioridade familiar e social na qual se encontrava a mulher, tendo que aceitar a condição de propriedade do irmão primogênito.

Porém, no Segundo Relato, ao falar da criação da mulher mesmo num momento posterior à criação do homem, coloca-a como um ser necessário para concluir a obra divina, mostrando que o próprio Deus percebe que o homem não é pleno, não é feliz, sem a mulher - "Não é bom que o homem esteja só" (Gn 2,18a), "Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda" (Gn 2, 18a). E assim cria a mulher. "Deus age durante o sono do homem; como se esse momento de inconsciência da criatura significasse que o novo ser que seria criado fosse obra exclusiva de Deus, sem a intervenção do ser humano."⁶⁰ Convém enfatizar que "a origem da vida é um

⁵⁹ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 173-174.

⁶⁰ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 173.

mistério divino”. Homem e mulher são “fagulhas de Deus”, feitos “da matéria que Yahweh trabalha antes de trazê-los à vida: pó para o homem e costela para a mulher”.⁶¹

No Primeiro Relato, pode-se perceber que ‘*Adam*’ é um coletivo genérico que designa o ser humano. Porém, quando no Segundo Relato, lê-se que “o homem se tornou um ser um vivente” (Gn 2,7). O termo não indica diferença sexual, pois “*nefesh* é atribuído a ‘*Adam*’ genérico, portanto, a todo o ser humano seja varão ou mulher, por mais que a diferenciação sexual ainda não apareça no texto.”⁶² A distinção sexual aparecerá quando ‘*adam*’ contempla a criação da mulher e diz: “Esta sim é osso dos meus ossos e carne de minha carne. Ela será chamada mulher (*ishshah*) porque foi tirada do homem (*ish*)” (Gn 2,23). Há nesse processo uma descoberta, talvez, uma das mais importantes, para a condição humana.

Pela primeira vez, o ser humano se distingue *em sua maneira de ser: é um mesmo ‘ser humano’, porém, em duas modalidades diferentes de ‘ser humano’*. (...). O ser humano é diferente em si mesmo; quem era ser humano (*adam*) agora se chama homem (*ish*); quando vê diante dele uma mulher (*isha*), reconhece seu íntimo parentesco, sua origem comum. Até então o ser humano era anônimo para si mesmo, incapaz de dar-se nome, de reconhecer-se e de identificar-se. Mas diante de outro ser, igual e diferente, surge a auto-identificação: e, assim a partir do reconhecimento da diferença, nasce a relação eu-tu, fundamento de todas as outras.⁶³

As interpretações culturais decorrentes do Segundo Relato da criação, no qual Deus cria homem e mulher separadamente, na maioria das vezes resultaram em prejuízo da mulher.⁶⁴ Já no Segundo Relato está escrito somente que Deus criou o ‘homem’, no sentido de humanidade sem mencionar esses dois momentos: “Então *Iahweh* Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2,7). É visível também a simultaneidade pela qual “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1, 27). Dessa passagem se deduz que a

⁶¹ TEPEDINO, A. M. Op. cit., p. 159.

⁶² SANTISO, M. T. Op. cit., p. 168.

⁶³ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 178-179.

⁶⁴ Recordemos que o Segundo Relato da criação, usado pelo judaísmo, bem como pela tradição cristã para fundamentar a inferioridade da mulher aparece no Novo Testamento duas vezes com a finalidade de legitimar a submissão da mulher: 1 Cor 11,8-10; 1 Tm 2, 11-13.

interpretação segundo a qual homem e mulher figuram como duas individualidades isoladas, está aquém na verdade do texto sagrado.

Muito pelo contrário, depreendemos claramente do relato bíblico que estes dois aspectos do homem são a tal ponto inseparáveis que um ser humano, homem ou mulher, tomado isoladamente e *considerado* em si, não é exatamente um homem.⁶⁵

A Bíblia é clara. No início Deus criou a humanidade, uma integridade inicial e não diferenciada. A diversidade aparece num segundo momento para, em seguida, conduzir à unidade.

3.1.3

As Mulheres e a Culpa pelo Pecado Original

Também faz parte do relato Segundo Relato a passagem que, na interpretação da tradição, muito tem contribuído para a depreciação da mulher. Referimo-nos ao capítulo 3 do Gênesis, que versa sobre a "queda original", escrito provavelmente no início da monarquia.

Ao longo da história, Gen 3, 1-24, tem sido utilizado para discriminar a mulher, fazendo recair sobre ela a culpa do pecado. De onde sua desqualificação pelas diferentes interpretações como “tentadora do homem”, aquela que perturba sua relação com a transcendência e que gera conflito nas relações entre os homens. A mulher é posta como causa de todos os pecados existentes no mundo, da ruptura da relação face-a-face com Deus e por isso, destinada a estar sob o domínio do homem. O que reforça a representação machista na interpretação bíblica dessa passagem é a ênfase que lhe é dada. Como ressalta Von Rad como a exegese desse relato, “será bom começar libertando esse relato do grande peso teológico que a exegese eclesial colocou sobre ele quase sempre”.⁶⁶

Na passagem da queda original, há uma clara conexão entre Gênesis 3 e Gênesis 2, pelo estilo, pelas imagens, pelo tom da narração. Tais perícopes apontam

⁶⁵ EVDOKIMOV, P. Op. cit., p. 164.

⁶⁶ VON RAD, G. Op. cit., p. 105.

para presente condição do homem e as ações de Deus na história de Israel.⁶⁷ Também há uma afinidade temática entre o tema da criação e o tema da queda original. Isso porque, fundamentalmente o pecado é uma desordem de todas as relações da criação: entre Deus e o ser humano, entre homem e mulher, entre os humanos e os demais animais.

Porém, percebe-se uma mudança de cenário, marcada pelo início do drama do ser humano quando ele se afasta de Deus, drama esse que é constitutivo de sua própria história. É reforçada a idéia de que a criação e a queda original são pensadas a partir da história da salvação, precisamente porque a passagem de Gênesis 3, 1-24 é a articulação entre esses dois temas.

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?” A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto da árvore do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte”. A serpente disse então à mulher: “Não, não morreréis! Mas Deus sabe que no dia em que dele comeres, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que era, esta árvore, desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também ao seu marido e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus (Gn 3, 1-7).

Inicialmente, é preciso atentar para o aparecimento de uma nova personagem no capítulo 3: a serpente. Ela nada mais é do que um dos animais do campo criado por Deus (2,19), com a diferença de que é um pouco mais astuta (*'arum*) em relação àqueles animais. Isso indica que não pode ser considerada a representação de um poder demoníaco. Essa associação deveu-se aos perigos que ela representava no deserto. Se a serpente é somente criatura, significa que o mal não é um princípio absoluto; tampouco Deus criara algo demoníaco. O mal é objetivamente estranho à criação. A razão da escolha da serpente por J tem como objetivo elaborar uma crítica às idolatrias da época. “No antigo Oriente, a serpente desempenhava um grande papel como potência de fertilidade (Canaã) e como força política (Egito); na célebre epopéia babilônica de *Guilgamesh*, a serpente roubava ao herói a planta da

⁶⁷ MALY, E. H. Op. cit., p. 72.

imortalidade.”⁶⁸ Pelo fato dela simbolizar a fertilidade, muitas vezes foi dada uma interpretação sexual de todo esse relato, sendo que a promessa que ela faz à mulher de “conhecer o bem e o mal” seria o máximo prazer derivado da união sexual. Decorre dessa interpretação, outra associada. Sendo a mulher orientada pelo princípio do prazer, sucumbe com facilidade e conduz o homem ao mesmo caminho. Daí a necessidade de que a mulher seja submissa ao homem, de modo que ela não o leve a desviar seu coração da adoração do único Deus.

Como bem resume Von Rad, o mais importante não é o que a serpente *é*, mas o que ela *diz*, sobremaneira a respeito da árvore do conhecimento.⁶⁹ Deus diz em Gen 2, 16: “Podes comer de todas as árvores do jardim.” Contudo, em seguida faz uma exceção: “Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás”. A regra é afirmativa, a saber, a de que ele pode comer; a exceção, que ele não pode. A serpente distorce a verdade, quando induz à afirmação da universalização da proibição. A mulher, por sua vez, também distorce a verdade quando acrescenta que a proibição se refere à árvore que está no centro do jardim. A astúcia da serpente conduz à mentira e denota o afastamento de Deus por parte do ser humano. Ela desfigura a imagem de Deus, apresentando-o como um tirano que estimula a sede de poder desordenada no homem; muda também a figura do ser humano, como alguém desejoso de imortalidade e que almeja colocar-se na condição de Deus ao rejeitar sua condição. O verbo comer, aplicado à árvore do bem e do mal, significa o desejo de conhecer. Conhecer aqui significa desejar possuir, sucumbir à tentação do poder.

O que chama a atenção nessa passagem é ter a serpente se dirigido à mulher e não ao homem. Muitas das interpretações para tal peculiaridade tenderam a reforçar especulações negativas a respeito da imagem da mulher. Estaria a fragilidade moral da mulher associada à atração sexual que ela exerce? Santiso apóia-se no livro de Phyllis Trible, *God and Rethoric of Sexuality*, para concordar de que se trata apenas do recurso literário do quiasmo. “Se levarmos em conta que Deus cria primeiro o homem e depois a mulher e que a primeira a comer é a mulher e só depois o homem, descobriremos a estrutura literária sob a forma de quiasmo, o que é importante do

⁶⁸ *BÍBLIA (TEB)*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 27-28, nota W.

⁶⁹ VON RAD, G. Op. cit., p. 106.

ponto de vista da análise literária do texto.”⁷⁰ Mas outras interpretações induziram a pensar de que pela mulher o pecado introduziu-se no mundo porque ela era mais suscetível de seduzir o homem para o mal. Convém salientar a insustentabilidade de tal interpretação, posto que tanto o homem quanto a mulher compartilham solidariamente da opção pelo bem ou pelo mal.

Santiso pensa que em Gen 2 e Gen 3 a mulher exerce o papel fundamental da mediação: positivamente, como “ajuda adequada” (Gen 2), retirando o homem de seu estado de isolamento; negativamente, posto que o mal chega ao homem pela mulher (Gen 3). Além disso, a mulher é mediação com tudo aquilo que excede o humano, quer com a serpente e seu simbolismo entre os judeus, quer com Deus criador; convém ainda salientar, que a mulher é apresentada sempre em atitude de diálogo, capaz de comunicação e resposta, assumindo a responsabilidade seja para o bem seja para o mal. Em contrapartida, o homem quase não fala, apenas sucumbe à tentação do poder assentindo em comer do fruto da árvore do bem e do mal.⁷¹ A autora aponta que é equivocado tentar responder antropologicamente, ou seja, em virtude do modo de ser mulher o porquê de ter sido ela tentada pela serpente e não o homem.

Vale ressaltar que na mesma época a Bíblia apresenta um texto de Ezequiel, que trata da queda do homem sem mencionar a mulher.

Eras um modelo de perfeição, cheio de sabedoria maravilhoso na beleza. Foste perfeito em tua conduta desde o dia da tua criação, até que foi achado o mal em ti. Teu coração inchou-se de orgulho por causa de tua beleza (Ez 28; 12. 15.17). Embelezai-o com rica ramagem: era invejado pelas árvores do Éden, no jardim de Deus. Ao estrondo de sua queda, estremeceram as nações, quando o precipitei no sheol, junto com os que descem à cova. (Ez 31, 0-16).

Essa passagem é quase ignorada nas exegeses, o que vem a comprovar e reforçar o sexismo existente nas interpretações bíblicas. Pelo contrário, em livros posteriores da Bíblia encontramos o reforço da culpabilidade da mulher em relação ao pecado, o que aponta o quanto a queda original pesou sobre a mulher, conforme já mencionado.

⁷⁰ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 187.

⁷¹ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 206.

Como sabemos, os relatos de Gênesis 2-3 constituem lugares clássicos da interpretação patriarcal do Antigo Testamento nos quais a mulher é apresentada ôntica e eticamente subordinada ao homem. Onticamente, porque criada em segundo lugar, a partir de sua costela; eticamente, porque induziu o homem ao pecado ao tentar seduzi-lo. O confronto com o sóbrio relato sacerdotal de Gênesis 1 por parte das teólogas biblistas no qual são destacadas sua criaturalidade e semelhança com Deus visa desconstruir a interpretação patriarcal que geralmente se apóia nas imagens de Gênesis 2 e 3, como é o caso das epístolas paulinas (Cf. 1Cor 11, 1-16; 14, 34-35; Ef 5, 21-33) para justificar e legitimar a subordinação da mulher. Com efeito, o que tratamos de elaborar a respeito dessas passagens antológicas é uma leitura hermenêutica dos textos com o objetivo de despatriarcalizar a interpretação bíblica ou propor uma interpretação não sexista dos textos.

3.2

As Mães de Israel no AT

Neste item visitaremos algumas figuras veterotestamentárias de mulheres que se destacaram pelo seu grito de alerta, no sentido de não conformidade com o sistema vigente de seu tempo, sobretudo em relação à mentalidade sexista que freqüentemente relegava a mulher a mera “sombra” do homem. Evidentemente que não se pretende esgotar tais figuras no AT; porém, acreditamos que aquelas escolhidas nesse trabalho exemplificam a presença instigante da mulher na história salvífica de Israel.

A representação de mundo patriarcal do AT deixa poucas possibilidades para o reconhecimento da dignidade e autonomia da mulher. Contudo, se de um lado há um ocultamento da mulher, de outro nos surpreendemos ao encontrar na Bíblia mulheres que figuram como um “não” ao patriarcalismo vigente. Nos primórdios da história de Israel destacam-se as estereis⁷² Sara, Rebeca e Raquel, assim como

⁷² No Antigo Testamento, a representação da vida após a morte é pouco consistente. Isso explica o anseio de imortalidade por parte do ser humano mediante a herança de uma grande e duradoura descendência. A

algumas líderes como Débora e Rute. Foram mulheres que romperam com os limites culturais de seu tempo, mulheres iluminadas e iluminadoras que viveram sua condição singular e deram significado àquilo que a natureza as dotou: serem mulheres.

A insistência de trabalhar uma hermenêutica bíblica para relevar o ser da mulher, à primeira vista é paradoxal. Isso porque, mulheres, como nós, que fazem exegese ou teologia bíblica, segundo L.M. Russell, “experimentam uma segunda marginalização: estão marginalizadas em grande medida do âmbito acadêmico feminista porque continuam sustentando o valor dos materiais bíblicos apesar de sua tendência patriarcal contra as mulheres.”⁷³ A esse respeito, convém mostrar quais são as perspectivas a partir das quais as feministas tratam dos textos bíblicos. Reconhecendo a tendência patriarcal dos materiais bíblicos, pelo menos três ênfases podem ser apresentadas pelas feministas, segundo nos propõe K. D. Sakenfeld:

1. Elas ocupam-se dos textos sobre mulheres para fazer face aos famosos textos usados ‘contra’ as mulheres.
2. Ocupam-se da Bíblia, de um modo geral (não dos textos sobre mulheres de um modo particular) para chegar a uma perspectiva teológica que ofereça uma crítica do patriarcado (alguns chamariam isso de ‘perspectiva da libertação’).
3. Ocupam-se dos textos sobre mulheres para aprender da história e das narrativas de mulheres antigas e modernas que viveram em culturas patriarcais.⁷⁴

Tratar das mulheres bíblicas não deixa de ser uma empresa paradoxal.

O paradoxo de que as mulheres desempenham freqüentemente papéis importantes, mas são poucas vezes personagens principais nos convida a estudar o material bíblico a partir de uma dupla perspectiva: por um lado, apreciando as contribuições das mulheres recolhidas da Bíblia; por outro – e ao mesmo tempo –, sendo críticos com a perspectiva androcêntrica da Bíblia.⁷⁵

A partir daí é que podemos interpretar as narrativas sobre Débora e sobre Miriam como uma crítica à cultura patriarcal que produziu poucas líderes

partir daí deve ser entendido o Salmo 128 e a lei do Levirato, pela qual a cunhada solteira estava obrigada a casar-se com o cunhado viúvo (Dt 25, 5-10) para perpetuar o nome da família em Israel; ou a cunhada viúva que estava obrigada a casar-se com o cunhado, salvo se ele não quisesse (Dr 25, 5s)

⁷³ RUSSEL, L. M. Op. cit., p. 14.

⁷⁴ SAKENFELD, K. D. Usos feministas de los materiales bíblicos. In: RUSSEL, L. M. (Ed.) *Interpretación bíblica feminista de la Biblia*. Op. cit., p. 66.

⁷⁵ EXUM, J. C. “Madre en Israel”: reconsideración de una figura familiar. In: RUSSEL, L. M. (Ed.) Op. cit., p. 102.

independentes; ao mesmo tempo em que nos incita a exaltar os valores daquelas mulheres que comparecem com papéis subordinados e estereotipados.

Nossa leitura começa ressaltando a figura bíblica das estéreis, precisamente porque tais mulheres, limitadas na sua condição biológica, ensejaram um novo tipo de maternidade para Israel. Aliás, algumas considerações podem ser tecidas a respeito da maternidade na cultura judaica antiga.

Em seu artigo *Madre en Israel: reconsideración de una figura familiar*, J. Cheryl Exum⁷⁶ ressalta que muitas vezes se pensou que a maternidade no AT define o lugar da mulher. Lugar este secundário para não dizer comum, posto que as mães no texto sagrado são mencionadas somente por terem gerado homens famosos, com exceção de Débora. No entanto, um estudo mais atento revelaria que esse lugar não é tão comum assim. E essa hipótese repousa num paradoxo: “ainda que sejam os homens os que experimentam os acontecimentos importantes na tradição israelita, quem freqüentemente os colocam em prática e os determinam são as mulheres”.⁷⁷

A história das matriarcas e patriarcas constitui parte importante do livro do Gênesis (Caps. 12-50). Nesses capítulos Abraão é apresentado como o depositário de uma tríplice promessa: a de que será pai de grande nação, de que lhe será concedida a terra prometida e de que atuará como mediador das bênçãos de Deus para toda a humanidade. Ocorre que o cumprimento de tais promessas é postergado devido a muitos obstáculos, sendo um deles o fenômeno da esterilidade feminina.⁷⁸ Ocorre que os patriarcas, a começar por Abraão, poderão cumprir com a primeira promessa não de qualquer modo. Quer dizer, se os únicos importantes na história de Israel fossem os patriarcas, os chamados “filhos da promessa” poderiam ser gerados por qualquer mulher, sendo a maternidade algo secundário. Mas é necessário que os patriarcas tenham seus filhos com esposas constituídas “segundo a lei”⁷⁹, de modo

⁷⁶ Cf. EXUM J. C. Op. cit., p. 87-102.

⁷⁷ Ibid., p. 88.

⁷⁸ EXUM, J. C. Op. cit., p. 89.

⁷⁹ “Sara, e não Agar, tem que ser mãe do herdeiro segundo a lei; Isaac e Jacó não devem ter esposas cananéias – isto é ‘estrangeiras’ - (Gn 24,3; 27,46; 28,1)” . In: EXUM, J. C., Op. cit., p. 90.

que igualmente o herdeiro da promessa seja filho legítimo de uma matriarca. Daí a descendência legal atribuída a Isaac e não a Ismael, a Jacó e não a Esaú.⁸⁰

Embora no livro do Gênesis apresente muitas e significativas histórias de mulheres, a intenção do escritor sagrado consiste em destacar a fé dos patriarcas. Exum destaca que “quando as matriarcas aparecem em cena o fazem com personalidades plenamente desenvolvidas”.⁸¹ Segue-se que elas não são apêndices dos patriarcas, mas pessoas com direito próprio; mulheres que participam de uma cultura patriarcal, porém, às vezes representadas como se estivessem posicionadas contra essa mesma cultura. De onde o paradoxo: freqüentemente desvalorizadas na história da promessa, “as matriarcas atuam como figuras estratégicas que guiam a ação e, deste modo, a promessa, na direção correta para seu cumprimento.”⁸²

É bem verdade que os principais acontecimentos na vida de tais matriarcas estão centrados em torno de seus filhos homens. “Israel está personificado em seus filhos, não em suas mães”.⁸³ O problema surge quando não têm a possibilidade natural de gerar tais filhos. É a questão da mulher estéril. De um ponto de vista da roupagem cultural, a dura realidade de não ter filhos numa sociedade patriarcal significava perda de posição social.⁸⁴ Além disso, “... na maior parte das sociedades antigas a esterilidade é vivida como maldição e fracasso”; trata-se de algo que jamais é atribuído ao homem, posto que “a poligamia ou o concubinato lhes dá múltiplas chances de procriar”.⁸⁵

Quando a esterilidade colocava em perigo a realização da promessa, havia o costume de conseguir filhos em atenção à mulher e não ao homem, mediante a solicitação da própria mulher para que seu marido engravidasse outra mulher, muitas vezes uma escrava, sendo que posteriormente tal filho era legalmente devolvido à esposa legítima. Assim o fizeram Sara, Raquel e Lia. Em Gn 16, 1-2, Sarai, mulher de Abrão, lhe dirige a palavra, oferecendo-lhe sua escrava egípcia Agar para que por

⁸⁰ Ibid., p. 90.

⁸¹ Ibid., p. 90.

⁸² Ibid., p. 90.

⁸³ Ibid., p. 95.

⁸⁴ EXUM, J. C. Op. cit., p. 90-91.

⁸⁵ EISENBERG, J. *A mulher no tempo da Bíblia: enfoque sócio-histórico*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 27-28.

meio dela ela venha a ter filhos; nesse mesmo livro, as irmãs mulheres de Jacó, a estéril Raquel (Gn 30, 3) e a fecunda Lia (Gn 30, 9-11), aparecem oferecendo-lhe suas escravas, com a ressalva de que este já possuía filhos. É interessante que, nesses casos, geralmente é a mulher estéril que comparece contornando a situação. Os patriarcas “ouvem” suas esposas e colocam em prática suas recomendações. Há também uma ambigüidade a respeito do próprio conceito de maternidade. Pelo que podemos observar, a descendência legítima não pressupunha a maternidade biológica da esposa constituída. Mas quando Deus intervém, tornando posteriormente fecunda a matriarca, o primogênito que antes havia sido legitimamente reconhecido, passa à condição de bastardo.

Mas a análise atenta da esterilidade no AT deve transcender a roupagem cultural. Ela precisa levar em consideração a intenção teológica implícita. Para começar, é curioso que a preocupação em torno da esterilidade esteja demasiado presente nos textos mais antigos do Gênesis, desaparecendo posteriormente.

... ao abrir a Bíblia, percebemos que o primeiro livro, o Gênesis, está permeado de maneira quase obsessiva pelos temas da esterilidade e da maternidade. Através da história dos patriarcas de Israel, que tece a trama dos acontecimentos no Livro do Gênesis, são, na realidade, as idas e vindas da maternidade - da dificuldade de conceber - o verdadeiro fio condutor da obra dando lugar em seguida a uma segunda questão não menos semeada de obstáculo: a da fraternidade.⁸⁶

A explicação teológica para tal preocupação no livro do Gênesis se deve à própria escolha de Israel por parte de Yahweh. Pretende o autor sagrado mostrar que o início da história de Israel inscreve-se num árduo combate pela sobrevivência, sendo o nascimento do povo comparável a um parto assaz doloroso. Sobretudo o livro almeja destacar que a fecundidade dos patriarcas e matriarcas em condições biologicamente surpreendentes - Abraão e Sara tornam-se pai e mãe em idade muito avançada - decorre da vontade divina, a única capaz de superar qualquer resistência, a única que não submete a história ao risco de tornar-se estéril. Assim, a possibilidade de não gerar filhos por parte das matriarcas tem a intenção teológica de destacar o momento propício (*kairós*) para a positiva intervenção divina na história.

⁸⁶ Ibid., p. 13. Veja-se p. 22ss; 27 e 28ss.

Nesse sentido é que a esterilidade de matriarcas exemplares nos textos mais antigos do Gênesis, tais como Sara, Rebeca e Raquel, objetivam mostrar que a origem e a sucessão de Israel dependem unicamente de uma força espiritual que é a vontade de Yahweh.

Imediatamente, Deus intervém tornando-as fecundas. Justamente no período patriarcal, o escritor do Segundo Relato faz questão de enfatizar que somente Yahweh é autor da criação.

A concepção teológica que é sustentada no texto é muito rica: todo o poder vem de Deus, toda a vida, toda a criação vem dele. O que estas mulheres mostram é que, se apesar de estéreis foram capazes de dar à luz, é porque Deus concede o dom de transmitir a vida. De certo modo, é isto que se reflete na ‘história’ de ‘Eva’, que é, fundamentalmente, promessa de vida diante da experiência radical da morte.⁸⁷

Quando no Gênesis se trata de Sara, Raquel e Rebeca, não se pretende destacar somente a maternidade, mas descrever a situação de mulheres atípicas, instrumentos de um projeto que supera o mero desejo de maternidade.⁸⁸ Trata-se de mulheres que assumem a gestação do povo de Israel. Se para o judeu a mulher é propriedade do marido ao qual está destinado o povoamento da terra, a valorização das estéreis se contrapõe a tal idéia. Seus descendentes não são propriamente filhos de seus esposos, mas “filhos da promessa”. Por serem estéreis, a elas é confiada a promessa de gerar um povo para Deus, o que aponta para uma perspectiva positiva quanto ao ser da mulher no AT.

Todavia, nesses textos genealógicos que versam sobre os primórdios de Israel, já vemos claramente um aspecto negativo inerente ao modelo de representação patriarcal. Não se trata da relação de opressão do homem sobre a mulher, propriamente. Antes, diz respeito ao círculo vicioso de opressão entre as próprias mulheres, no uso que uma faz da outra para não ser desconsiderada socialmente, das disputas até mesmo entre irmãs para deixar *sua* descendência masculina ou conquistar o amor do patriarca.

Acreditamos que o caso de Sara e Agar ilustra bem esse problema. Diante da esterilidade de Sara, Abraão poderia ter filhos com qualquer outra mulher para deixar

⁸⁷ SANTISO, T. P. Op. cit., p. 164.

um descendente. No entanto, Sara obriga alguém socialmente inferior a ela, que esteja sob sua tutela, para que ela legalmente seja a matriarca. Por outro lado, ao ficar grávida, Agar pretende tomar o lugar de Sara, como posição superior de primeira mulher. Isso exige que Sara tome nova iniciativa quando expulsa sua escrava e evita que uma egípcia seja considerada mãe de Israel, pondo em perigo a promessa de Iahweh. Ocorre que, em rara teofania cuja destinatária é uma mulher, Deus exige que Agar volte a submeter-se a Sara, ressurgindo assim a ameaça anterior. É angustiante a situação dessas duas mulheres, sobretudo a de Agar. Para a teologia feminista, ela é “o paradigma da mulher oprimida que tem a coragem de buscar a liberdade (e como a outra cara do paradigma do êxodo, pois se trata de uma egípcia que foge da opressão de Israel).”⁸⁹ A resistência de Agar à submissão da opressora fez dela também a mãe de uma grande nação. Lamentável, porém, é que ambas continuam vítimas do mesmo sistema patriarcal. A importância da mãe, também no caso de Agar, deriva da importância do filho homem Ismael, assim como é o filho homem Isaac que atribui a Sara sua importância da genealogia de Israel. Além disso, como indicávamos, a atualidade desse texto para a teologia feminista atual reside noutro lugar.

Conforme sugestão de Elsa Tamez, denominado *A Mulher que Complicou a História da Salvação*, o importante aí é a oposição estabelecida entre Sara e Agar.⁹⁰ Na verdade, uma é vítima da outra. Sara usa Agar como meio e esta tenta apoderar-se da situação de primeira mulher ocupada por Sara. Nesse círculo sem fim, há um enfrentamento entre as próprias mulheres em busca de uma posição favorável diante do varão, situação análoga que pode observada entre as irmãs Raquel e Lia. Curioso é que Sara responsabiliza a Abrão por Agar desconsiderá-la durante sua gravidez. Aparentemente seria uma crítica do sistema patriarcal que faz as mulheres disputarem entre si por posições. Mas não será Abrão que maltratará Agar. Sara mesma se encarrega disso. O oprimido se torna opressor.⁹¹

⁸⁹ EXUM, J. C. Op. cit., p. 91-92.

⁹⁰ TAMEZ, E. *A Mulher que Complicou a História da Salvação*. Petrópolis: Vozes, 1987 (Estudos Bíblicos, n. 7).

⁹¹ Para estudo de Agar ver também: NAVARRA, M; BERNABÉ, C. *Distintas y distinguidas*. Mujeres en la Biblia y en la historia. Madrid: Publicações Claretianas, 1995, p. 13-22.

Mostramos até o presente momento a importância das mulheres nos primórdios da história de Israel, com atenção acentuada na figura das matriarcas. Podemos constatar que, de fato, elas só são importantes naquele contexto pelos filhos famosos que geram.

Outras mulheres foram importantes no AT não exatamente porque foram mães naturais, mas porque possibilitaram a sobrevivência de um grande líder do povo como é o caso emblemático de Moisés. Pode-se dizer que aqui a questão principal não é o dilema entre maternidade e esterilidade, mas entre vida e morte, entre proteção e destruição da vida. Os primeiros capítulos do Êxodo mostram uma maternidade extensiva que transcende o componente biológico. Nessa percepção, a esterilidade é um problema secundário quando o importante é proteger, criar, ver a vida se desenvolver com cuidado. Nesse aspecto, é preferível uma esterilidade oblativa que uma fecundidade possessiva.

A esterilidade física não significa infertilidade a justificar uma marginalização. Pois, uma fecundidade possessiva e egoísta pode se tornar estéril ao voltar-se para si numa auto-satisfação improdutiva, bem como uma esterilidade oblativa e livre torna-se fecunda ao voltar-se para o outro.⁹²

Nos primeiros capítulos do Êxodo aparecem diversas mulheres que atuam como pano de fundo da vida de Moisés e do futuro de Israel, cujo povo encontra-se escravizado no Egito.

Poderíamos caracterizá-las como as mães de Moisés, ou até mesmo as mães de Israel. A desobediência dessas mulheres mediante ações corajosas marca o início da libertação de Israel da escravidão egípcia. Importante é ressaltar que, nesse caso, são mulheres de diferentes etnias, de condições social e econômica plurais e com funções diversificadas. Relevante é enfatizar que todas elas desafiam o poder do faraó.

Temos a mãe natural de Moisés, chamada de “filha de Levi” (Ex 2,1) ou Jocabed (Ex 6, 20), a mãe adotiva filha do faraó egípcio (Ex 2, 10), as parteiras dos hebreus, Sefra e Fuá (Ex 1, 15ss), e a irmã de Moisés, Miriam (Ex 2, 4; Nm 26,59). Todas essas mulheres empreendem ações subversivas. A desobediência das parteiras

⁹² ROY, A. *Ser Mulher: mística, ética, simbologia, praxe*. Rio de Janeiro: Loyola, 1990, p. 21.

hebréias tem a forma de infração, posto que decidem não agir de acordo com o edito do Faraó, de matar os meninos recém-nascidos (Ex 1, 18). Em razão dessa desobediência é que o povo hebreu tornou-se mais numeroso e poderoso, obrigando ao Faraó a dar nova ordem ao seu povo, de jogar todo menino recém-nascido no Rio (Nilo). Já a mãe de Moisés e a princesa do Egito, desobedecem abertamente o faraó. Enquanto a primeira esconde o filho por três meses e posteriormente o coloca numa arca (ou cesto)⁹³ sob o olhar da irmã do menino (Miriam), a segunda recolhe a arca (ou cesto) com a criança, contrariando seu pai opressor. Conta a passagem que, ao perceber ter a princesa recolhido o menino, a irmã de Moisés lhe pergunta se deseja que chame uma mulher dos hebreus (a mãe natural do menino) para amamentar a criança. (Ex 2, 7). Diante da resposta afirmativa, muda radicalmente a história. Além de criar o menino, ironicamente sua mãe também é paga para fazê-lo. Outra ironia é que a filha do faraó reclama do direito de posse sobre a criança mediante um pagamento, ao mesmo tempo em que oferece proteção na casa do opressor ao futuro libertador do povo. Além do já dito, é relevante perceber as motivações pelas quais essas mulheres agem assim. A mãe e a irmã de Moisés buscam salvar seu próprio sangue; as parteiras, porque temem a Deus e buscam viver segundo sua vontade; a princesa do Egito é movida pela compaixão. Enfim, é curioso que no texto de Ex 1, 15-2,10, a princesa dá nome ao menino abandonado no Rio de Moisés (*mosés*, em egípcio, “aquele que tira”; em hebraico, *moshé*, do verbo *masha*, tirar), mas ela mesma não tem um nome; o nome do faraó não é mencionado, mas sim o das parteiras hebréias; quanto ao pai de Moisés também aí não tem nome. Quer dizer, enquanto os detentores de títulos e de tronos não são mencionados, sim o são os pequeninos, as pessoas insignificantes.

Tratar esse pequeno relato dos dois primeiros capítulos do Êxodo tem sua importância na medida em que enfatiza não tanto o que as mulheres dizem, mas o que elas fazem. Tais feitos, carregados de coragem e de subversão diante de ordens injustas do opressor, atuam na proteção da vida. Mais. Sem a presença dessas “mães”

⁹³ “Na Bíblia, só se fala de outra arca, a de Noé: a relação entre Noé e Moisés como salvadores que são salvos do afogamento é inevitável. Si Noé constrói a arca que salva à humanidade da destruição, a mãe de Moisés constrói a arca que, ao salvar o futuro chefe, torna possível a libertação de Israel da escravidão” (EXUM, J. C. Op. cit., p. 96).

de Moisés, talvez Israel não teria sido libertado da escravidão. Porém, ainda que os feitos dessas mães condicionem o futuro de Israel, sempre se trata de destacar o futuro vivido prioritariamente pelos filhos. Continua o paradoxo: “sem Moisés não teria havido êxodo, mas sem essas mulheres não teria existido Moisés”.⁹⁴ Geralmente o feminismo tem acentuado a segunda assertiva desse paradoxo que destaca a importância da ação de mulheres para a execução do plano de Yahweh. Porém, ao observar que as ações dessas “mães” de Moisés são rapidamente postas à sombra pela história do líder Moisés, logo é observável o peso que a primeira assertiva do paradoxo tem na tradição. Por isso, de um ponto de vista feminista convém exaltar a audácia e o papel subversivo dessas mulheres que aparecem com papéis subordinados. Não se pode esquecer, entretanto, que não basta ser mãe de ilustres líderes ou atuar nos bastidores para que do AT se possa extrair uma percepção propriamente positiva a respeito da mulher.

3.3

Mulheres líderes e solidárias

Provavelmente, a crítica mais contundente à cultura patriarcal judaica do AT não esteja associada prioritariamente às mulheres que foram mães de grandes líderes ou patriarcas. Ela está mais relacionada à figura de mulheres que foram reconhecidas como líderes, profetisas, mas, sobretudo, solidárias e subversivas.

3.3.1

A Figura de Miriam

A primeira figura que aqui analisamos é a de Miriam ou Maria, conhecida como irmã de Moisés.

⁹⁴ EXUM, J. C. Op. cit., p. 97.

Ex 1-15 constitui uma unidade narrativa que muito tem a ver com o mundo feminino.⁹⁵ Poderíamos afirmar ainda, que ele está relacionado com a história da irmã de Moisés, que aparece no início (Ex, 1, 2.4) e no final (Ex 15, 20-21). Assim, ela faz parte das mulheres que começam o processo de libertação no Êxodo e é a mulher que entoava a antífona da libertação. Na figura de Miriam podemos observar que a mulher se torna importante para o povo e para o próprio líder não somente por sua função procriadora, mas porque está inserida na sua identidade social, política e religiosa.⁹⁶ Essa figura aparece em diversos momentos da narrativa. Filha de Amram e Jocabed (Nm 26,59) ela é conhecida como uma das Profetisas. Comparece num momento antológico do relato das origens de Israel, que é o da passagem do Mar Vermelho, quando os filhos de Israel caminharam com os pés enxutos e os egípcios, com suas cavalarias e carros, são afogados pelas águas do mar. Após Moisés e os filhos de Israel terem entoado um longo canto de vitória, ela toma a iniciativa e entoou seu próprio canto seguido de outras mulheres. “Maria, a profetisa, irmã de Aarão, tomou na mão um tamborim e todas as mulheres a seguiram com tamborins, formando coros de dança. E Maria lhes entoava: “Cantai a Iahweh, pois de glória se vestiu; ele jogou ao mar cavalo e cavaleiro!” (Ex 15, 20-21).

Conforme notam Navarra & Bernabé, “são as mulheres as que iniciam o movimento de libertação do Êxodo, como indica seu protagonismo nos primeiros capítulos (Ex 1-2) e são as mulheres as que culminam no rito encabeçado por Miriam, no qual é cantada essa libertação (Ex 15, 20-21).”⁹⁷ De acordo com Huesman, provavelmente esse é um dos textos mais antigos da poesia hebraica, juntamente com o cântico de Débora (Jz 5)⁹⁸, situados no século XIII. Tal hipótese sugere que desde o início as mulheres se fizeram presentes não somente nos momentos decisivos da história de Israel, como também na escrita destes mesmos acontecimentos.

⁹⁵ Cf. NAVARRA, M; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 32.

⁹⁶ Ibid., p. 32.

⁹⁷ Ibid., p. 32.

⁹⁸ Cf. HUESMAN, J.E. Exodo. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. *Comentario Bíblico 'San Jerónimo' - Tomo I - Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, p. 175.

A presença alegre de Miriam convocando as mulheres à celebração com cantos e danças⁹⁹ é logo ofuscada pela expressão “irmã de Aarão”, o que significa evitar que a liderança da mulher sobressaia sozinha. Além disso, é uma preocupação do Levitismo¹⁰⁰, não salientar a liderança da mulher e subordiná-la à do homem num contexto de resistência ao papel das mulheres nos cultos às deusas da fertilidade.

Em relação a Moisés, ocorre o mesmo processo de subordinação a Miriam. Sua liderança autônoma é indicada em Num 12, quando ela questiona e resiste à autoridade de Moisés. Mas a função do texto é somente salientar e solidificar a mediação exclusiva de Moisés¹⁰¹ e, conseqüentemente, subordinar a figura da mulher-líder. Sua contestação é punida com a lepra; e a sua integração na comunidade depende da mediação de Moisés. O medo de Moisés, retratado na sua hostilidade à figura de Miriam, refere-se à ameaça que a mulher representa nas diversas instâncias. Uma dessas instâncias refere-se ao carisma das mulheres. Ele designa a sensibilidade mística e concreta vivenciada por Miriam. “Pela intuição do concreto e do vivo, ao contrário de toda abstração, [ela] possui o dom da penetração direta na existência do outro.”¹⁰² Ela intui a ação de Deus nos acontecimentos da vida de seu povo e o conclama à celebração. Se extensivamente a mulher tem esse carisma de levar grupos inteiros a perceber a transcendência nos acontecimentos, logo se manifesta o temor dos homens do judaísmo de que elas se infiltrem nos santuários, lugar exclusivamente do homem.

3.3.2

A Figura de Débora

⁹⁹ “A alusão a dança das mulheres e instrumentos, sugere que se trata de um ritual mais complexo no qual a passagem do Mar Vermelho é ritualizada dramaticamente, de forma que o cântico de Ex 15, 1-21 é somente uma parte da liturgia completa” (NAVARRA, M; BERNABÉ, C.. Op. cit., p. 32).

¹⁰⁰ Os levitas são os descendentes da tribo de Levi, uma das doze tribos de Israel, responsáveis pelo cuidado da arca e do tabernáculo. Em Nm 3, 44-51; 8, lss, eles aparecem como os substitutos dos primogênitos de Israel, os quais pertencem a Javé, ou seja, ao santuário (Cf. MACKENZIE, J. *Dicionário bíblico*. 29 ed. São Paulo: Paulinas, p. 545-7).

¹⁰¹ MORIARTY, F.L. Números. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. Op. cit., p. 268.

¹⁰² EVDOKIMOV, P. Op. cit., p. 305.

Outra líder importante do Antigo Testamento é Débora. Ela vive na época quando os israelitas são governados por juízes e sua história é narrada no livro de Juízes, capítulos 4 e 5.¹⁰³

Débora, casada com Lapidot, é considerada entre os seis juízes mais importantes de Israel. Nesse livro, os juízes homens são apresentados com fragilidades inesperadas e faltas graves, tais como Gedeão, Jefté e Sansão. Débora, pelo contrário, é conhecida como uma juíza não corrompida. Na Bíblia não são bem claras quais eram os deveres dos juízes. Alguns exerceram bem funções administrativas e legais; outros foram líderes militares carismáticos.¹⁰⁴ Débora reúne esses dois papéis, além de partilhar com Miriam (Ex 15, 20) o de profeta (Jz 4,4).

Os filhos de Israel a ela se dirigiram para obter justiça, num local chamado “palmeira de Débora”, entre Rama e Betel, nas montanhas de Efraim (Jz 4,5). Isso denota que era muito conhecida por suas decisões legais. Na época que Débora julgava, Israel estava sob o poder de Jabim, rei de Canaã, cujo chefe de exército se chamava Sísara. Após vinte anos de opressão dos cananeus, Débora os vence mediante uma coalizão com povos vizinhos.

Em Jz 4, 6-16, ela convoca seu general Barac para derrotar o exército de Sísara. Porém, este só decide enfrentar o inimigo se estiver acompanhado de Débora, porque pretende consultar a Iahweh, por meio de Débora, no curso da batalha. Débora decide participar da batalha, mas revela que Iahweh entregará Sísara “às mãos de uma mulher.” (Jz 4, 9). Essa mulher não é Débora, como veremos, mas Jael. Débora atua astuciosamente e com sabedoria despertando a consciência da comunidade; organiza as lideranças, reúne os dez mil homens, amedronta o inimigo. O exército de Sísara cai ao fio da espada, sendo ele o único que consegue fugir. Na seqüência (Jz 4, 17-21), Sísara pede abrigo na tenda de Jael, que não era israelita. Ela cobre-o com um tapete. Ele lhe pede água, ela lhe dá leite. Ele lhe pede que vigie a tenda e minta se

¹⁰³ O livro de Juízes apresenta um esquema fixo que conduz à significação das diferentes histórias que ali aparecem: pecado-castigo-arrependimento-salvação através de um libertador ou juiz. (Cf. (NAVARRA, M; BERNABÉ, C. Op. cit., p.50.

¹⁰⁴ EXUM, J. C. Op. cit., p.100.

acaso alguém perguntar se ele ali se encontra; ela espera-o dormir, toma uma estaca e um martelo, crava-a na têmpera e mostra a Barac o inimigo morto.

Além de o relato apresentar Débora e Jael como verdadeiras heroínas, é notória a solidariedade entre elas. Mesmo não pertencendo ao povo de Israel, Jael alia-se ao movimento de Débora para combater o inimigo comum. M. Navarra e C. Bernabé vêm em Juízes 4 um paralelismo significativo que une de um lado as duas mulheres (Débora e Jael) e de outro os dois homens (Barac e Sísara). Mas para caracterizar os personagens o relato apóia-se no recurso do espaço. Isso é particularmente significativo, quando referido às mulheres.

O espaço de Débora, assim como o de Jael, estão significados pelo *debaixo*. Uma palmeira, sob a qual Débora realiza seu ofício da palavra e uma tenda sob a qual Jael vai realizar sua ação (Este *debaixo* tem relação com *esposa de*). E junto a esse *debaixo*, aparece o *fora* e o *dentro* que caracterizam as ações de cada uma. Débora sempre está fora, ao ar livre, enquanto que Jael tem seu lugar dentro da tenda. O espaço *aberto* e o espaço *fechado*, o espaço *público*, da política, da guerra, dos negócios e o espaço *privado* das relações interpessoais, da ‘paz’, do cotidiano (cobrir com um cobertor, dar de beber um pouco de leite). Dois espaços unidos entre si que se neutralizam mutuamente rompendo esteriótipos.¹⁰⁵

No relato, significativo também são os movimentos e deslocamentos que levam a cabo estas mulheres. Em relação à Débora, sua dinamicidade é indicada pela forma como o texto descreve suas ações. “de *sentada* (Jz 4,5) como situação habitual de um juiz, passa a *levantar-se* (Jz 4,9) como situação intensiva e pontual. E de levantada passa a *marchar* com Barac e com as tropas de Israel; e de *marchar* a *levantar* o mesmo Barac, dando-lhe ânimo em seus temores e em sua covardia (4,14)”.¹⁰⁶ No caso de Jael, o texto coloca em evidência, sobretudo seu movimento que liquida o inimigo. “A utilização do espaço pelos movimentos faz com que o externo e o interno se dêem as mãos, revelando as atividades e as atitudes destas mulheres”.¹⁰⁷

Por outro lado, é interessante observar como os dois homens, Barac e Sísara são posicionados. Barac é apresentado como um homem pusilânime, sem iniciativa. Enquanto Débora se levanta por conta própria, ele só se levanta sob sua ordem. Além

¹⁰⁵ NAVARRA, M; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 51.

¹⁰⁶ Ibid., p. 51-52.

¹⁰⁷ Ibid., p. 52.

disso, Barac corre atrás de Sísara, pensando alcançá-lo vivo e ter a honra de matá-lo; em vez disso, o encontra morto por mãos de uma mulher. Sísara, por sua vez, é apresentado como um homem amedrontado, que foge a pé, sempre descendo o monte; entra na tenda, e cai no solo. O grande chefe guerreiro é morto por uma mulher sagaz.

Finalmente, é interessante o fato de Débora se autoproclamar “mãe de Israel” (Jz 5,7). Com Débora, assim como com Judite, Ester e a Sulamita do Cântico dos Cânticos, parece existir uma ruptura com a maneira tradicional pela qual Israel a sociedade encarava a maternidade. Débora é casada, mas omite-se que tenha filhos biológicos ou que seja estéril. Assim também ocorre com Jael. Provavelmente, a maternidade a qual se faz referência nesse cântico seja simbólica. Tratar-se-ia mais precisamente de uma maternidade política que ficara preservada na recordação do povo.

Ora, sempre que os judeus se referem à maternidade, trata-se da maternidade biológica, o que excluía a mulher de funções públicas, como a da política. Em Israel, a mulher era dependente dos filhos homens, embora não das filhas. Navarra & Bernabé apresentam a hipótese de que a omissão de sua maternidade ou esterilidade não exclui que elas tenham sido mães biológicas.

Seria a mentalidade patriarcal a que omitiu o dado em função dos mesmos interesses androcêntricos do patriarcado que não podia suportar, como tampouco hoje, que as mulheres possam ser mães e outras coisas, que possam tornar compatíveis outras tarefas com as designadas tradicionalmente à maternidade.¹⁰⁸

3.3.3

Rute e Noemi

Se levarmos em conta a condição da mulher, viúva e estrangeira em Israel¹⁰⁹, o livro de Rute é a personificação de uma resistência solidária que não se inibe diante

¹⁰⁸ NAVARRA, M; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 52.

¹⁰⁹ Cf. WINTERS, A. Op. cit., p. 18.

do rigor da sociedade patriarcal do Antigo Testamento. Há muita discordância a respeito da data da escritura desse livro, se no século VII ou VIII a.C.¹¹⁰ É incomum no texto a tentativa de mostrar uma mulher estrangeira como exemplo de fidelidade à aliança e modelo autêntico de fé.¹¹¹ Isso chama mais atenção por Rute ser uma moabita, Moab sendo categorizada pelo povo de Israel como terra de tentação à promiscuidade. Schwantes ressalta que em Rute é evidenciada a capacidade organizativa das mulheres.¹¹² Rute é caracterizada como a mulher estrangeira que tem uma relação estreita de amizade, amor e solidariedade com sua sogra.

Os versículos do Capítulo 1 do livro de Rute começam com a descrição da situação que vive o povo. Eles retratam as condições próprias da vida na Palestina, onde as pessoas migravam freqüentemente em decorrência do problema da fome na região.¹¹³ Em virtude da fuga da fome é que Noemi, seu marido e seus filhos retiraram-se de Israel em direção a Moab. Ocorre que depois de dez anos morrem seu marido Elimelec e seus dois filhos, Maalon e Quelion, deixando também viúvas suas esposas moabitas, Orfa e Rute. Ao saber que Yahweh visitara o povo de Judá e lhe dera pão, Noemi resolve voltar para sua terra. Posto que não tinha outros filhos ou a possibilidade futura de dar a luz a um novo filho que pudesse desposar suas noras, ela resolve encaminhá-las para sua casa materna, em Moab.

Na mundivivência da sociedade bíblica onde situa-se a história de Rute, haviam três formas de situar a dependência da mulher: enquanto solteira, dependia do pai; enquanto casada, dependia do marido; enquanto viúva, dependia do filho mais velho. Destas formas de dependência, a viuvez seria a pior condição e a mais difícil, visto que a ela não era permitido herdar nada de seu marido, mas apenas ser considerada, ela mesma, parte da herança de seu filho mais velho. Caso não tivesse filhos, voltava para a casa paterna. E em caso extremo, sem pai e nem filhos era duplamente desafortunada, sem direito à propriedade não poderia ter casa.¹¹⁴

¹¹⁰ Segundo Geoffrey Wood, a composição de Rute pode situar-se entre 950-850 a.C., aproximadamente contemporânea da história áulica de Davi e da tradição do Segundo Relato. Rudolph (*op. cit.*, 29) oferece uma margem mais ampla, 1000-700, mas antes se inclina para o século VIII. Humbert relaciona essa obra com a reforma deuteronomista e a situa em fins do século VII. (WOOD G. Rut, Lamentaciones. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. *Op. cit.*, p. 683.)

¹¹¹ Cf. GALLARES, J.A. *Imagens da fé: Espiritualidade de mulheres no Antigo Testamento na perspectiva do terceiro Mundo*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 104. Ver também NAVARRO, M.; BERNABÉ, C. *Op. cit.*, p. 64. Ver ainda: WOOD G.. *Op. cit.*, p. 683.

¹¹² SCHWANTES, M.. *Op. cit.*, p. 40.

¹¹³ Cf. GALLARES, J. A. *Op. cit.*, p. 109.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.103.

Vale ressaltar que no caso de Rute, havia a possibilidade de que ela voltasse à casa de sua mãe, como decidiu Orfa. (Rt 1, 14). No entanto, o que o texto ressalta é a solidariedade de Rute para com Noemi e sua profissão de fé em Yahweh (Rt 1, 16). Além de não ter direito à propriedade e da condição de viúva, Rute decide viver como estrangeira em Belém de Judá. Necessário é frisar que Noemi não promete coisa alguma a Rute, diante de sua decisão de acompanhá-la. Somente quando elas chegam a Belém, no começo da colheita da cevada, é que começa o desfecho da história. Rute toma a iniciativa de respigar detrás dos segadores, num lugar em que casualmente é o campo de Booz, o segundo parente mais próximo de Noemi. O que é determinante na figura de Rute é sua tenacidade, seu esforço por conseguir o próprio sustento (Rt 2,7) Rute não fica esperando os fatos acontecerem; antes, faz com que eles aconteçam. Booz dela se compadece depois de saber que ela preferiu deixar pai e mãe, renunciar à sua terra natal para vir morar no povo de Noemi, esposa de seu irmão. Ao ser favorecida na casa de Booz, Noemi informa a Rute que Booz é um dos parentes que têm direito de resgate¹¹⁵ sobre elas. Deve ser enfatizado que quando no capítulo 3 Rute obedece a sugestão de sua sogra de deitar-se com Booz, para sutilmente, induzi-lo a desposá-la, não está pensando somente no resgate. Na verdade, está assegurando a perpetuidade da família de Noemi, e por extensão, da casa de Israel, da casa de Davi. Não deixa de ser estranho que a casa de Israel siga sua genealogia a partir da piedade e firmeza de uma estrangeira, uma vez que o moabita era excluído do culto a Iahweh (Dt 23,4).

É irônico que a figura de Booz, que significa “o potente” não lidera nada, não impõe, não propõe, nem projeta. Ele apenas executa as sugestões dadas pelas viúvas. Ele só se torna potente, no sentido social e sexual, quando Rute der um filho a Noemi, posto que ela é sua representante. Ou seja, a potência de Booz pertence depende de uma estrangeira. O que o faz agir assim? O texto deixa claro que ele assim procede em função do que fizera Rute para com sua sogra. Foi o compromisso

¹¹⁵ Literalmente, “é um dos nossos *go’elim* (Cf. Nm 35, 19s). “Aqui o dever do parente mais próximo, o *go’el*, de Elimelec ou de Maalon, reúne dois costumes diferentes: 1º. O dever que cabia ao *go’el* (...) era o de evitar a alienação do patrimônio; ele deve, portanto, resgatar o campo de Rute (4,4); 2º. o costume do levirato (Dt 25, 5-10+), que prescreve que a viúva seja desposada pelo irmão ou parente próximo do marido, e lhe suscite assim uma posteridade.” (BIBLIA DE JERUSALÉM, 1981, p. 286, nota q)

concreto de solidariedade com Noemi que levou Booz no final da história a ser o *Go'el*, o libertador, e dar um desfecho feliz para a situação vivenciada pelas viúvas.

A história vai mostrando que a potência de Booz era pura aparência que esconde suas inseguranças mais profundas e somente na medida em que isso se revela ele vai adquirindo a verdadeira potência. São, de novo, as mulheres que vão desvelando e conscientizando.¹¹⁶

Rute, diferentemente da atitude meramente humana (como foi o caso da outra nora de Noemi, quando decidiu voltar-se para sua gente), ela, Rute, vai além da humana apreciação do correto e do seguro. Ela possui o mesmo espírito de Abraão, que por sua fé inverteu o curso trágico da história humana. Como afirma Wood, “o compromisso desinteressado de Rute com Noemi faz com que a história, tenebrosa até o momento, seja invadida por um tênue raio de esperança.”¹¹⁷

Seria conveniente relevar também a questão da identidade de Rute.¹¹⁸ Isso é particularmente relevante numa sociedade como Israel onde a identidade é expressa pelo nome próprio. Nome próprio que pode até mesmo a decidir a própria história. A história de Israel está edificada sobre nomes próprios carregados de história, e não a partir da sucessão dos fatos exteriores.

Primeiro ela é diante de si mesma e dos demais somente uma *estrangeira* (2,10). Logo se atreve a chamar-se *serva* (2,13) e mais adiante com outra palavra que a aproxima mais ao *status* da concubina *'amah* (3,9). E os outros também vão nomeando-a numa ascensão progressiva de seu *status* e de sua identidade: primeiro é a *moabita, e nora de Noemi*, aos olhos de Booz é a *jovem* (de quem?... 2,5), *minha filha* (2,8), *uma mulher virtuosa* (3, 11) e no final é a *mulher que entra na tua casa* (4,11) comparada às mães de Israel.¹¹⁹

Por detrás dessa identidade pulverizada, o que mais importa para Rute é o espírito, o amor a Israel e a Iahweh por meio de Noemi. Pouco lhe interessa o fato de ser estrangeira ou como funcionam as leis judaicas. De fato, Rute só pode ser compreendida se situada ao lado de Raquel e Lia. Ela reúne tanto a beleza de Raquel quanto a fecundidade de Lia.¹²⁰ O casamento de Rute com Booz (Rt 4, 13) e o

¹¹⁶ NAVARRO, M.; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 62.

¹¹⁷ WOOD, J. Op. cit., p. 688.

¹¹⁸ Cf. GALLARES, J. Op. cit., p. 104.

¹¹⁹ NAVARRO, M.; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 64.

¹²⁰ Ibid., p. 61

nascimento do filho Obed (Rt 4, 13-17) levam a pensar que no plano da Salvação Yahweh também dele faz participar os estrangeiros. Desta vez, não intervém em Noemi como fizera com Sara, tornando-a fecunda em idade avançada. O importante não é a linhagem sangüínea, mas o afeto e a solidariedade que essas mulheres têm uma para com a outra, sendo a fé em Yahweh uma decorrência. Rute não acredita num Deus abstrato, dogmático. Para ela é fundamental compadecer-se de pessoas que partilham dos mesmos sofrimentos que ela: não importa onde terá de ir, com qual povo conviver, que Deus deverá adorar. (Rt 1, 16). Rute é um dos poucos textos bíblicos em que as mulheres aparecem vinculadas e em solidariedade entre si com um forte vínculo afetivo. Ele é enfim,

Um dos poucos livros bíblicos nos quais a relação entre mulheres constitui caminho de entrada à raça, à promessa e ao destino do povo. (...) O livro fica marcado por uma profunda ironia: aí onde a aliança entre mulheres, o amor que as une, parece o fracasso do típico do sistema patriarcal israelita, o casamento e a maternidade de suas mulheres, Deus inicia uma história de fecundidade que se escreve à margem da história de amor e lealdade dessas mulheres.¹²¹

Rute, a estrangeira, é modelo de fidelidade para Israel. É exemplo de solidariedade entre as mulheres que padecem as condições mais difíceis da vida social e religiosa. Ela é uma figura de inspiração para as mulheres teólogas e sua rede de solidariedade e companheirismo, experiência essa típica da teologia feita por mulheres e que muitas vezes questiona sobremaneira as representações patriarcais e as práticas verticalizadas predominantes na vida social e eclesial.

¹²¹ NAVARRO, M.; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 62.

4

As Mulheres no Novo Testamento

Uma das contribuições significativas para compreender a mulher no NT é o livro de Elisabeth S. Fiorenza, intitulado *In memory of her*, traduzido para o português como *As origens cristãs a partir da mulher, uma nova hermenêutica*.¹²² Nesse livro, a mulher é situada como partícipe da missão deixada por Cristo, atuando como sujeito histórico e missionário. Para que a mensagem do evangelho seja libertadora para a mulher é necessário que as histórias das mulheres sejam compreendidas teologicamente. Desprende-se que a Bíblia é muito mais do que a coleção histórica de escritos ou de fonte de inspiração para a teologia; acima de tudo, é boa nova para motivar o compromisso das mulheres nos dias atuais.

Enquanto as histórias e a história de muitas mulheres dos primórdios do cristianismo primitivo não forem concebidas teologicamente como partes integrantes da proclamação do evangelho, continuarão a serem opressivos para as mulheres os textos bíblicos e as tradições formuladas e codificadas por varões. (...) Uma reconstrução feminista da história cristã primitiva tem não apenas objetivo teórico, mas também prático. (...) Busca não só minar a legitimação das estruturas religiosas patriarcais, mas também potencializar as mulheres em sua luta contra estruturas opressoras.¹²³

Visa-se empreender uma reflexão que possa reconstruir a história de mulheres e das contribuições das mesmas nos primórdios do cristianismo. Busca assim tomar distância de uma apologética feminista, muito comum quando se trata de outras abordagens feministas da Bíblia.¹²⁴ Além de reconstituir a história do cristianismo primitivo às mulheres, busca-se restituir a importância da mulher na história cristã primitiva.¹²⁵ Em suas análises são utilizados conceitos heurísticos feministas¹²⁶ para

¹²² FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*. Uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

¹²³ *Ibid.*, p. 11.

¹²⁴ Considera Fiorenza que uma hermenêutica histórica feminista, além de buscar a mudança de um paradigma androcêntrico para um paradigma feminista de construção e mudança da realidade, deve também discutir os *modelos teóricos da hermenêutica bíblica* e suas implicações para o paradigma cultural feminista. Cf. FIORENZA, E. S. *Op. cit.*, p. 26-28.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹²⁶ De acordo com Fiorenza, os conceitos heurísticos feministas são modelos de construções teóricas imaginativas que nos ajudam a compreender o mundo e a realidade, tendo como função fazer a correlação de um conjunto de observações e a seleção simbólica e acentuação de determinados

desocultar as mulheres dessa história.¹²⁷ Seria a melhor forma de propor uma história da salvação para todos. O Novo Testamento é o lugar privilegiado e suficiente para tal reconstituição histórica porque as “mulheres são seguidoras de Jesus e membros líderes das comunidades cristãs primitivas”.¹²⁸

Diferentemente dos estudos acadêmicos tradicionais sobre o Novo Testamento, geralmente marcados pela mentalidade androcêntrica, as pesquisas da teologia feminista utilizam como categoria de interpretação a atuação das mulheres, de modo que a compreensão do ser humano e de Deus seja abrangente e inclusiva, sem distinção de sexo, de posição social ou etnia.

Uma reconstrução *humana* da história cristã primitiva teria como condição a passagem da interpretação androcêntrica do mundo em direção de uma interpretação feminista. Para Fiorenza, Jesus e seu movimento alimentavam essa perspectiva inclusiva entre as pessoas. Isso já era o sinal da presença do reinado de Deus entre eles, ainda que alimentassem a esperança escatológica comum entre os demais grupos da Palestina greco-romana de que Deus interviria junto ao povo eleito de Israel.¹²⁹ Ainda que tal movimento não rejeitasse totalmente os símbolos da eleição de Israel tais como o templo e a *Torah*, o fato é que alteram sua interpretação, quando acentuam o próprio povo como “lugar do poder e da presença de Deus”.¹³⁰ Essa realidade do reinado (*basiléia*) de Deus é antes completude do que propriamente santidade.

Por sua vez,

a salvação da *basiléia* de Deus está presente e experimentalmente atingível sempre que Jesus expulsa demônios (Lc 11,20), cura os doentes e os ritualmente impuros, conta histórias sobre os perdidos que são encontrados, dos não-convidados que são convidados, ou dos últimos que são os primeiros. O poder da *basiléia* de Deus está

aspectos da realidade. Exemplos de tais conceitos seriam, por exemplo, os termos feminilidade, mulher, androcentrismo e patriarcado. (Cf. FIORENZA, E. S. Op. cit., p. 26).

¹²⁷ Ibid., p. 13.

¹²⁸ Ibid., p. 17.

¹²⁹ Ibid., p. 151.

¹³⁰ Ibid., p. 152.

realizado na comunidade da mesa de Jesus com os pobres, os pecadores, os cobradores de taxas e as prostitutas.¹³¹

Pela práxis de Jesus, a mediação do futuro de Deus ocorre nas estruturas de seu próprio tempo e entre seu próprio povo. Futuro este extensivo a todos. Mulheres, varões, prostitutas e fariseus dele participam. Além disso, as imagens utilizadas por Jesus em suas parábolas, muitas vezes procedem do imaginário das mulheres, o que demonstra claramente a tensão causada pelo movimento de Jesus na cultura patriarcal dominante.¹³²

No entanto, é muito difícil afirmar que no Novo Testamento as mulheres se entendam como um grupo unitário, com uma luta comum. Ainda que uma consciência profética se forme a partir da situação e marginalização das mulheres, elas estão situadas entre outros grupos de marginalizados ou excluídos.

O Novo Testamento contém uma renovação e radicalização da consciência profética, agora aplicada a grupos marginalizados num contexto universal, não-tribal. Conseqüentemente, torna-se possível reconhecer como libertados por Deus grupos sociais despercebidos no profetismo do Antigo Testamento. Classe, etnia e sexo são agora destacados especificamente como as divisões superadas pela redenção em Cristo.

Nas histórias do Novo Testamento, reconhece-se o sexo como uma opressão adicional dentro das classes e grupos étnicos oprimidos. As mulheres, as duplamente oprimidas dentro dos grupos marginalizados, manifestam a ação iconoclástica e libertadora de Deus ao fazer 'dos últimos primeiros e dos primeiros, últimos'. Nem todas as mulheres são duplamente oprimidas; há também, rainhas e mulheres ricas. Mas a experiência de opressão das mulheres começou a tornar-se visível e ser abordada pela consciência profética (muito provavelmente por causa da participação de mulheres no movimento cristão primitivo).¹³³

4.1

As Mulheres e a Religião Judaica

¹³¹ Ibid., p. 152

¹³² FIORENZA, E. S. Op. cit., p. 153.

¹³³ RUETHER, R. R. Op. cit., p. 59.

A discriminação da mulher na época do NT tem um forte componente cultural, como quaisquer outras modalidades de discriminações. Ela está relacionada não somente ao ser da mulher, mas também ao seu espaço na vida social e religiosa na história do povo judeu.

Conforme indica J. Jeremias, no livro *Jerusalém no tempo de Jesus* (1983)¹³⁴, a situação social da mulher na cultura judaica apresenta matizes diferentes. O rigor da vida retirada da esfera pública estava reservado às mulheres de classe alta e concentrado nas grandes cidades. A mulher da cidade de Jerusalém pertencente à casa dos notáveis não participa da vida pública, limitando-se às atividades domésticas. Ela mantinha o rosto oculto, deveria passar despercebida em público e preferia-se que ela não saísse de casa. As moças geralmente ficavam confinadas nos quartos e as mulheres casadas poderiam ir sozinhas somente até o pátio da casa. Contudo, nas cortes governamentais, o costume não era muito levado em conta. Podemos lembrar de Salomé dançando diante dos visitantes de Herodes Antipas (MC 6, 22) ou da rainha Alexandra que governou durante nove anos, entre 76-67 a.C.¹³⁵ Também havia exceções até mesmo entre as famílias mais tradicionais, como no Dia das expiações quando eram realizadas danças nos vinhedos próximos de Jerusalém e as jovens das melhores famílias exibiam-se para os rapazes. Convém ressaltar que entre os setores mais populares não havia esse rigor em função da situação econômica. As mulheres ajudavam a seus maridos no comércio e na noite da festa das Tendias, havia muita descontração entre ambos os sexos. O rigor também era menor se a mulher vivesse no campo. Ali as relações eram mais livres. A mulher poderia ir à fonte, dedicar-se ao trabalho agrícola com o marido e os filhos, vender azeitonas à porta da casa, servir à mesa etc.¹³⁶ Geralmente, ela não cobria a cabeça. Mesmo assim um homem não poderia conversar com uma mulher estranha.

¹³⁴ JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*. Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1993, p. 473 ss. Ver também, FIORENZA, E.S. Op. cit., p. 133-149. Esta autora está mais preocupada em mostrar a mulher nos movimentos judaicos de renovação da época, constatando que “com respeito ao papel que as mulheres tinham nestes diversos grupos e movimentos da época, não se encontra informações diretas”. Cf. p. 143.

¹³⁵ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 476.

¹³⁶ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 477.

Em que pese os matizes mencionados, a regra era a exclusão da mulher da vida pública. Uma das justificações para essa não participação era o fato de não ser circuncidada. Ocorre que a restrição da circuncisão ao sexo masculino já era representada na sociedade patriarcal judaica como “sinal de justiça da fé mosaica”¹³⁷, se levarmos em conta que alguns povos antigos conheceram a circuncisão feminina do clitóris. Por não ser circuncidada e não participar da vida pública a mulher, oficialmente, não fazia parte das estatísticas do povo. É o que comprova a conhecida expressão “sem contar as mulheres e crianças” (Ex 12,37; Mt 14,21 e 15,18).

Do ponto de vista religioso, a mulher padecia de situação desigual em relação ao homem. De um lado, ela estava submetida às proibições da *Torah* e ao rigor da legislação civil e penal, incluindo a pena de morte. De outro, ela estava excluída de deveres religiosos que implicava também a exclusão de direitos. Vejamos alguns exemplos. Quanto aos deveres, não precisava rezar três vezes ao dia, como todo judeu homem; não necessitava participar das festas em Jerusalém. Não faz parte de seu dever religioso, por exemplo, peregrinar a Jerusalém por ocasião das festas da Páscoa, de Pentecostes e das Tendas.¹³⁸ Quanto aos direitos, era-lhe tolhida sua presença na Sinagoga entre os homens; ela deveria ficar num lugar separado e escondido, sendo que não poderia freqüentar o lugar sagrado durante o período menstrual e imediatamente depois do nascimento de um filho: quarenta dias se fosse menino e oitenta dias, se menina. Além disso, a condição para dar início a uma cerimônia religiosa era a presença de pelo menos dez homens judeus, ainda que houvesse uma assembléia de mulheres numerosa. As mulheres comparecem na Sinagoga somente para escutar. Era-lhes vedado o ensinamento de Lei. Às filhas, não constituía obrigação alguma ensinar a lei¹³⁹; “aquele que ensina a Lei à sua filha, ensina-lhe a

¹³⁷ TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990, p. 68.

¹³⁸ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 490.

¹³⁹ Quanto à instrução da Lei, parece haver um tratamento diferente entre o direito antigo e novo direito dos tempos de Jesus. Ao que tudo indica, no tempo de Jesus o direito é mais estreito para as mulheres. Havia escolas unicamente para os meninos e vedadas às meninas. Quanto às obrigações religiosas, é indiscutível, que em época muito antiga, tinha-se chamado mulheres para ler a Tora; tal costume, porém, desaparece na época tanaítica. (Cf. JEREMIAS, J. Op. cit., p. 490-492). “Em casa, à mesa, não pronunciavam a bênção e não tinham o direito de prestar testemunho, pois, consideravam-nas mentirosas” (Ibid., p. 492).

devassidão [ela fará mau uso do que aprendeu]”.¹⁴⁰ Alguns mestres radicalizavam, julgando preferível queimar a Torah (Lei) do que ensiná-la às mulheres.¹⁴¹ Assim, sua situação na legislação religiosa equiparava-se aos escravos pagãos e aos filhos menores. “Como o escravo não-judeu e o filho menor, a mulher conta com um homem superior a ela, como senhor; tal fato limita igualmente sua liberdade no serviço divino. Por esse motivo, do ponto de vista religioso, acha-se inferior ao homem”.¹⁴²

A mulher personificava ainda entre os judeus a figura de Eva, com os atributos da fragilidade, da sedução e da responsabilidade quase exclusiva pela introdução do pecado na humanidade.

Temos a impressão de que o judaísmo do tempo de Jesus também alimentava pouca consideração para com a mulher; situação comum no Oriente, onde ela é valorizada antes de tudo pela sua fecundidade e vê-se afastada tanto quanto possível do mundo exterior, submissa ao poder do pai ou do marido, e onde, do ponto de vista religioso, não é igual ao homem.¹⁴³

Diante desses detalhes relativos à situação concreta da mulher na época de Jesus é possível identificar a sua Boa-nova. Esta possibilita destravar as potencialidades abafadas nas mulheres pela milenar opressão no aspecto religioso. Tal novidade pode ser constatada em três momentos distintos de Jesus: nascimento, missão e ressurreição.

Pelo nascimento de Jesus, Deus se humaniza para divinizar a humanidade desumanizada pelo pecado. Deus se comunica com os seres humanos por intermédio de mulheres. Elas também são reveladoras e cumpridoras da promessa.

Durante a missão de Jesus, às mulheres é permitido segui-lo como “diaconisas e discípulas” (Mt 27,55s). Elas fazem parte da assembléia convocada por Jesus e participam junto com os homens numa missão conjunta. Os horizontes da mulher se

¹⁴⁰ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 490.

¹⁴¹ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 490, nota 128. Essa afirmação, datada do ano 190 d.C., foi feita por um defensor da antiga tradição, chamado R. Eliezer.

¹⁴² JEREMIAS, J. Op. cit., p. 493.

¹⁴³ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 493.

abrem, transcendendo os afazeres domésticos. É o que comprovam algumas passagens bíblicas, como por exemplo:

Achavam-se ali também umas mulheres, observando de longe, entre as quais Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago, o Menor, e de José, e Salomé, que o tinham seguido e o haviam assistido, quando ele estava na Galiléia; e muitas outras que haviam subido juntamente com ele a Jerusalém. (Mc 15, 40-41)

Os 'Doze' estavam com Ele, como também algumas mulheres. (Lc 8, 2a)

Estando Jesus em viagem, entrou numa aldeia, onde uma mulher, chamada Marta, o recebeu em sua casa. Tinha ela uma irmã por nome Maria, que se assentou aos pés do Senhor para ouvi-lo falar. Marta, toda preocupada na lida da casa, veio a Jesus e disse: Senhor, não te importas que minha irmã me deixe só a servir? Dize-lhe que me ajude. Respondeu-lhe o Senhor: Marta, Marta, andas muito inquieta e te preocupas com muitas coisas; no entanto, uma só coisa é necessária; Maria escolheu a boa parte, que lhe não será tirada. (Lc 10, 38-42)

Particularmente essa última citação, mostra até que ponto as palavras de Jesus questionam os costumes da época. Maria escolheu a melhor parte porque não se prendeu à condição a ela relegada, preferindo sentar-se aos pés do mestre para ouvir sua palavra, o que na época era considerado proibido às mulheres.

Eis os nomes de algumas delas: Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago Menor e de José, Marta e Maria. Diz o texto bíblico que elas o "seguiram" e o "serviram". Tais verbos são tecnicamente utilizados para designar o discipulado. Ao contrário do Antigo Testamento a partir do qual as verdades divinas eram reveladas aos profetas homens, Jesus comunica sua filiação divina, sua messianidade e Ressurreição para as mulheres e por intermédio delas. À samaritana, desprezada por ser mulher, estrangeira, e impura, de má conduta, Jesus se revela como Messias. (Jo 4, 29b-30. 39) À Madalena, ele designa a missão de anunciar aos discípulos sua Ressurreição. Lembremos aqui que na Lei judaica, a mulher não é aceita como testemunha.¹⁴⁴ Sem se constringer com o contexto sócio-cultural, Jesus valorizou o testemunho de mulheres, mesmo nesse momento decisivo da história da salvação.

No aspecto religioso, as palavras e atitudes de Jesus denotam a superação do culto androcêntrico exclusivista. Basta lembrarmos a frase: "os verdadeiros adoradores adorarão em espírito e verdade" (Jo 4,23); não mais, segundo os judeus

¹⁴⁴ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 494.

em Jerusalém (obrigação dos homens); "onde dois ou mais estiverem reunidos em meu nome eu estarei no meio deles (Mt 18,20). Significa que agora é dispensável esperar um grupo de dez homens para poder evocar Deus e prestar-lhe culto. Deus está onde há o reconhecimento de sua presença, ao qual às mulheres são muito mais sensíveis. O rito de iniciação não se ligará mais ao órgão da masculinidade através da circuncisão, mas ao desejo, à vontade, à fé através do batismo. "Ide e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo"(Mt 28,19).

Outra questão a ser considerada em relação ao aspecto religioso é o sujeito do culto. Tratava-se sempre de uma função masculina, como contraposta do levitismo diante dos cananeus, que cultuavam as deusas da fertilidade. Em tais cultos, a mulher era ao mesmo tempo sujeito e objeto. Nos Evangelhos inexistem quaisquer situações explícitas nas quais Jesus esteja preocupado com isso. Se Jesus é o Deus que caminha com o seu povo e faz história, a concreção de tal história é simétrica. O envolvimento de Jesus Cristo com homens e mulheres, não exclui uns ou outros.

Têm-se usado na Igreja cristã alguns argumentos bíblicos para justificar a unilateralidade a respeito do sacerdócio do homem. Os dois mais usados: 1) o fato de Jesus ter nascido homem e 2) não ter escolhido mulheres para fazer parte do grupo dos doze.¹⁴⁵

Quanto ao primeiro aspecto - Jesus nascido homem - evoca-se uma fidelidade histórica ao aspecto contingente da identidade sexual para justificar o privilégio do sacerdócio do homem. Se esse argumento valesse, outros deveriam valer: por que os sacerdotes não falam em aramaico em fidelidade à língua falada por Jesus? Ou por que os sacerdotes não são galileus como Jesus o foi? Biblicamente, esse argumento não é justificável porquanto é redutível à contingência histórica.

O segundo aspecto - Jesus escolhe somente homens para compor o grupo - não pode ser descontextualizado. No tempo de Jesus as mulheres nem podiam conhecer a Lei. Como iriam, pois, explicá-la? Nem podiam aparecer em público e entrar, com plenos direitos, na Sinagoga. Como poderiam então exercer uma função

¹⁴⁵ Sobre as discussões em torno do sacerdócio da mulher, Cf. GIBELLINI, R. Op. cit., p. 110-113.

religiosa? Vale lembrar que nem seu testemunho era considerado autêntico, ele era destituído de qualificação jurídica. Aqui se trata da posição religiosa e social da mulher. Por isso, aqueles que poderiam representar Jesus eram somente os homens.¹⁴⁶ Não se pode esquecer ainda que os Evangelhos foram escritos por homens e que as interpretações ulteriores também foram feitas por eles. Portanto, não deixam de representar uma perspectiva dos acontecimentos. Tratar-se-ia, no caso do sacerdócio exclusivamente do homem, mais de uma justificação fundamentada nos costumes e na tradição eclesial do que propriamente de um conteúdo bíblicamente definido.

Em que pese a importância da questão, pensamos que ela é insuficiente para abordar a situação da mulher na Bíblia. Importa mais o fato de que Jesus instituiu um “discipulado de iguais”¹⁴⁷, convocando sem distinção discípulos e discípulas. O discipulado precede em importância o acesso ou não aos ministérios ordenados. As funções profética, real e sacerdotal já são conferidas no Batismo.

4.2

As mulheres e Jesus

O relacionamento de Jesus com as mulheres vai além dos costumes de sua época. Ele rompe os muitos tabus existentes, a ponto de escandalizar seus primeiros discípulos.¹⁴⁸ Não faz qualquer discurso explícito a respeito da libertação da mulher. Todavia, desde seu nascimento, o Jesus histórico transcende a cultura. Encarna-se, faz história para transformá-la. O objetivo de sua missão, que é trazer o Reino de Deus¹⁴⁹, implica no resgate do Paraíso Perdido, quando homem e mulher tinham uma missão conjunta. Nesse aspecto, Jesus desconcertou os hábitos da sociedade judaica.

¹⁴⁶ BOFF, L. O sacerdócio da mulher, In: *Convergência*, n. 71/72, ano VII, p. 670.

¹⁴⁷ Essa é a perspectiva sustentada por FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais: Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

¹⁴⁸ VELASCO C. N. Op. cit., p. 97.

¹⁴⁹ “O movimento de Jesus entende a atividade e missão de Jesus como a de um profeta e filho da sabedoria enviado para anunciar que Deus é o Deus dos pobres e dos que carregam fardos pesados, dos marginalizados e dos que sofrem injustiça. Como filho da Sofia, ele se posta numa longa linha e sucessão de profetas enviados para reunir os filhos de Israel para a graciosa Sofia-Deus. A execução de Jesus, como a de João, resulta de sua missão e engajamento como profeta e emissário de Sofia-Deus

Para os cristãos, a prática histórica de Jesus é chave de leitura e interpretação da Escritura e da Vida. Jesus revoluciona os costumes legalistas e a ética moralizante vigentes na época, denunciando normas e leis discriminatórias em relação às mulheres e aos homens. Trata-se de prática histórica humanizadora. O princípio libertário e libertador nas relações entre homem e mulher é a referência hermenêutica que permanece como semente e critério de avaliação crítica. Enfim, para uma efetiva libertação da mulher e do homem a partir dos desafios das relações de gênero, um longo caminho pelas mediações histórico-culturais-religiosas precisa ser percorrido.

150

4.3

As mulheres e a lei

Se os homens estabelecem leis para diferenciar posições superiores e inferiores, Jesus faz aflorar o "natural", o "ser". Devolve a vista ao cego, faz andar o paraplégico, cura a mulher que sofria um fluxo de sangue. A lei dos homens enuncia direitos e deveres unilaterais; direitos são para os homens e deveres para as mulheres; é laxa para os homens e rígida para as mulheres. Jesus trata da simetria dos direitos e deveres e define uma responsabilidade comum.

Na Lei mosaica que vigora nos tempos de Jesus, a mulher é enumerada entre as propriedades do homem: “Não cobiçarás a casa do teu próximo, não desejarás a sua mulher, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo” (Ex 20, 17). Pelo casamento, a mulher passava da autoridade do pai para a do marido (1 Sam 18,17. 19. 27). À mulher casada e à prometida em casamento, a fidelidade ao marido era obrigatoriedade total, ao passo que para o homem não; ele só era culpado quando

que mantém aberto um futuro para os pobres e marginalizados e oferece a bondade graciosa de Deus a todos os filhos de Israel sem exceção. A Sofia-Deus de Jesus não precisa de expiação e sacrifícios. A morte de Jesus não foi querida por Deus, mas é resultado de sua práxis inclusiva de todos como profeta da *Sofia*. Essa compreensão do sofrimento e da paixão de Jesus em termos de sofialogia profética acha-se expressa no difícil dito que integra as tradições da sabedoria e da *Basiléia* do movimento de Jesus”. (...). (FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit., p.169).

¹⁵⁰ WEILER, L. Op. cit., p. 235-236.

rompia um noivado ou casamento alheio (Dt 22, 22-24). À mulher não era permitido divorciar-se. Esse direito era somente do homem, sendo que as causas são as mais insignificantes, como a situação na qual a mulher não mais encontrava graças aos seus olhos, quando a comida que ela fazia não lhe agradava, ou a partir do momento em que ele se interessava por outra mais jovem, ou porque viu na sua mulher algo inconveniente.¹⁵¹ Quando o homem não tinha condições ou não queria pagar a quantia estipulada no contrato do casamento para o caso de divórcio, simplesmente se casava com outras mulheres, isentando sua primeira mulher de opor-se a essa escolha. Vejamos uma passagem antológica na qual é tratada a questão do divórcio.

Quando um homem tiver tomado uma mulher e consumado o matrimônio, mas este logo depois não encontra mais graça a seus olhos, porque viu nela algo de inconveniente, ele lhe escreverá então um ato de divórcio e a entregará, deixando-a sair de sua casa em liberdade. Tendo saído de sua casa, se ela começa a pertencer a um outro, e se também este a repudia, e lhe escreve e entrega em mãos uma ata de divórcio, e a deixa ir de sua casa em liberdade (ou se outro homem que a tinha desposado vem a morrer), o primeiro marido que a tinha repudiado não poderá retomá-la como esposa, após ela ter-se tornado impura: isso lhe seria um ato abominável diante de Iahweh. E Tu não deverias fazer pecar a terra que Iahweh teu Deus te dará como herança. (Dt 24, 1-4).

A posição de Jesus em relação ao divórcio implicou numa defesa da situação da mulher não contemplada até então (Mc 10).

Alguns fariseus aproximaram-se dele e, pra pô-lo à prova, perguntaram-lhe se é lícito a um marido repudiar a sua mulher. Ele respondeu: “Que vos ordenou Moisés?” Eles disseram: “Moisés permitiu *escrever* carta de divórcio e depois repudiar.” Jesus, então, lhes disse: “Por causa da dureza dos vossos corações ele escreveu para vós esse mandamento. Mas desde o princípio da criação *ele os fez homem e mulher. Por isso o homem deixará o seu pai e a sua mãe, e os dois serão uma só carne. De modo que já não são dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus uniu o homem não separe*”. E em casa, os discípulos voltaram a interrogá-lo sobre esse ponto. Ele lhes disse: “Todo aquele que repudiar a sua mulher e desposar outra, comete adultério contra a primeira; e se essa repudiar o seu marido e desposar outro, comete adultério.” (Mc 10, 2-12)

¹⁵¹ “A mulher que saía de casa sem ter a cabeça coberta, quer dizer, sem o véu que ocultava o rosto, faltava de tal modo aos bons costumes que o marido tinha o direito, até mais, tinha o dever de despedi-la sem ser obrigado a pagar a quantia que, no caso de divórcio, pertencia à esposa, em virtude do contrato matrimonial. (...) Aquela que conversasse com alguém na rua ou ficasse do lado de fora de sua casa podia ser repudiada sem receber o pagamento previsto no contrato de casamento.” (JEREMIAS, M. Op. cit., p. 474.

Nestes versículos finais, são enunciados os mesmos deveres para o homem e para a mulher num paralelismo bastante rigoroso, o que implica em considerar a mulher como parceira com os mesmos direitos. Jesus afirma que a raiz de toda dureza da Lei em relação à mulher estaria na rigidez do coração do homem. Este sofre de esclerocardia (esclerose do coração). Ora, no princípio não era assim. Jesus convida a rememorar a perspectiva original das relações homem-mulher. Deus dera ao homem uma companheira "semelhante" a ele. Ocorre que o homem dela tomou posse. Observa-se aqui a desconstrução do discurso que legitima o domínio do homem sobre a mulher. Jesus vem afirmar a necessidade da conversão do coração para que entre mulher e homem quaisquer sedimentações discriminatórias desapareçam. Segue-se que a condenação do divórcio por parte do marido, a quem bastava apresentar somente uma carta de repúdio, implicou numa revalorização jurídica e humana da situação precária da mulher.

E isso é particularmente relevante quando no texto supracitado é mencionada a questão do adultério. Afirma Jesus que “todo aquele que repudiar sua mulher e desposar uma outra, comete adultério contra a primeira” (Mc 10,11).

No judaísmo bíblico, religião que afirma ser a mulher propriedade do homem, a abrangência das situações de adultério é muito diferente em se tratando do homem ou da mulher, ainda que tanto para um quanto para outro a punição seja a morte. Para a mulher, as exigências são sempre maiores. As relações sexuais que não sejam com o próprio marido são sempre culpáveis, adúlteras. Para o homem, só ocorre situação de adultério quando toma a mulher ou noiva de outro, lesando assim seus direitos de propriedade. Mas a poligamia masculina e a relação do homem casado com prostitutas não configuram adultério.¹⁵²

Alguns textos do Evangelho de João apresentam Jesus num posicionamento radical em favor da igualdade, da participação e do reconhecimento da mulher. De acordo com Velasco, nos últimos anos tem-se reconhecido que na comunidade joanina as mulheres tiveram um papel relevante.¹⁵³ Lúcia Weiler, por sua vez, lembra que a comunidade joanina é formada pelos discípulos de João Batista (Jo 1, 35s), por samaritanos (Jo 4, 1-42), por gregos-helenistas (Jô 7, 35) e judeus expulsos

¹⁵² Cf. BLAQUIÈRE, G. *O privilégio de ser mulher*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 34-35; TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*. Op. cit., p. 69.

¹⁵³ VELASCO C. N. Op. cit., p. 99.

da Sinagoga (Jo 9).¹⁵⁴ Ressalta ainda que se trata de uma comunidade de periferia, sem poder, marginalizada e excluída. É uma comunidade de resistência, minoritária e perseguida. De onde ser seu líder anônimo, conhecido apenas como *discípulo amado*. Esse evangelho é, de fato, uma Boa-nova na medida em que se apresenta como resistência coletiva contra as perseguições vindas de fora. Essa resistência passa pelo recurso de animação e confirmação da identidade comunitária numa época sacudida pela fragmentação interna. É um evangelho permeado dos sinais mais significativos para a comunidade (e não milagres, como nos sinóticos) cuja finalidade é integrar fé e vida. Daí se explica o fato de as mulheres, marginalizadas em outros contextos bíblicos, se fazerem presentes exercendo uma liderança positiva.

Raymond E. Brown tem sustentado a idéia de que o importante papel que as mulheres desempenharam no discipulado e no testemunho apostólico prova que foram dirigentes nas comunidades joaninas. O ministério público de Jesus começa e termina com relatos sobre mulheres: Maria, a mãe de Jesus e Maria Madalena. Em várias ocasiões são estabelecidos paralelos dos relatos do discipulado de mulheres e de homens: à fé de Nicodemos corresponde a intuição da Samaritana; à confissão cristológica de Pedro corresponde de Marta. Os papéis das mulheres no quarto evangelho as situam como discípulas íntimas que Jesus amava.”¹⁵⁵

Passagens desse evangelho figuram como verdadeiras denúncias da marginalização, violência e opressão vividas pela mulher no tempo de Jesus e em todos os tempos. É o caso do Capítulo 8, que trata da mulher adúltera.¹⁵⁶ Velasco salienta que este relato não é periférico, sem importância; ele está situado no momento de celebração da festa das tendas¹⁵⁷, extremamente significativa entre os judeus.

Dirigiu-se Jesus para o monte das Oliveiras. Ao romper da manhã, voltou ao templo e todo o povo veio a ele. Assentou-se e começou a ensinar. Os escribas e os fariseus trouxeram-lhe uma mulher que fora apanhada em adultério. Puseram-na no meio da

¹⁵⁴ Cf. WEILER, L. Jesus e a Samaritana, *RIBLA*, n. 15, 1993, p. 100-102.

¹⁵⁵ THISTLEFHWAITE, S. B. Cada dois minutos: mulheres maltratadas e interpretação feminista. In: RUSSEL, L. M. *Interpretación de la Biblia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995, p. 121.

¹⁵⁶ De acordo com Thistlefhwate, este texto foi omitido em muitos manuscritos antigos, no entanto foi um acontecimento autêntico da vida de Jesus. Alguns intérpretes têm sustentado que esta perícopé não teria feito parte originariamente do Evangelho de João. Suspeita-se que isto se deve ao fato da extraordinária posição que as mulheres ocupam neste evangelho. (Cf. THISTLEFHWAITE, S. B. Op. cit., p. 122).

¹⁵⁷ A Festa das Tendas ao longo da história do povo de Israel foi tomando matizes diferentes, correspondente aos seus momentos históricos: inicialmente, festa das colheitas, sinal de plenitude e de abundância (Ex, 23,16; 34,22); depois estará vinculado ao contexto do deserto para, finalmente, se tornar a festa de Ações de Graças, que era celebrada em Jerusalém.

multidão e disseram a Jesus: Mestre, agora mesmo esta mulher foi apanhada em adultério. Moisés mandou-nos na lei que apedrejassemos tais mulheres. Que dizes tu a isso? Perguntavam-lhe isso, a fim de pô-lo à prova e poderem acusá-lo. Jesus, porém, se inclinou para frente e escrevia com o dedo na terra. Como eles insistiram, ergueu-se e disse-lhes: Quem de vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra. Inclinando-se novamente, escrevia na terra. A essas palavras, sentindo-se acusados pela sua própria consciência, eles se foram retirando um por um, até o último, a começar pelos mais idosos, de sorte que Jesus ficou sozinho, com a mulher diante dele. Então ele se ergueu e vendo ali apenas a mulher, perguntou-lhe: Mulher, onde estão os que te acusavam? Ninguém te condenou? Respondeu ela: Ninguém, Senhor. Disse-lhe então Jesus: Nem eu te condeno. Vai e não tornes a pecar. (Jo 8, 1-11)

Ao trazerem a mulher adúltera diante de Jesus, os homens propõem que seja aplicada a lei do apedrejamento. Jesus, porém, pensa diferente. Se aplicasse a lei literalmente - que para o adultério requeria apedrejamento - estaria compactuando com o poder do homem, reafirmando o controle do homem sobre a sexualidade da mulher. A frase: "Quem dentre vós que não tem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra!" Significa que tanto ela quanto os homens que condescendem com o adultério cometem pecado. Jesus praticamente desmonta toda a tradição e a lei judaicas sobre o adultério, historicamente desfavoráveis em relação à mulher. Os homens são condenados por sua dupla moral em assuntos sexuais, que no imaginário masculino perdura até hoje; e a mulher é convidada a trilhar um caminho diferente, a viver uma nova relação libertada.¹⁵⁸

Porém, o convite para uma vida diferente é precedido da aceitação por parte da pessoa.¹⁵⁹ O perdão pressupõe o arrependimento. Jesus não a condena nem a inocenta, mas propõe-na ser sujeito de sua própria história. "Vai, e de agora em diante não peques mais" sugere que doravante os homens jamais deveriam determinar o destino das mulheres.

4.4

Mulher, Estrangeira, Prostituta.

¹⁵⁸ Cf. VELASCO C. N. Op. cit., p. 103.

¹⁵⁹ Ibid., p. 99.

No Evangelho de São João, um dos textos clássicos para compreender a posição de Jesus a respeito das mulheres encontra-se no Capítulo 4, no encontro com a Samaritana.

A teologia feminista frequentemente destaca esse diálogo para demonstrar que Jesus vem romper as velhas estruturas, especialmente aquelas associadas à discriminação da mulher. Sua nova perspectiva consistirá no reconhecimento da dignidade da mulher, independentemente de sua condição desfavorável.

Os elementos presentes nessa passagem são fundamentais para postular que o Reino de Deus que Jesus vem anunciar é inclusivo e libertador (Cf. Lc 4, 16-19). A iniciativa de Jesus para começar este diálogo, no entender de Velasco, implica na extensão da missão de Jesus ao povo samaritano, por meio da mulher. Trata-se de um diálogo teológico, de uma revelação direta. Ela está consciente da vinda do Messias (Jo 4, 25) e Ele se auto-revela quando enuncia: “Esse Messias sou eu” (Jo 4, 26).¹⁶⁰

O texto de Jo 4, 1-41, apresenta Jesus voltando de uma missão na Judéia em direção à Galiléia. Os três dias necessários para dirigir-se de um lugar a outro implicava passar pela Samaria (Jo 4, 4), território no qual tanto judeus quanto galileus eram hostilizados.

Para a teologia feminista é importante ressaltar que quem aqui evangeliza é uma mulher estrangeira e, provavelmente prostituta (teve cinco maridos e convive com alguém que não é seu marido). No caso da discriminação ao estrangeiro, seja lembrado que para os judeus “os samaritanos eram considerados, desde o berço, como impuros em último grau. Era impossível qualquer casamento entre os judeus e samaritanos.”¹⁶¹ Em 2 Reis 17, é narrada a origem desse povo e seu sincretismo religioso. Do ponto de vista ritual, eram equiparados aos pagãos. Quanto à questão da prostituição, na verdade o que era mais condenável em Israel era a prostituição sagrada. Mas, as prostitutas não eram mulheres bem vistas já naquela época, embora fossem toleradas pela sociedade.¹⁶²

¹⁶⁰ Cf. VELASCO C. N. Op. cit., p. 109-10.

¹⁶¹ MORIN, E. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 82.

¹⁶² “As freqüentes e variadas citações do AT relativas à prostituição, desprovidas de uma avaliação moral explícita fazem pensar que aquele comércio não era considerado denegridor em Israel (cf. Js 2,1;

O encontro de Jesus com a samaritana versa, de algum modo, sobre o confronto das diferenças. Trata-se de aproximação que torna sensível a distância entre as pessoas em diferentes níveis: a inimizade entre as nações, cujos desacordos referem-se principalmente a Deus e a seus lugares de adoração; a diferença entre os sexos; a santidade de Cristo e a impureza da mulher. Aí é observável a superação de barreiras até então intransponíveis. “Ele, judeu, doutor, baralhando todos os rituais da época, fala com uma mulher samaritana”.¹⁶³

Como sustenta Hans Küng,

Jesus, além de não se preocupar com usos e costumes, tinha se tornado especialmente suspeito pelo séquito que o rodeava. Na sociedade daquele tempo as mulheres não contavam para nada; deviam inclusive evitar em público a companhia masculina. As fontes judaicas contemporâneas estão cheias de animosidade contra a mulher que, segundo Josefo, vale em todos os aspectos menos para homem. Até com a própria mulher, assim aconselhava-se, devia falar pouco, e absolutamente nada com a estranha.¹⁶⁴

Jesus transgride os usos correntes e ousa estabelecer um diálogo em público, sem a presença dos discípulos, com uma mulher, samaritana e pecadora.¹⁶⁵ E isso é admirado até mesmo pela própria samaritana porque nela já estava introjetado o quão desprezível era sua condição: “como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim, que sou samaritana?” Aqui estamos diante de uma situação muito comum na qual discriminado se discrimina não pelo que faz, mas pelo que é: ser uma samaritana. Naturaliza-se uma discriminação que é politicamente e historicamente construída pela sociedade patriarcal.

Velasco lembra que a teologia joanina aponta o testemunho como condição do discipulado, e que o título de discípulo é o maior que um seguidor de Jesus pode ter. Precisamente, no final dessa perícopie, o relato aponta para a categoria de discipulado da mulher. “E essa mulher converte-se em apóstola e dá a outros, testemunho de

Is 16,1; 2Rs 3, 16). A proibição do Levítico (19, 29) para não profanar a própria filha prostituindo-a pode sugerir certa generalização de um costume indigno. Somente aos sacerdotes se proíbe casar com tais mulheres (cf. Gn 43, 31) assim como com violadas e repudiadas (cf. Lv 21, 7)”. (TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*, Op. cit., p. 73).

¹⁶³ MORIN, E. Op. cit., p. 67.

¹⁶⁴ KÜNG, H. *Ser Cristiano*. Madrid: Cristiandad, 1977, *apud* VELASCO C. N. *Bíblia caminho para a libertação da mulher*, 1998, p. 97.

¹⁶⁵ Cf. VELASCO C. Op. cit., p. 108-09.

Jesus. (...) também ela tem uma prática de ruptura, porque anuncia aos samaritanos uma mensagem de salvação que vem dos judeus”.¹⁶⁶ Prática revolucionária, no entender de Weiler: “Uma mulher, marginalizada por ser mulher e por ser samaritana, torna-se evangelizadora dentro de sua própria cultura e a partir dela. Daí surge a suspeita hermenêutica da valorização do Evangelho, da Boa-nova de Jesus Cristo, já presente nas culturas.”¹⁶⁷ Fiorenza frisa igualmente que as mulheres têm um papel primário nos primórdios da comunidade cristã em Samaria; elas foram “determinantes para a extensão do movimento de Jesus a não-israelitas. Mulheres foram os primeiros não-judeus a se tornar membros do movimento de Jesus.”¹⁶⁸ É necessário relevar ainda que o importante é ser o evangelho anunciado não apenas por uma mulher, mas por uma estrangeira considerada impura para os judeus. Além disso, é revolucionária a inversão de sujeitos que ocorre na perícopa. A expressão: “Vinde e vede”, aparece nos lábios da Samaritana (Jo 4, 29) e não nos de Jesus (Jo 1, 39), como de costume. “Muitos samaritanos daquela cidade, no entanto, acreditaram nele por causa da palavra da mulher.” (Jo 4, 29b-30.39)

Podemos concluir que na passagem joanina a universalidade da mensagem de Jesus está orientada para a desconstrução de qualquer discriminação que pesa sobre a mulher. Liberta por Jesus, também ela é convocada a ser portadora e anunciadora da libertação.

4.5

Deus-Pai e os Pais deste mundo

Na família judaica, a mulher é propriedade do marido, com escassez de direitos e acúmulo de deveres, muitos deles voltados para a realização das atividades do lar.

Devia moer, cozinhar, lavar, amamentar os filhos, fazer a cama do marido e, para compensar sua manutenção, fiar e tecer lã (...); a mulher era obrigada a obedecer ao seu marido como seu senhor (...). As relações entre filhos e pais eram também

¹⁶⁶ VELASCO C. N. Op. cit., p. 110-11.

¹⁶⁷ WEILER, L. Jesus e a Samaritana. Op. cit., p.102-03

¹⁶⁸ FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit., p.173.

determinadas pela obediência que a mulher devia a seu marido; os filhos tinham que colocar o respeito ao pai acima do respeito à mãe.¹⁶⁹

Nos costumes judaicos, a mulher deveria romper com seus pais para viver com a família do marido, a fim de dar continuidade sociológica à família patriarcal ou clã. A família patriarcal preservava o poder do homem sobre a mulher. O próprio termo hebraico *bêt-ab*, (casa do pai)¹⁷⁰ designa a superioridade masculina. Na representação patriarcal, a finalidade exclusiva da família era a procriação. Esta seqüência da linhagem sanguínea garantia a sobrevivência de Israel, herdeiro da promessa do Messias. Por essa razão, todo nascimento, sobretudo se a criança fosse do sexo masculino, era tido como uma bênção. “É característica a alegria ao nascer um menino, enquanto o nascimento de uma menina é acompanhado de indiferença, até mesmo de tristeza.”¹⁷¹ Nessa perspectiva é que se torna possível entender melhor o choro das mulheres estéreis no Antigo Testamento. Acreditamos que Jesus rompe com essa representação patriarcal, ao fazer opção pela vida celibatária. Não ter filhos, voluntariamente ou não, era visto como uma maldição de Deus no AT; também morrer na cruz ou no madeiro, era algo próprio dos malditos. Se a procriação era uma maneira de projetar a eternidade no imaginário do pai de família, a morte e ressurreição de Jesus redefinem a concepção de eternidade, dissociando-a da necessidade da procriação.

Poder-se-ia dizer que tanto na linguagem do AT quanto na do NT há a idéia de que a obediência a Deus e o seguimento de Jesus respectivamente, implicam redefinir a importância da família de um modo geral, e o significado do Pai, da mãe, dos irmãos, de modo particular. Noutras palavras, seria possível encontrar na Bíblia a presença de uma linguagem religiosa antipatriarcal que faria face à presença visível da representação patriarcal no mesmo texto sagrado.

Ruether destaca que tanto no AT como no NT são invocadas “a soberania e a paternidade divinas para romper os laços da servidão sob reis e pais humanos”.¹⁷² Lembra que no Antigo Testamento, por exemplo, Abraão é adotado por Deus

¹⁶⁹ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 485.

¹⁷⁰ MACKENZIE, J. Op. cit., p. 337.

¹⁷¹ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 493.

¹⁷² RUETHER, R.R. Op. cit., p. 59.

somente quando rompe radicalmente os laços familiares ao deixar para trás o túmulo de seus ancestrais. Do mesmo modo, no Êxodo, o relacionamento de Deus com o povo implica o rompimento da obediência aos suseranos egípcios dominadores. Essa linguagem do AT se realiza no ensino de Jesus.

O movimento de Jesus, por exemplo, usa o vocábulo *Abba* para designar Deus. Tal denominação se refere à relação primária baseada no respeito, no amor, na confiança e na afeição. O termo era usado tanto pelo filho em relação ao pai, como de um adulto para com uma pessoa mais velha. Na boca de Jesus, tal termo implica a ruptura com as relações de dominação-dependência procedentes dos laços de parentesco ou da assimetria entre senhor e escravo. Assevera Fiorenza que “O dito de Jesus emprega o nome de ‘pai’ para Deus não como legitimação de estruturas existentes de poder patriarcal na sociedade e igreja, mas como subversão crítica de todas as estruturas de dominação.”¹⁷³

Segundo R. Ruether,

Para seguir Jesus deve-se ‘odiar’ (isto é, por de lado a lealdade) pai e mãe, irmãos e irmãs (Lucas 14, 26; Mateus 10, 37-38). A família patriarcal é substituída por uma nova comunidade de irmãos e irmãs (Mateus 12, 46-50; Marcos 3, 31-35; Lucas 8, 19-21). Esta nova comunidade é uma comunidade de pessoas iguais, não de senhor e escravos, pai e crianças. Mateus 23, 1-10 afirma que o relacionamento com Deus como *Abba* abole todas as relações pai-criança, senhor-escravo entre pessoas dentro da comunidade de Jesus: ‘você não devem chamar nenhum homem de pai, mestre ou Senhor.’ O relacionamento entre cristãos deve ser de serviço mútuo e não de senhorio e servidão.¹⁷⁴

Jesus diz “Já não os chamo servos (...), mas tenho-os chamado de amigos” (Jo 15.15.). Significa que os discípulos têm com Deus a mesma relação do tipo *Abba* que tem Jesus. Jesus os trata como iguais, pois se tornaram seus amigos. Seja observada a inversão da relação simbólica de paternidade e soberania divinas. “Porque Deus é nosso rei, não precisamos obedecer a reis humanos. Porque Deus é pai/mãe, somos libertadas da dependência da autoridade patriarcal.”¹⁷⁵ Ruether observa que essa idéia de obedecer mais a Deus do que aos homens tem sido fundamental para a

¹⁷³ FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit., p.187.

¹⁷⁴ RUETHER, R.R. Op. cit., p. 60.

¹⁷⁵ Ibid., p. 59-60.

linguagem religiosa de grupos dissidentes, desde o AT até a história do cristianismo. Ela é importante para instituir uma comunidade de iguais face às autoridades estabelecidas. Essa relação direta com Deus também foi invocada pelas mulheres diante da autoridade patriarcal.

O Chamado de Deus para que elas pregassem, ensinassem e formassem uma nova comunidade em que os dons das mulheres fossem plenamente efetivados anulou a autoridade patriarcal que lhes dizia que ficassem em casa como filhas ou esposas cumpridoras de seus deveres.¹⁷⁶

Em que pese a importância do termo *Abba* até aqui tratado, convém apontar sua ambigüidade. Isso ocorre porque quando o cristianismo torna-se parte do poder dominante, a idéia de Deus como pai e rei, pode legitimar a reabsorção das figuras patriarcais para denotar os pais e reis humanos. Desde o cristianismo do século III, os “padres ou pais da Igreja” reivindicam a paternidade e realeza divina para justificar seu próprio poder sobre o povo. Daí a dificuldade na insistência do termo *Abba* para designar um significado libertador e igualitário das relações humanas. Talvez fosse necessário prestar atenção a outros termos atribuíveis a Deus mais compatíveis com o discipulado igual por parte de mulheres e homens.

No nosso entender, em vez de substituir uma nomeação masculina por outra feminina para designar o divino, não muda muito o problema teológico fundamental que é o fato de que Deus é inefável. Quando nomeamos a Deus, entendemo-lo com nossas roupagens culturais, históricas e ideológicas. O “Eu sou o que Sou” da sarça ardente,¹⁷⁷ denota que o ‘Ser’ de Deus não muda em função das contingências culturais; que nenhuma linguagem humana pode esgotar a essência de Deus; que sua atribuição masculina é somente uma projeção cultural posterior.

Nada obsta que imaginemos e continuemos a chamar Deus de Pai ou de Sabedoria. A objeção refere-se ao uso de tais denominações para justificar poderes e estruturas humanas excludentes. Sabemos que a cultura religiosa está permeada de elementos patriarcais com sua linguagem de sustentação. Por isso, a teologia feminista insiste na proposição de uma linguagem inclusiva para abolir

¹⁷⁶ Ibid., p. 60.

¹⁷⁷ “Deus é pessoa sem ser imaginado segundo papéis e funções sociais existentes. O ser de Deus é aberto, apontando tanto para o que é quanto para o que pode ser” (RUETHER, R. R., Op. cit., p. 61).

marginalizações ou exclusões.¹⁷⁸ De onde a necessidade de “uma linguagem inclusiva para Deus que recorra às imagens e experiências de ambos os sexos”.¹⁷⁹ O equilíbrio das relações humanas está no reconhecimento verbal e não verbal de sua dignidade.

4.6

Quem é minha mãe e meus irmãos?

Desde a Anunciação em Nazaré, quando o Anjo comunica Maria que ela seria Mãe do Filho de Deus, até o Calvário, os Evangelhos são unânimes em apresentar a prioridade de Jesus pela constituição da família espiritual e não tanto pela família biológica.

Jesus é concebido segundo o Espírito (cf. Lc 1); por ocasião de sua apresentação no Templo aos doze anos, ele se perde de sua família. Ao encontrá-lo depois de dois dias de procura, Jesus torna irrelevante a preocupação de Maria ao afirmar ter estado preocupado com "as coisas do Pai" (cf. Lc 2); quando alguém no meio do povo afirma: “Felizes as entranhas que te trouxeram e os seios que te amamentaram”, Jesus responde: “Felizes antes os que ouvem a palavra de Deus e a observam” (Lc 11, 27-28); "Minha mãe e meus irmãos são aqueles que ouvem a palavra de Deus e a põem em prática" (Lc 8,21); e, no final de sua vida terrena, aos pés da cruz, entrega Maria como mãe a João. O conjunto dessas ações, palavras e atitudes denotam a insistência de Jesus sobre a valorização do parentesco espiritual e ao mesmo tempo a relativização da família segundo as determinações da época.

Analisados sob a perspectiva de gênero, tais passagens são reflexos da novidade trazida por Jesus. Ao propor para a sociedade patriarcal um Reino diferente - o Reino de Deus - isso significa propor a valorização de novas relações humanas. A felicidade consiste primeiramente na escuta da palavra de Deus e sua observância (cf. Lc 11,27s). Diferentemente da concepção da família patriarcal antiga, o “discipulado

¹⁷⁸ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 102.

¹⁷⁹ RUETHER, R. R. Op. cit., p. 61.

fiel e não a maternidade biológica, é a vocação da mulher”.¹⁸⁰ Para Fiorenza, significativo é constatar que os membros constitutivos dessa nova família nos evangelhos são os irmãos, irmãs, mães, na maioria das vezes fazendo omissão da presença do pai.¹⁸¹ Some-se a isso que as mulheres são amplamente incluídas entre os discípulos de Jesus.

O contexto narrativo torna claro que os que ‘fazem a vontade de Deus’ reúnem-se em discipulado para formarem uma nova ‘família’. Jesus está ‘dentro’ de casa, em ‘casa’ (cf. 3,19). Jesus aponta ‘aos que estavam assentados a seu redor’ e declara que eles são sua verdadeira ‘família’ (v.34). A comunidade do discipulado abole as pretensões da família patriarcal e constitui uma nova comunidade familiar, uma comunidade que não inclui os pais em seu círculo.¹⁸²

No evangelho de Marcos, a proposta de Jesus é correlata da ruptura da família patriarcal. Importa a adesão a Jesus e a sua proposta. Essa nova família é a comunidade messiânica. Ela é uma nova fraternidade, constituída pelos empobrecidos e marginalizados. Mulheres e homens a ela são chamados para formar um “novo parentesco e família baseados no discipulado radical”.¹⁸³ Há uma mudança nas estruturas patriarcais. Os que ocupavam o lugar mais baixo são apontados como modelos do autêntico discipulado, tais como as crianças e os escravos. Não se trata de uma alternância nas estruturas do poder, mas justamente deixar para trás um poder baseado na dominação para dar lugar a um poder que é precedido pelo serviço.¹⁸⁴

Quanto ao evangelho de João, quando narra a crucificação e morte de Jesus, assinala que as mulheres e o discípulo amado lá estavam (Jo 19, 25-27). Para Fiorenza, um dos significados prováveis dessa passagem “está indicado possivelmente pela afirmação explícita de que a mãe de Jesus tornou-se parte da comunidade joanina depois da morte e ressurreição e Jesus.”¹⁸⁵ Chama a atenção o fato de que nem Maria nem João são nomeados. Tanto nesta perícopa como nas Bodas de Caná (Jo 2, 4) Jesus se dirige a Maria, chamando-a de “mulher”, o que para

¹⁸⁰ FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit., p. 182.

¹⁸¹ Embora o dito de Jesus faça referência a ‘irmãos, mãe e irmãs’, diferentemente do texto narrativo que indica apenas ‘mãe e irmãos’, como é atestado por Fiorenza (Ibid., p.183), ambas deixam de indicar o pai.

¹⁸² Ibid., p. 183.

¹⁸³ FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit., p. 183.

¹⁸⁴ Cf. Ibid., p. 184.

¹⁸⁵ Ibid., p. 378-79.

as exegetas configura uma caracterização de Maria como discípula, apóstola. Para a mesma autora, há aqui uma proximidade com Mc 3, 31-35. Também nessa passagem é enfatizada a comunidade do discipulado de Jesus como a substitutiva de todos os vínculos da família patriarcal.

Na morte de Jesus, a ‘nova família’ de discípulos fica constituída, fazendo-os assim irmãos e irmãs. A cena busca, pois, comunicar a mesma mensagem que se dá no prólogo: ‘Veio para o que era seu, mas os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que crêem em seu nome (1,11-12). O Discípulo Amado representa, pois, os discípulos de Jesus que, tendo deixado tudo, agora recebem uma ‘nova comunidade’, casa, e irmãos, e irmãs, e mães, e filhos, e terras, e na idade a vir ‘vida eterna’ (Mc 10, 29-30). A nova comunidade joanina parece ter compreensão semelhante à de Marcos, ou seja, que a ‘nova comunidade familiar’ vai incluir ‘mães’, e também irmãos e irmãs, mas não pais - porque o seu pai é somente Deus.¹⁸⁶

Segundo a tradição judaica, quando uma mulher ficava viúva sem os filhos que pudessem lhe dar assistência, deveria ficar sob a tutela do parente mais próximo. Ora, segundo o Evangelho, Jesus tinha outros “irmãos”, no sentido de parentes próximos, e estes naturalmente amparariam a Maria. Porém, estas últimas palavras de Jesus proclamadas na cruz dão primazia à família espiritual, entregando Maria aos cuidados do discípulo. Inversamente, Maria é apontada como a Mãe de João; extensivamente, ela é mãe de quaisquer discípulos que prestem adesão à pessoa de Jesus e à Boa-nova anunciada por Ele. Portanto, a preocupação de Jesus é valorizar a maternidade e a filiação espirituais representadas pelas pessoas de Maria e João.

A valorização da família espiritual por parte de Jesus liberta a mulher do moralismo e do legalismo que a desumanizavam relegando-a uma condição inferior. Jesus procura evitar a ênfase que se dava ao vínculo familiar, vínculo esse tendencioso, na medida em que permitia e legitima a subordinação das mulheres em relação aos homens.

¹⁸⁶ Ibid., p 379.

4.7

Maria: duas leituras a partir da Teologia Feminista

A apresentação da figura de Maria nesse trabalho pretende ser sucinta. Com isso, queremos dizer que não se trata aqui de esgotar todas as reflexões da mariologia, mas somente da apresentação de uma mulher singular do Novo Testamento que é Maria de Nazaré.

Queremos somente apontar que a imagem que se fez de Maria na tradição enseja antagonismos, ambigüidades, atuando predominantemente na contracorrente da teologia feminista atual. Isso porque, de um lado, ao mesmo tempo em que se exalta Maria, são rebaixadas as mulheres. Por outro lado, é possível voltar à Bíblia e elaborar a leitura de uma Maria não totalmente espiritualizada, de Maria como uma mulher que subverteu os costumes patriarcais de seu tempo. Portanto, no próprio Novo Testamento, propor a presença de uma imagem libertadora de Maria. O que não se pode ignorar é a figura de Maria de Nazaré como presença imprescindível para a teologia feminista no Ocidente.

Para resumir nosso ponto de vista, citamos uma passagem de M. Warner, citada por Bruno Forte a respeito de Maria.

Seja que consideremos a Virgem Maria como a imagem mais bela e sublime da aspiração do homem ao bem e à pureza, seja que a consideremos como o produto mais desprezível da superstição e da ignorância, a sua figura representa tema central na história da concepção da mulher no Ocidente. Ela é uma das poucas figuras femininas a ter alcançado o estado de mito - mito que, há quase dois mil anos, percorre a nossa cultura profundamente e às vezes imperceptivelmente como rio subterrâneo.¹⁸⁷

Sob uma perspectiva correlata, é possível visualizar esse antagonismo do ponto de vista social e político.

Com a imagem de Maria de Nazaré e em seu nome gerações inteiras foram castradas, com a exigência de que fosse vivida uma castidade repressora; em seu

¹⁸⁷ (WARNER, M. *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo, 1980, p. 19) *apud* FORTE, B. *Maria, a mulher ícone do mistério*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 24.

nome também foram sacralizados horrores e guerras, e também com ela e a partir dela tem-se acompanhado a dor de milhões de enfermos ou tem-se defendido a nacionalidade de mais de um povo. Nela - seja como figura maternal, seja como lado feminino da divindade - sentimentos de todo tipo têm sido projetados.¹⁸⁸

A teologia feminista se inspira na figura positiva de Maria, mas também denuncia essa “forma *dominante*”¹⁸⁹ de Mariologia. Forma dominante ou oficial que quase sempre exalta sua imagem espiritualizada, ao mesmo tempo em que teme e despreza todas as verdadeiras mulheres de carne. Trata-se da imagem de uma Maria sobrenatural das alienações religiosas, a Maria patriarcal. Noutras palavras, uma Maria apresentada apenas como obediente, piedosa, receptiva, serviçal, virgem e eterna. Ocorre que tais atributos estão associados à mulher idealizada da sociedade patriarcal do Novo Testamento. Esta também tem sido a imagem predominante de Maria mantida na história cristã, mas destituída da própria história de Maria de Nazaré.

Nessa mariologia patriarcal, são ressaltados os atributos da obediência e da pureza de Maria, justamente dois aspectos da obsessão masculina a respeito das mulheres; ao mesmo tempo em que “legitima a necessidade de se repudiar a mulher como fonte de tudo o que arrasta o homem para a corporeidade, para o pecado e a morte.”¹⁹⁰ Quando a representação patriarcal exalta uma só mulher mediante a representação de Maria, ela também usa do mesmo argumento para rebaixar todas as outras.

No entanto, na representação de Maria das Comunidades Eclesiais de Base, da teologia da libertação e da teologia feminista, assim como em boa parte da mariologia popular, é ressaltada a sua dimensão positiva e libertadora¹⁹¹. Tal dimensão está

¹⁸⁸ VELASCO, C. N. Op. cit., p. 77.

¹⁸⁹ FORTE, B. Op. cit., p. 24.

¹⁹⁰ FORTE, B. Op. cit., p. 25.

¹⁹¹ Lina Boff em seu livro *Maria na vida do povo*, ao ressaltar as fortes características marianas presentes na piedade popular e na vida igreja, mostra que essa tônica mariana em muito constitui desafios do ponto de vista pastoral. Neste seu texto, a autora apresenta uma reflexão teológica contundente na perspectiva mariológica procurando responder a tais desafios (BOFF, J. C. (Lina Boff) . *Maria na vida do povo*. Ensaios de mariologia na ótica latino-americana e caribenha. São Paulo: Paulus, 2001).

diretamente ligada a uma nova hermenêutica bíblica, que sublinha nos textos sagrados o caráter histórico de Maria de Nazaré e seu papel na vida de Jesus.

Nesse sentido, Lucas é o evangelista que mais detalha a respeito da presença de Maria na vida de Jesus. Esse evangelho foi escrito no final do século I.¹⁹² O modo como são narrados os primeiros capítulos de Lucas denota sua preocupação histórico-teológica (cf Lc 1,3). Preocupação histórica, porque pretende apresentar à comunidade¹⁹³ de seu tempo a veracidade dos fatos; preocupação teológica, quando, por exemplo, mostra o aspecto messiânico de Jesus, na condição de Filho de Deus, desde seu nascimento.

Os relatos de Infância, sobretudo o da Anunciação, buscam fazer que as pessoas ouçam e leiam a vida de Jesus inserida na história. Nesse contexto, é que aparece a figura de Maria. Ao contrário do evangelho de João, no qual o nome de Maria (como os demais nomes próprios, como o do discípulo amado) deixa de ser tão importante, em Lucas 1, 26-27 sua identidade é apresentada em detalhe. Nome: Maria; nacionalidade: Nazaré na Galiléia; estado civil: virgem noiva de José, da casa de Davi. Lucas situa Maria entre outros nomes próprios¹⁹⁴, tanto do passado quando do presente, para apontar que o diálogo que com ela Deus estabelece não ignora a história. Aliás, esta tem sido a forma pela qual Deus interfere na história humana, desde a época dos Patriarcas e dos Profetas. Ele fala com eles a partir de sua cultura, de suas histórias. Para Velasco, em Lucas Maria é apresentada como *precursora* de Jesus na mesma linha de compreensão do precursor. Nos evangelhos de infância é possível identificar elementos da imagem de Maria como quem anuncia o projeto e a missão libertadora de Jesus, assim como João Batista. “Como todo precursor, Maria passa logo à sombra, a um papel discreto porque já seu anunciado irrompeu em cena”.¹⁹⁵

¹⁹² Sobre a data e lugar de composição do Evangelho de Lucas, ver: STUHLMUELLER, C. Evangelio segun San Lucas. In: In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. Op. cit., p. 303ss.

¹⁹³ Os destinatários do Evangelho de Lucas são principalmente os gentios, cf. STUHLMUELLER, C. Op. cit. p. 297.

¹⁹⁴ NAVARRO, M.; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 94.

¹⁹⁵ VELASCO, C. N. Op. cit., p. 85.

Segundo M. Lopez Marciel, em Lucas podemos identificar dois tipos de referência a Maria: o primeiro, mais extenso, denominado evangelho de infância (Lc 1-2) no qual a pessoa de Maria é muito representativa; o segundo, onde ela tem pouca representatividade, sendo que o evangelista se prende à vida pública de Jesus com paralelos nos demais evangelhos sinóticos (Lc 4,16-30; 8,19-21, com exceção de 11, 27-28, texto exclusivo de Lucas). 196

Diferentemente de Mateus, em Lucas Maria é apresentada em primeiro plano em relação a José. Na anunciação, por exemplo, Lucas tem o cuidado de unir o anúncio de Cristo e o mistério da concepção e nascimento virginal como obras do Espírito Santo e do poder de Deus (Lc 1, 35). De algum modo, ele acentua a liberdade de escolha de Maria e seu “Faça-se” (*Fiat*), como expressão genuína de fé.

Não deixa de ser relevante o fato de que o anjo anuncia diretamente a Maria, sem consultar José. Não que José tenha pouca importância na história salvífica. Afinal, por sua fé ele também resolveu renunciar aos preconceitos machistas de seu tempo; decidiu assumir sua noiva grávida, mesmo sabendo não ser ele o pai. Mas quando o evangelista sublinha que a anunciação messiânica é dirigida a uma mulher e não a um homem, é clara sua intenção de mostrar que Deus escolhe uma mulher pobre, um ser humano socialmente pouco importante na época para plenificá-la com o Espírito Santo. Contudo, “o sim de Maria não se refere a um chamado de Deus para uma transformação individual ou para uma santidade privada. (...) dizendo sim à maternidade, Maria disse sim à obra de seu Filho. E essa obra de seu Filho nada mais é que a salvação coletiva de toda a humanidade.”¹⁹⁷ Seria o caso de perguntar: “Como o feminino, em primeiro lugar, revela Deus? Como Deus, em segundo lugar, se revela no feminino?”¹⁹⁸

Essa e outras passagens demonstram que a comunidade lucana tem uma sensibilidade especial pelas mulheres, sobretudo as pobres e desprezadas. A fé de tais mulheres e seu protagonismo está muito atrelada ao profetismo messiânico de Israel.

¹⁹⁶ Cf. MENA LOPEZ, M. Amém, axé! Saravá, aleluia - Maria e Iemanjá. In: *RIBLA*, n. 46, p. 81-91, 2003.

¹⁹⁷ GONZÁLEZ, C. I *Maria evangelizada e evangelizadora*. São Paulo: Loyola, 1990, p.81.

¹⁹⁸ BOFF, L. *O rosto materno de Deus*. 29 ed. Petrópolis: Vozes. 1979, p. 9.

Maria é a mulher do Magnificat, “a cooperadora de Deus na encarnação, a voz do novo Israel ou da comunidade messiânica”¹⁹⁹, como lembra o documento de Puebla. Maria exalta o Senhor, porque ele “cumulou de bens a famintos e despediu os ricos de mãos vazias.” (Lc 1, 53)²⁰⁰

O Magnificat é o espelho da alma de Maria. Nesse poema conquista o seu cume a espiritualidade dos pobres de Javé e o profetismo da Antiga Aliança. É o cântico que anuncia o novo evangelho de Cristo. É o prelúdio do Sermão da Montanha. Aí Maria manifesta-se vazia de si própria e depositando toda a sua confiança na misericórdia do Pai. No Magnificat manifesta-se como modelo “para os que não aceitam passivamente as circunstâncias adversas da vida pessoal e social, nem são vítimas da alienação, como se diz hoje, mas que proclamam com ela que Deus ‘exalta os humildes’ e se for o caso, ‘derruba os poderosos de seus tronos’...”²⁰¹

Numa sociedade na qual as mulheres eram valorizadas pela função principal da procriação, posto que viviam na espera de gerar o Messias prometido, Maria opta pela maternidade virginal (Lc 1,34)²⁰². E no momento que Deus lhe propõe um projeto diferente do dela, questiona sobre essa possibilidade de uma maternidade virginal, e só então, depois de crer, toma uma decisão.

... Conceberás e darás à luz um filho, ao qual porás o nome de Jesus. Ele será grande e se chamará Filho do Altíssimo. (...) Então Maria perguntou ao Anjo: como se fará isso? Pois sou Virgem. O anjo respondeu: o Espírito virá sobre Ti e o poder do Espírito Altíssimo te envolverá (...). Maria disse então: Eis aqui a Serva do Senhor. Faça-se em mim segundo a Tua palavra. (Lc 1,31-34. 8)

¹⁹⁹ (RUETHER, R. R. Cristologia e feminismo. Um Salvatore maschie può aiutare le donne?. In: GIBELLINI, R.; HUNT, M. (ed.) La Sfida del femminismo alla teologia. Bréscia, 1980. p. 133) *apud* FORTE, B. Op. cit., p. 25-26, nota 25.

²⁰⁰ As Sagradas Escrituras não condenam os bens materiais, visto que eles constituem aspectos de realização humana, dispostos por Deus para uso das suas criaturas como nos descreve o Gênesis capítulo 1. Mas condena os bens dos ricos, porque não pertencem a eles, sendo que quase sempre suas riquezas resultam do empobrecimento de muitos. Portanto, “não condena os ricos, mas os que se enriquecem (*ploutountes*: 1,53), os que sem direito valem-se de todas as artimanhas para usar em proveito próprio tudo o que Deus criou para o bem de todos os seus filhos. Esses são os orgulhosos e soberbos (*hyperephánous*, literalmente ‘os que aparentam mais’ do que são: Lucas 1,51)”. Cf. GONZÁLEZ, C. I. Op. cit., 1990, p.112.

²⁰¹ CELAM, *Puebla. A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1987, nota 297. (O texto cita o discurso em Zapopan de João Paulo II). Maria no *Magnificat*, ao dizer que Deus ‘derrubou do trono os poderosos’, de acordo com González, está condenado não o poder que é serviço, mas o poder que advoga para si uma condição superior ao povo para deles tirar proveito. É um poder sem Deus (GONZÁLEZ, C. I. Op.cit., p.113).

²⁰² Sobre esse aspecto de Lc 1,34, há muitas argumentações, agrupadas em três correntes: a) um voto de Maria; b) uma explicação teológica; c) um pedido de informação de parte de Maria. (Cf.GONZÁLEZ, C. I. Op. cit., p. 70-74). Posicionando-nos com a primeira corrente, é preciso ressaltar que o importante aqui não é a virgindade *em si mesma*, mas a maternidade virginal antes mesmo de ser desposada. Essa opção, evidentemente, é revolucionária para o imaginário coletivo a respeito das mulheres tanto do AT quanto do NT.

É deveras transformadora e corajosa a atitude de Maria de consentir em ser mãe celibatária na sociedade em que vivia, ao saber do rigorismo da Lei em relação ao adultério. Necessário é lembrar ainda que Maria, como outras mulheres do Antigo Testamento, foi obrigada a viver como estrangeira, desde sua gravidez até o nascimento de seu Filho. (Mt 2, 13-15). Portanto, as experiências da perseguição, da fuga e do exílio não lhe foram poupadas.

Importante é notar que Maria participa tanto da vida pessoal de Jesus quanto de sua vida pública. Encontramo-la nas festas familiares, como nas Bodas de Caná (Jo 2,1-12), quando, por meio dela, Jesus faz o primeiro milagre ao transformar a água em vinho; na festa em Jerusalém encontra-se ela juntamente com José e Jesus (Lc 2,39-52), sabendo que tal cerimônia religiosa era de obrigatoriedade exclusivamente masculina; ela acompanha Jesus em suas pregações (Lc 8, 19-21). Maria é a Mulher a partir da qual Deus toma a defesa dos pequenos, dentre eles, as próprias mulheres.

Pelo “Faça-se” Maria abre-se ao plano de Deus: restitui ao ser humano o Reino. Ao pronunciar o Magnificat, Maria verbaliza o compromisso que assumiu não só verticalmente com Deus, como também horizontalmente com a humanidade.

Podemos também afirmar que Maria é uma figura de síntese, pelo menos sob três aspectos. O primeiro deles está relacionado às duas condições existenciais vivenciadas por ela, ao experimentar em si a situação de mulher no judaísmo patriarcal e a novidade trazida por seu Filho. Assim ela é símbolo da passagem do Antigo para o Novo Testamento. O segundo aspecto diz respeito ao seu *Fiat*, pelo qual ocorre a “passagem da transcendência na imanência, com a ‘mundanização’ de Deus e a passagem da imanência na transcendência como ‘divinização’ do mundo.”²⁰³ Desse modo, ela se torna o eixo do encontro de Deus com a humanidade e desta com Deus. O terceiro aspecto, talvez o mais importante, é que Maria integra ao mesmo tempo a condição de Virgem, Esposa e Mãe, algo inaudito na história humana. A simultaneidade dessa tríplice condição é, como já nos referimos, subversiva para a sociedade de seu tempo.

²⁰³ HARADA, H. *Cristologia e Psicologia de C. G. Jung*, In: *REB*, n. 31, 1971, p. 133.

Vale destacar aqui também a dupla maternidade de Maria. Mãe de Jesus, historicamente; mãe de todos (da Igreja), espiritualmente. Na Anunciação, ela aceita ser mãe de Jesus, isto é, gerar um filho para os homens segundo a carne; aos pés da cruz, assume a maternidade da humanidade. Esse último aspecto da maternidade de Maria adquire dimensões amplas, universais, atemporais. Mostra-nos que a maternidade vai além do biológico, transcende os limites estabelecidos pelo mundo androcêntrico e misogênico. Maria, vivendo a dimensão da fé, constitui-se na mãe de toda humanidade tornando-se colaboradora²⁰⁴, num empenho comum com seu Filho para unir céu e terra, o humano e o espiritual, o homem e a mulher, a objetividade e a subjetividade.

O projeto de redenção da humanidade tornado efetivo na pessoa de Jesus com a colaboração de Maria conduz a uma mudança a respeito da imagem de Deus. Este deixa de ser imaginado como Aquele que pune, o soberano, o justiceiro; Aquele que governa o mundo. Ele agora passa a ser imaginado como o Pai de infinita bondade, o Deus da misericórdia, o Deus compassivo. Um Deus que possui agora atributos masculinos e femininos, mas que jamais pode esgotar-se nos limites culturais de tais atributos.

A teologia feminista latino-americana quando trata dessa mulher historicamente singular pergunta: Quem é Maria? E como as mulheres podem se aproximar dela? Essa teologia, geralmente inspirada na interpretação do *Magnificat* (Lucas 1,46-53) feita pela própria Teologia de Libertação, apresenta um retrato de Maria que a vincula diretamente com a maioria das mulheres do continente. As teólogas feministas da libertação vêem Maria a partir da característica central da maternidade, porém se trata de uma maternidade estendida para além da interpretação da teologia tradicional. Nas CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), a Mãe Maria designa uma mulher que se identifica com todas as lutas do cotidiano das mulheres.

É a mãe do céu, santa e misericordiosa, mas também a irmã da terra, companheira de caminho, mãe dos oprimidos, mãe dos desprezados. Essa cotidianidade de Maria também marca as características da relação que se estabelece com Maria na teologia e na prática marianas. Ela é compreendida e sentida na vida cotidiana das mulheres, Maria tanto compartilha e confirma quanto transcende sua experiência. No nível da

²⁰⁴ Ver João Paulo II. *A mãe do Redentor*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 15 ss.

vivência, Maria é aquela que escuta e compreende, é aquela que sofre, ela é a mulher. É a protagonista e o modelo de uma espiritualidade nova, nascida no ‘poço’ da vida, do sofrimento e das alegrias do povo latino-americano.²⁰⁵

O Magnificat materializa o anseio das mulheres latino-americanas por um mundo menos injusto e por um Reino de Deus que já está se realizando.²⁰⁶ Resulta que uma das compreensões evangélicas mais realistas a respeito do tema, é ver na situação peculiar de Maria - no sentido de mulher pobre, em fuga, sofredora -, a encarnação de todos os oprimidos que almejam libertação. Se ela é retratada como Mãe da humanidade, Mãe da comunidade-Igreja, isso só ocorre aos pés da cruz diante do filho agonizante, o que denota que tal comunidade é principalmente aquela dos marginalizados, excluídos e sofredores. Para a teologia feminista da libertação o silêncio e a submissão de Maria são atributos menos importantes que sua coragem profética. Maria tem sido para as mulheres latino-americanas “uma eleita de Deus, cujo sofrimento, cujo significado é um horizonte de esperança num contexto sócio-político mais amplo.”²⁰⁷ De um lado, o Magnificat evidencia o *sim* de Maria a Deus e a seu plano salvífico; de outro, ele enfatiza seu *não* ao pecado da indiferença diante do sofrimento dos seres humanos, homens e mulheres.

4.8

Considerações sobre a Hermenêutica Bíblica

A teologia e hermenêutica bíblica feminista têm procurado apresentar outra leitura daquelas passagens nas quais a interpretação tradicional naturalizou a desvalorização das mulheres. Essa hermenêutica ajuda a distinguir entre a mensagem revelada e a roupagem cultural na qual são visíveis o androcentrismo semítico e sua representação patriarcal. Essa maneira de ler a Bíblia também ressalta que, ainda que grande parte dos textos deprecia as mulheres é possível encontrar passagens significativas que denunciam sua dominação e sujeição; e outros textos ainda que

²⁰⁵ VUOLA, E. La Virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones. *Revista Pasos*, n. 45, Enero-Febrero, 1993, p. 8.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 8.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 8.

apresentam a mulher atuando decisivamente no âmbito público das comunidades presentes na Bíblia.

Pudemos constatar que a presença das mulheres no processo de formação do povo de Israel foi decisiva e histórica. Hodiernamente, é inaceitável basear-se nos livros sagrados para justificar unilateralmente hierarquizações e assimetrias de gênero. A leitura literal e unilateral da Bíblia propagou um conteúdo teológico muitas vezes revestido com a roupagem cultural de uma sociedade patriarcal. Como exemplo, poder-se-ia destacar a ênfase dada sobre Eva como instigadora do pecado e os longos discursos que se estenderam sobre esse tema. Contudo, a respeito do assassinato de Jesus, poucas palavras foram escritas que pudessem comprometer o destino do sexo masculino.

Em que pese a mensagem libertadora trazida por Jesus Cristo em relação à antropologia androcêntrica da cultura semita, os rumos da história mudaram muito pouco no que tange à situação da mulher. A Teologia bíblica indica que é preciso resguardar-se para não tornar natural o que é cultural. Em se tratando de salientar a dignidade humana, os feminismos radicais que afirmam a mulher como o lado-negado para negar o homem como o lado-afirmado, pecam pela parcialidade de suas conclusões.

Há a necessidade de reconhecer a especificidade da mulher, mas também a de abrir espaço para que homens e mulheres possam revelar sua fecundidade própria. A valorização da mulher implica na valorização do homem. Isso não significa rivalidade, concorrência entre os sexos. Trata-se de transcender quaisquer mecanismos de hierarquizações a fim de repensar o que nos propõe o livro do Gênesis, quando sugere que no princípio Deus criou-nos numa unidade dual e também numa pluralidade una, sem a pretensão de hierarquizar o relacionamento humano.

5

As Mulheres na Reflexão Teológica Latino-americana

A teologia e hermenêutica bíblica feminista que até agora apresentamos buscou evidenciar que é possível tratar de uma das fontes da tradição, que é a Bíblia, a partir de uma outra interpretação. No círculo hermenêutico, há uma ligação entre a Bíblia considerada a partir do contexto da comunidade na qual foi escrita e a perspectiva da experiência da comunidade atual que lê o texto sagrado. Ainda que o cânone do texto sagrado tenha sido delimitado a partir da imposição do ponto de vista androcêntrico, para destacar a importância das mulheres em tal texto é preciso partir da experiência atual das mulheres²⁰⁸ para identificar seu ocultamento ou encobrimento, além de destacar aqueles relatos em que elas são claramente excluídas.

Em certa medida, até agora buscamos destacar como os/as exegetas e teólogas bíblicas, dentre elas as latino-americanas, procuraram ler o texto sagrado. Evidentemente que não esgotamos as fontes bíblicas, permanecendo apenas naquelas passagens mais significativas. No Novo Testamento, por exemplo, nos concentramos somente nos evangelhos e ainda sem tratá-los exaustivamente. É nessa perspectiva que buscamos destacar nesse terceiro capítulo alguns aspectos de interlocução entre a hermenêutica bíblica e a teologia feminista.

5.1

O contexto histórico

Antes de tratar especificamente sobre a peculiaridade da teologia e hermenêutica bíblica feminista, parece-nos importante delinear um breve perfil da situação da mulher na América Latina, assim como tratamos da condição da mulher

²⁰⁸ “A singularidade da teologia Feminista, não reside em seu uso do critério da experiência, mas, antes, em seu uso da experiência *das mulheres*, que no passado foi quase que inteiramente excluída da reflexão teológica” (RUETHER, R. Op. cit., p. 18). Dessa forma, o uso da experiência das mulheres na perspectiva teológica de gênero, constitui em critério questionador da teologia clássica, incluindo suas tradições codificadas, posto que estas estão estruturadas “na experiência *masculina*, e não na experiência humana universal” (Ibid., p.19).

na sociedade semítica. Essa ambientação será fundamental para compreender as preocupações e perspectivas dessa teologia singular.

A América Latina é composta de um conjunto de países formados a partir de um processo lento e longo de exploração colonialista de parte de franceses, espanhóis e portugueses. A espoliação das riquezas nativas e da mão-de-obra escrava gerou uma dependência progressiva das colônias em relação às metrópoles européias. Com o decorrer dos anos os minérios de ouro, prata e cobre exauriram-se, grande parte da cultura indígena foi extinta ou subsumida pela civilização do homem branco e a abolição da escravidão não impediu que os negros continuassem a serem explorados como mão-de-obra barata geradora de riqueza. Na esfera privada das relações familiares e na esfera pública do trabalho e da educação, as mulheres continuaram ocupando lugar subalterno em virtude da permanência de relações de poder eminentemente patriarcais.

Conforme Aquino, o europeu não somente "descobriu" nosso continente, como também "en-cobriu" ²⁰⁹ povos, religiões e culturas inteiras. A cristandade hierárquico-patriarcal, na sua dupla vertente Igreja-Estado, obscureceu a visão de mundo e os interesses das mulheres indo-americanas, das negras escravas e mestiças.

O processo de conquista e colonização acarretou a destruição dos sistemas produtivos ancestrais sobre os quais se sustentava a economia indígena; essa destruição não só privou as comunidades dos seus bens e territórios, mas também excluiu as mulheres como agentes integrais nos processos econômicos indígenas. A invasão européia substituiu unidades organizativas comunitárias por estruturas eclesiásticas e seculares, subtraindo aos povos a capacidade de autodeterminação²¹⁰.

O modelo de organização trazido pelos conquistadores europeus submeteu o destino das mulheres à decisão da autoridade patriarcal em sua dupla expressão, social e religiosa. Socialmente falando, negros, índios e

²⁰⁹ AQUINO, M. P. *A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 39.

²¹⁰ Cf. AQUINO, M. P. Op. cit., p. 40.

mestiços eram considerados pelo homem branco como inferiores. Mas no caso da mulher, independentemente de sua etnia, prevalece outra discriminação: a da superioridade dos homens sobre as mulheres. O etnocentrismo da superioridade branca européia subjuguou a integridade dos povos, mas, em maior medida, “suprimiu a subjetividade nas mulheres”.²¹¹

Como parte importante da cultura européia medieval, o clero católico contribuiu para a preservação do sistema político colonial ao sobrepor crenças, consensos cotidianos e símbolos alheios à cosmovisão dos povos nativos. Ele atuou ainda reproduzindo os códigos éticos da cristandade patriarcal européia que submetia e desvalorizava as mulheres.

O exame histórico do processo de descoberta do Novo Mundo de parte de Portugal e Espanha, extremamente influenciados pela cristandade²¹² medieval, sugere uma inversão. Trata-se do encobrimento real dos valores, tradições e crenças dos povos conquistados.

Além de lembrar o Norte geopolítico cujo comportamento quase não mudou até hoje, permanece como tarefa:

‘descobrir’ o ‘en-coberto’, isto é, os fatores que constituem nossa própria fonte de poder para a transformação da ordem atual e a reconstrução de nossa esperança. Para a tarefa de transformação e reconstrução global de nossas realidades e culturas não partimos do nada. Ao contrário, precederam-nos incontáveis movimentos populares, que, com suas lutas e resistências, se negaram a pagar os tributos impostos pelos estados imperialistas. Esse fenômeno explica-se parcialmente por dois fatores: primeiro, o efeito da

²¹¹ AQUINO, M. P. Op. cit., p. 41.

²¹² A palavra cristandade indica o complexo de uma sociedade civil quando esta se identifica jurídica e sociologicamente com a Igreja cristã e com seus esquemas. O início da cristandade pode ser datado a partir de 313, quando o Imperador Constantino I, com o Edito de Milão, ordenou o fim das perseguições à Igreja a quem concede o direito de ser religião lícita. Em seguida, o imperador Teodósio fez do cristianismo a religião de Estado. Desde então, para poder ser um cidadão de primeira classe no império romano, era necessário professar a fé cristã. Na Idade Média, a autoridade civil representada pelo imperador, desencontrou-se com a sociedade eclesiástica, comandada pelo Papa. Mas, tratou-se de desavenças relativas, posto que a autoridade civil não podia obter o reconhecimento dos súditos se não recebesse a consagração religiosa das mãos da autoridade eclesiástica. Por sua vez, o Papa não podia levar adiante sua política temporal, sem o apoio do braço secular da autoridade civil. Vale ressaltar que somente com o Concílio Vaticano II, na segunda metade do século XX, a Igreja Católica romana renunciou decisivamente à sua condição de cristandade, para retornar à sua condição primitiva de Igreja missionária numa sociedade cuja autonomia dos valores foi plenamente reconhecida.

tradição humanista e profética da fé cristã, presente, também, durante a conquista e colonização; segundo, a resistência dos povos conquistados.²¹³

Vale ressaltar que as mulheres participaram em grande medida na resistência diante do poder hierárquico e colonialista, sob diversas formas. Com efeito, as atividades das mulheres freqüentemente reformularam as fronteiras entre o público e o privado, seja mediante sua participação coletiva em movimentos de rebeldia contra a situação colonial; seja através do seu protesto dolorido no âmbito sócio-religioso; seja na construção subterrânea do tecido comunitário que alimentou a solidariedade, ou seja, mediante a conservação e transmissão da memória subversiva. Suas atividades e sua participação, muitas vezes aglutinando força social popular, desmentem a versão androcêntrica de que as mulheres tenham sido periféricas na preservação das tradições libertadoras de nossos povos.²¹⁴

Estudos apontam a partir do século XVI experiências emancipatórias de mulheres, embora fragmentárias devidas à tônica androcêntrica da história. Em muitos casos, a mesma fé cristã que é invocada para justificar as assimetrias das relações entre homens e mulheres, entre dominadores e dominados constitui fonte dos argumentos para as resistências e lutas das mulheres. Tal fenômeno demonstra que as mulheres indo-americanas souberam muito bem diferenciar a mensagem da fé de sua roupagem cultural. Desse modo, foram criados mecanismos de resistência culturais que ao mesmo tempo preservavam valores ancestrais e incorporavam elementos significativos da mensagem evangélica.

A submissão das mulheres à autoridade dos homens é um requisito básico para garantir a coesão social num sistema patriarcal. Na América Latina,

a situação das mulheres esteve sujeita ao poder patriarcal por intermédio do Estado e da Igreja, instâncias controladas e dirigidas por homens. Os direitos das mulheres apareciam somente quando não entrassem em conflito com o poder religioso político patriarcal.²¹⁵

²¹³ AQUINO, M. P. Op. cit., p. 43.

²¹⁴ Ibid., p. 42-43.

²¹⁵ AQUINO, M. P. Op. cit., p. 44.

Na época colonial, no âmbito público de suas atividades as mulheres ajudavam na coesão familiar e grupal influenciando significativamente as relações sociais; no entanto, no âmbito privado, continuavam subordinadas ao poder patriarcal no campo da sexualidade e da reprodução. É necessário frisar que, mesmo no âmbito público, os direitos das mulheres não eram exercidos de modo homogêneo; eles concerniam quase sempre às mulheres brancas ou filhas de espanhóis e portugueses, nascidas nas colônias da América; delas eram excluídas as negras, mestiças e indígenas. Importante é salientar a relativa autonomia que as mulheres na época colonial passam a conquistar em relação aos homens. É o caso da independência que adquirem quando entram nos conventos, libertando-se da tutela do pai ou do marido. Embora a vida religiosa fosse influenciada pelo clero, as religiosas usufruíam importantes espaços de decisão quando atuavam nas missões, escolas ou hospitais. No caso das mulheres de setores populares, o catolicismo popular permitiu-lhes o exercício de um poder simbólico considerável, materializado na transmissão da fé a partir de uma perspectiva comunitária. Como veremos alhures, é tal perspectiva uma das características da atual teologia de mulheres.

Em que pese a desigualdade entre as próprias mulheres no período colonial, ainda que estejam todas subordinadas à ordem hierárquica patriarcal, elas adquiriram participação significativa na esfera religiosa. Muitas vezes, os valores que eram vivenciados nessa esfera tinham reflexos na vida política. Mas não se pode esquecer que tanto nos grupos pioneiros do feminismo latino-americano quanto nas mobilizações das mulheres no final do século XIX e início do século XXI, elas ainda temiam verbalizar seus interesses próprios como mulheres, de modo a empreender uma luta comum e organizada diante do poder patriarcal. Suas reivindicações geralmente estavam associadas aos interesses da classe e da etnia das quais faziam parte. Ainda hoje tais movimentos continuam sendo heterogêneos.

Contudo, a revolução sexual dos anos setenta, a descoberta do anticoncepcional, a ascensão ao mundo do trabalho e da educação formal, a legalização do divórcio em alguns países, a organização das mulheres em torno

da libertação, ajudaram na estruturação de alguns princípios comuns que alimentam suas lutas. Aquino aponta que hoje as mulheres trabalham por um ordenamento social no qual:

- as relações entre homens e mulheres sejam simétricas e equivalentes, se reconheça a alteridade de cada qual;
- o acesso e o exercício real do poder político seja igualitário e com a finalidade libertadora;
- as diferenças biológicas não comportem relações hierárquicas mas afirmem as diferenças biológicas não comportem relações hierárquicas, mas afirmem a diversidade modal da humanidade na igualdade política;
- eliminação da construção hierárquica atual dos gêneros e/ou sua reformulação por mulheres e homens a partir da dinâmica real da prática libertadora com seus elementos de memória e de futuro, e não a partir das diferenças biológicas;
- reconstrução dos mecanismos de participação real pessoal e coletiva;
- redistribuição equitativa do trabalho social, público e privado;
- autodeterminação mútua no exercício da sexualidade e implementação de mecanismo que assegurem a integridade física e espiritual de homens e mulheres;
- resolução das necessidades básicas impostergáveis para a existência humana e criaturas da natureza;
- restabelecer mecanismos que reabilitem a Terra e assegurem o uso austero e universal dos seus bens;
- recuperação coletiva e acesso igualitário aos espaços geradores de bem-estar, ócio criatividade;
- responsabilidade compartilhada com respeito à existência humana em todas as etapas do seu desenvolvimento, especialmente a infância e a velhice com respeito à Terra e seus habitantes²¹⁶

5.2

O Movimento de mulheres e a vida intra-eclesial

A história da Igreja é uma história de homens e mulheres, mas são evidenciados principalmente os feitos masculinos. Embora submetidas e muitas vezes deixadas de lado, sabe-se da presença constante de grupos mulheres que resistem ao *status* histórico-social-religioso que lhe foi imposto. O próprio livro sagrado judaico-cristão registra mulheres líderes protótipos de resistência ao *status quo* da cultura semítica, conforme analisado na primeira parte deste trabalho. É preciso reconhecer, porém, que naquele caso se tratam de manifestações pontuais, muitas vezes isoladas.

²¹⁶ AQUINO, M. P. Op. cit., p. 46-47.

De fato, em se tratando da cultura ocidental, é possível afirmar que só a partir da primeira metade do século XIX surge propriamente movimentos feministas que alcançam as diferentes esferas sociais.²¹⁷ Nascidos na França, Grã-Bretanha e Estados Unidos, o primeiro estágio desse movimento está estruturado a partir da luta pela *igualdade* e pela *emancipação* das mulheres.²¹⁸ Trata-se do esforço empreendido pelas mulheres para conseguir um lugar de atuação num mundo, que é ainda o mundo dos homens. A igualdade e emancipação concernem ao plano dos direitos civis e do acesso à cultura, da participação na vida produtiva e no mercado de trabalho, da vida sexual e familiar.²¹⁹ Esse primeiro estágio culmina com a Declaração Universal dos Direitos humanos (1948) e com a Declaração sobre a discriminação da mulher (1967).

O segundo estágio, que se desenvolve a partir da década de 1960, está fortemente marcado pela crítica do patriarcado e do androcentrismo, pela luta por uma sociedade na qual haja uma reconstituição nos valores, de modo que as relações entre homens e mulheres, entre seres humanos e natureza, entre seres humanos e divindade, sejam dignas e libertadoras. Ainda que conservando os horizontes da igualdade e da emancipação, este estágio evolui para a libertação da mulher das estruturas patriarcais e dos modelos androcêntricos. Esse neofeminismo, como ficará conhecido este estágio, faz parte de um amplo processo psicológico, socioeconômico e cultural.

a) Ele comporta uma libertação fundamental e radical das mulheres que reivindicam a autonomia de seres humanos: trata-se, pois, de um processo (sócio) psicológico; b) além disso, ele pressupõe uma lúcida análise dos fatores sociais e econômicos, que estiveram em jogo na opressão das mulheres: trata-se também de um processo social e econômico; c) por fim, ele se revolta contra uma cultura unilateralmente masculina, assumindo assim também a forma de contracultura.²²⁰

Nesse estágio, aponta-se a necessidade de uma mudança estrutural, uma reestruturação da sociedade e de uma redefinição da imagem cultural e dos papéis

²¹⁷ BRUNELI, D. *Libertação da mulher*. Um desafio para a Igreja e a Vida Religiosa da América Latina. Rio de Janeiro: CRB, 1988, p. 14-5.

²¹⁸ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 79.

²¹⁹ (CAMPANINI, G. La questione femminile oggi. In: *Noticeial XVI/2* (fev 1979), p. 08). Apud BRUNELI, D. Op. cit., p. 15.

²²⁰ (HALKES, C. Gott hat nicht nur starke Soehne. Grundzüge einer feministischen Theologie, p. 20). Apud GIBELLINI, R. Op. cit., p. 79-80.

culturais de homens e mulheres. O termo *gênero* passara a constituir uma das categorias para a reflexão teológica na ótica da mulher.

A posição da Igreja a respeito do movimento de mulheres inicialmente não foi pacífica. O assim chamado “feminismo” era freqüentemente associado ao socialismo e a outros “erros modernos”. Aos poucos, contudo, o movimento de mulheres ocupa um espaço intra-eclesial.

O primeiro movimento de mulheres autenticamente católico, chamado *Aliança Internacional Joana D’Arc*, surgido na Inglaterra, em 1911, objetivava garantir a igualdade entre homens e mulheres em todos os âmbitos.²²¹ Por intermédio dele buscava-se uma reflexão sobre a mulher na Igreja, porém feito por teólogos, cujas categorias de análise permanecem androcêntricas. Paulatinamente, as próprias mulheres vão abrindo seus espaços no âmbito da intelecção, passando a teorizar a relação entre *fé e vida*. Devido a parca participação das mulheres até então no mundo intelectual, elaborar um pensamento teológico numa instituição cujo pensamento tem sido sempre marcado pela presença dos homens, constitui a partir de então um verdadeiro desafio.

Quanto ao surgimento e desenvolvimento da elaboração teológica das mulheres na América Latina, pode-se vinculá-los a alguns fatores, tais como:

os movimentos de libertação sócio-políticos; a organização das mulheres em vários setores da sociedade; a nova consciência eclesial e a participação ativa das mulheres na Igreja; as mudanças na posição oficial da Igreja em relação à mulher a partir de Pio XII e, sobretudo com João XXIII (*Pacem in Terris*) e com o Vaticano II (*Gaudium et Spes*).²²²

As grandes conferências episcopais realizadas na Igreja católica da América Latina, sobretudo Medellín (1968) e Puebla (1979)²²³, que marcaram a presença desta

²²¹ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 74.

²²² BRUNELI, D. Op. cit., p. 14-5.

²²³ Puebla dedica alguns parágrafos à problemática da mulher valorizando sua presença e participação na missão evangelizadora da Igreja. E nesta Conferência a Igreja reconhece a necessidade de se buscar a libertação da mulher (n. 849). Puebla profeticamente denuncia a marginalização da mulher (n. 834); reconhece que a igreja não deu a devida valorização a ela (n. 839); reconhece como legítima a organização e as reivindicações das mulheres por seus direitos (n.836) e aponta como positiva a busca das mulheres por sua promoção e incorporação em todos os âmbitos da sociedade (n. 840). Sustenta a igualdade e dignidade da mulher a partir da teologia da criação, e aponta-as como discípulas de Cristo, por suas presenças marcantes no processo evangelizador da Igreja (n. 841-844s). Convoca, por fim, toda a Igreja a um compromisso de libertação da mulher (n. 849).

no Continente por sua clara e profética opção no combate às injustiças sociais e econômicas, em grande parte não se preocuparam especificamente com as mulheres. A Igreja pós-conciliar buscará a *promoção* da mulher e o reconhecimento de seu trabalho, mas não sua libertação das estruturas patriarcais e androcêntricas.

Lembra Brunelli, que em meados da década de setenta, quando se celebrava o Ano Internacional da Mulher (1975), o Sínodo dos bispos (1974) e é publicada a *Evangelii Nuntiandi* (1975), inicia-se uma reflexão mais sistemática e abrangente sobre a mulher na Igreja²²⁴.

Na trajetória histórica da teologia latino-americana feita por mulheres destaca-se o Primeiro Encontro realizado em Petrópolis-RJ, em 1973, pela CRB. Seu objetivo foi destacar o papel da mulher na Igreja.²²⁵ Concomitante, criou-se a organização “Mulheres para o diálogo”, em vistas de despertar a Igreja para a escuta das mulheres e desenvolver uma teologia feminista latino-americana. “Aqui começa uma nova maneira de ser: as mulheres passam a ser *sujeito* da própria reflexão e se conscientizam das opressões e marginalizações que têm sofrido no decorrer da história. Opressão em todos os níveis: sócio-político-econômico-sexual e simbólico-religioso”.²²⁶ Desde então, um pensamento da mulher sobre si própria tem se constituído paulatinamente na Igreja. Diversos estudos são feitos sobre a realidade das mulheres na América Latina em comissões, reuniões, simpósios e congressos. Em 1978, tem início o projeto de estudo: “Comissão de mulheres e homens na Igreja”, organizado pelo Conselho Mundial das Igrejas (CMI). Em 1979, ocorre um Congresso em Tepeyac no México, cujo documento fala de uma situação de presença e ao mesmo tempo de ausência da mulher na Igreja. “Na Igreja a mulher está massivamente presente, mas está ausente na orientação e direção da instituição”.²²⁷

²²⁴ Cf BRUNELLI, D. Op. cit., p 18-9.

²²⁵ Participam 3 padres, 4 leigas e 14 religiosas. Tal encontro foi organizado pela CRB. Ver TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina: perspectiva histórica. In: BIDEGAIN, A. M. (org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p. 197.

²²⁶ TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina. Op. cit., p. 198.

²²⁷ FREITAS, C. La mujer latinoamericana en la sociedad y en la Iglesia. Disponível em: <http://www.servicioskoionia.org/relat/174.htm>. Acesso em: 14/01/2008.

Ocorrem nos anos 1980, encontros importantes. Em 1983, no Texas, acontece o IX Simpósio Internacional do Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), cuja temática é a mulher “A história da mulher pobre na Igreja da América Latina”.

Em 1984, a Organização de Teólogos do Terceiro Mundo realiza uma reunião na Colômbia, sendo que na comissão das mulheres participa a socióloga brasileira Maria José Rosado Nunes. Tal encontro visava, dentre outros objetivos, fomentar a organização das mulheres latino-americanas no nível da reflexão teológica. É possível afirmar que a partir desse momento surge na Igreja latino-americana uma teologia feita por mulheres. Conforme Rosado Nunes, “o mesmo processo que mobiliza católicas - leigas das classes populares e religiosas - na constituição das Comunidades Eclesiais de Base, acaba por integrar também algumas mulheres no processo de elaboração teológica.”²²⁸ No âmbito católico brasileiro destacam-se as teólogas Ana Maria Tepedino, Delir Brunelli, Margarida Brandão, Maria Clara Bingemer, Tereza Maria Cavalcante.

A experiência vivida pelas mulheres constitui uma mediação fundamental para a teologia feminista na América Latina. Isso explica uma produção teológica diversa e rica, ou seja, o não seguimento de um esquema rígido e acabado²²⁹; tal experiência também justifica a presença de características diversas, algumas delas destacadas na seqüência.

5.3

A Leitura Popular da Bíblia

Consolidou-se no Brasil nestes anos pós-conciliares uma leitura da Bíblia pelos pobres cujo objetivo é *ler a vida* através da Bíblia, isto é, com os olhos da fé. Assim, no continente latino-americano há uma forma própria de fazer teologia: o eixo

²²⁸ ROSADO NUNES, M. J. F. De mulheres e de deuses. In: GÓMEZ, J. B.G. (Org). *Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2000. (Coleção Cadernos nº 4), p. 26-27.

²²⁹ TAMEZ, E. Hermenéutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva. Op. cit., p. 41-60.

epistemológico é a práxis; seu lugar natural é a comunidade eclesial; o lugar de referência é o mundo (mundo dos pobres). É uma teologia que possibilita superar os antagonismos e, sobretudo, manter viva a esperança, ainda que a realidade seja cruel. Tanto as Igrejas protestantes quanto as católicas buscam uma nova maneira de viver a fé a partir da leitura popular da Bíblia.

Tereza Cavalcanti, em seu artigo *Quando os pobres lêem a Bíblia* no qual reflete a prática Pastoral Bíblica no meio popular, enfatiza que tal leitura é força geradora de ações de libertação, sobretudo naqueles lugares onde a realidade é hostil. O que ameniza a hostilidade é a certeza de que Deus não abandona nunca aquele que nele acredita. Tal certeza é sustentada pela experiência de fé do povo da Bíblia e refletida na experiência do homem e da mulher de fé de hoje.

O acesso a essa experiência de fé registrada na Bíblia é feito através da leitura de textos tanto do Primeiro como do Segundo Testamentos, lidos seja nas eucaristias dominicais, seja no ambiente orante das celebrações, em círculos bíblicos nas casas, ou em cursos bíblicos populares. Esses leitores e leitoras da Sagrada Escritura apresentam um grande amor à Igreja e, ao mesmo tempo, buscam uma transformação da sociedade na perspectiva de uma maior coerência evangélica.²³⁰

A Pastoral Bíblica, através de seus métodos, tem se constituído no esforço de superação das distâncias entre Deus e os humanos e dos seres humanos entre si. A exegese encontra-se vinculada à visão do povo.

Então a leitura de textos do livro do Êxodo, dos profetas e dos evangelhos levou à descoberta do Deus Libertador, “que escuta o clamor de seu povo e conhece os seus sofrimentos” (cf. Ex 3,7); levou também a tornar a imagem de Jesus mais próxima e humana, e simultaneamente mais combativa em relação às injustiças e hipocrisias do seu tempo. Uma *espiritualidade profética* e um ideal de sociedade justa e fraterna animavam um bom grupo de pessoas das classes populares na Igreja e reforçavam os laços entre os oprimidos, engajados no projeto de uma nova sociedade.²³¹

No mesmo artigo, Cavalcanti destaca que no processo de formação e sedimentação da leitura popular da Bíblia, há um movimento ascendente. Num primeiro momento era feita apenas a leitura da Bíblia, diante da privação da presença do sacerdote para a celebração da Eucaristia. Em seguida, sentem a necessidade de comentar os textos e analisar sua aplicabilidade, ou seja, descobrir nessas leituras o

²³⁰ CAVALCANTI, M.T.P. Quando os pobres lêem a Bíblia: Reflexões a partir da Pastoral Bíblica. *Atualidade Teológica*, n. 10, 2002, p. 111.

²³¹ *Ibid.*, p.112.

aspecto iluminador para a vida cotidiana das pessoas. São os chamados círculos bíblicos. Estes propiciam a relação entre os fatos da vida e os acontecimentos da Bíblia reduzindo a dicotomia fé e vida, religião e política, Igreja e mundo. Tal forma de leitura teve sucesso nas comunidades mais pobres pelo fato de a Bíblia constituir um meio de compreensão da própria vida, o que possibilitou ainda se tornarem críticos diante da realidade.

Paralelamente ao movimento popular de interpretação da Bíblia, tem início a Teologia da Libertação que, por sua vez, busca fazer uma leitura dos textos bíblicos associando a imagem de Deus como o libertador. Quanto a Jesus, é apresentado mais próximo da realidade das pessoas. Em consequência, surge nas comunidades uma espiritualidade profética e um ideal de sociedade justa e fraterna.

Outro aspecto que se percebe é a forma como as pessoas se relacionam com o livro sagrado, outrora tão distante do povo. A Bíblia se torna próxima do cotidiano e das necessidades das pessoas; elas a tiram do seu pedestal e começam a lê-la e a estudá-la. Pululam cursos sistemáticos de diferentes níveis. Celebra-se e comenta-se a Bíblia, tornando-se instrumento de apoio para todos os momentos, sejam eles favoráveis ou não.

Mesters & Orofino em seu artigo *Sobre a Leitura Popular da Bíblia*, apresentam suas características principais: 1. A Bíblia é reconhecida e acolhida pelo povo como *Palavra de Deus*, é uma fé já existente; 2. Para o povo das comunidades a Bíblia é reflexo da sua própria história. Estabelece-se, assim uma ligação profunda entre Bíblia e vida; 3. Estão certos que Deus, assim como escutou os apelos do povo da Bíblia, também está do seu lado e o escutará; 4. A Bíblia começou a fazer parte da vida cotidiana dos pobres (não é somente do clero); 5. A Bíblia é vista como *nosso* livro, não é mais um livro estranho que pertence ao clero; 6. A Palavra de Deus é manifesta além da Bíblia, está na vida também; 7. A Bíblia entra na vida do povo como experiência pessoal e comunitária, não por interpretação de *experts*; 8. Para estabelecer a ligação entre Bíblia e vida considera-se importante: a leitura que leve em conta a realidade experienciada (vivida); - o conhecimento científico da Bíblia; - a visão global da Bíblia; 9. Ao interpretar a Bíblia, considerar relevante a contribuição

intelectual do exegeta, somando-se a isso o processo de participação da Comunidade; 10. Finalmente, é importante para a interpretação bíblica o ambiente de fé e de fraternidade.²³²

Essa nova maneira de ler a Bíblia caracteriza-se desde o início por uma metodologia própria constituída por três passos, baseados no processo de interpretação seguido por Jesus em Lc, a saber: partir da realidade (Lc 24,13-24); usar o texto da Bíblia (Lc 24,25-27); celebrar e partilhar na comunidade (Lc 24,28-32). Destaca-se que além dos três fatores que ajudam a entender a conjuntura atual, a ação do Espírito Santo aparece como um quarto fator que “não pode ser avaliado nem verificado, mas que atua através de todos os outros fatores”.

A partir da análise de Cavalcanti, podemos destacar ainda traços característicos da forma de ler e interpretar a Bíblia:

Quando os pobres lêem a Bíblia, eles o fazem de diversas maneiras, mas, em geral, não é com o objetivo de adquirir erudição ou conhecimentos especializados. O que eles buscam são respostas para os problemas bem concretos e para sustentar sua esperança e seus esforços na luta por uma melhor qualidade de vida. Em outras palavras, eles lêem a Bíblia para que ela os ajude a encontrar Deus presente em suas vidas.²³³

A Leitura popular da Bíblia é a linguagem que torna compreensível às pessoas simples a mensagem de Deus presente na Palavra escrita. No contexto dos pobres, a Bíblia é simultaneamente livro de leitura, de instrução, de orientação da vida prática, de celebração e de convocação ao serviço; um livro de comunicação de Deus para com as pessoas, das pessoas para com Deus e entre elas mesmas.

Como observa Cavalcanti, a leitura bíblica no meio dos pobres continua “com duas tendências: uma mais carismática e contemplativa (fundamentalista e pragmática); outra mais profética, voltada para a preocupação com a justiça social.”

²³⁴ Nessa última, emergem novos ângulos de interpretação: mulheres, negros e índios, cada qual com enfoques que envolvem a problemática vivida a partir de sua condição existencial. No caso das mulheres, elas se conscientizam de que estão chamadas a serem construtoras de uma história diferente. Lêem a Bíblia de modo popular,

²³² MESTERS, C.; OROFINO, F. *Sobre a Leitura Popular da Bíblia*. In: http://ar.geocities.com/rebilac_coordcont/mesters_orofino. Acesso: 9 de dezembro de 2006.

²³³ CAVALCANTI, M. T. P. Op. cit., p. 114.

²³⁴ CAVALCANTI, M. T. P. Op. cit., p. 114.

visando transformar sua realidade. As passagens sagradas escolhidas são as do êxodo, do cativeiro e do Jesus histórico²³⁵, e principalmente aquelas que atendem sua situação concreta constituída pelas análises de mulheres líderes na Bíblia (Débora, Mirian), as que ajudam na libertação (parteiras do Egito), as despercebidas na história da Salvação (Agar) e assim por diante. A ênfase é a esperança de novos tempos: igualdade econômica e igualdade entre homens e mulheres. É a época do avanço das Comunidades Eclesiais de Base e a definição metodológica da Teologia da Libertação, como caminhos alternativos de reflexão crítica da práxis da fé num contexto de opressão. Justamente, as mulheres são consideradas as mais pobres entre os pobres porque duplamente oprimidas: por sua condição social precária e por seu sexo.

5.4

As Mulheres e a Libertação

Serão desenvolvidas na seqüência algumas articulações entre a teologia feminista e a teologia da libertação. Desde logo, é preciso dizer que é difícil estabelecer uma relação pacífica entre essas duas perspectivas teológicas.

Posições moderadas consideram ser a Teologia da Libertação um referencial teórico de grande valia para a reflexão teológica feita por mulheres na América Latina. É o caso da hermenêutica feminista que nasce da Teologia da libertação e se expande posteriormente em diversas correntes.

Uma avaliação mais ampla permitiria afirmar que a Teologia da Libertação surgida nos anos 1970 na América Latina trouxe profundas mudanças tanto no método de fazer teologia quanto no seu conteúdo. Ela incorpora a experiência de Deus na história dos pobres como fundamento do seu discurso²³⁶, proporcionando

²³⁵ TAMEZ, E. *Hermenêutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva*. Op. cit., p. 45.

²³⁶ Cf. AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida: Teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher*, p. 44.

assim subsídios significativos para a produção teológica feita a partir da perspectiva das mulheres (pobres).

Para teólogas, como Maria Pilar Aquino, a reflexão teológica das mulheres latino-americanas “se autocompreende no marco das teologias libertadoras que acompanham o processo dos povos oprimidos na transformação das suas atribuições e sofrimentos.”²³⁷ Nesse aspecto é que também a teologia feita por mulheres busca criar uma “ordem alternativa”²³⁸ diante do sofrimento e da opressão das mulheres; procura-se “contribuir para a criação de uma ordem alternativa baseada no princípio fundamental da plenificação da vida para toda a criação”²³⁹; está inspirada na fé da comunidade cristã e suas expectativas escatológicas, sem descuidar-se de seu devir histórico; pretende erradicar tudo aquilo que impede a humanidade plena das pessoas, em especial a das mulheres.²⁴⁰

Elsa Tamez recorda que o viés a partir do qual nós, mulheres, começamos a perceber com maior clareza nossa imagem distorcida, foi o da Teologia da Libertação, ainda que no início da Teologia da Libertação a participação da mulher fosse muito tímida. É constitutiva de teologia feminista a conscientização sobre a situação das mulheres, de sua condição na sociedade, da necessidade da busca de outros modelos sócio-culturais que retirem-nas da miséria estrutural à qual têm sido

²³⁷ Ibid., p. 48.

²³⁸ A teologia feminista deve ser transformadora e não a mera inversão da ordem estabelecida: “as mulheres não podem se afirmar como *imago dei* e sujeitos de potencial humano pleno de um modo que diminua a humanidade masculina. Como a metade denegrada da espécie humana, elas precisam buscar uma definição continuamente expansiva de humanidade inclusiva - que inclua ambos os sexos, que inclua todos os grupos sociais e todas as raças” (RUETHER, R. R. Op. cit., p. 24). Transformação, no sentido de se estabelecer uma práxis construtora de novos parâmetros de relação que reconsiderem o valor das pessoas, das coisas e de Deus numa interdependência absoluta para que a vida seja plena (sentido expresso no estudo do Gênesis na primeira parte desta pesquisa). “Busca-se um novo modo de relacionamento, que não seja nem um modelo hierárquico que diminua o potencial do/a ‘outro/a’ nem uma ‘igualdade’ definida por uma norma dominante tomada do grupo dominante; busca-se, antes, uma mutualidade que nos permita afirmar maneiras diferentes de ser”. (Ibid., p. 24).

²³⁹ (ELLACURIA, I. Dez afirmações sobre utopia e profetismo). *Apud* AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida*. Op. cit., p. 48.

²⁴⁰ Ruether considera ser a “promoção da humanidade plena das mulheres” o princípio norteador da teologia feminista. Humanidade plena que na tradição bíblica é designada como “plenitude de vida”. Essa expressão implica na inserção de todos/as na redenção realizada por Cristo, envolvendo tanto o aspecto transcendente (espiritual) como também o imanente (histórico). A instauração do Reino de Deus por Cristo tem como efeito a “vida em abundância” (Jo 10,10). “Tudo o que nega, diminui ou distorce a humanidade plena das mulheres é, por conseguinte, avaliado como não-redentor”. (RUETHER, R.R. Op. cit., p. 23).

relegadas. Em definitiva, trata-se de buscar na fé cristã a inspiração para novas lutas em vistas do reconhecimento das igualdades e direitos fundamentais.

Como entender a teologia da libertação enquanto sustentáculo e impulso da teologia feminista no continente? A teologia feminista considera que a opção preferencial pelos pobres assumida no documento de Puebla (1979), inclui na categoria dos “pobres” também as mulheres. Evidentemente que, além do caráter econômico da pobreza, nesse caso, trata-se do empobrecimento histórico da identidade da mulher na sociedade, muitas vezes independente de sua classe social.

A maioria das teólogas latino-americanas que têm participado das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) ou as conhecem muito bem, refletem e teologizam *a partir* de sua própria situação e experiência de mulheres pobres e marginalizadas. Isso denota que teologizar não é um ato primeiro, mas um ato segundo. Tanto para a teologia da libertação como para a teologia feminista, uma teologia autêntica é sempre *fides quaerens intellectum*. Significa que a “inteligência teológica” tem como pressuposto uma “experiência de fé”, uma “espiritualidade como ato primeiro”.²⁴¹ A teologia feminista é uma reflexão (ato segundo) que pressupõe um compromisso de fé e militância nos movimentos de libertação da mulher (ato primeiro).

Essa observação sobre a teologia feminista latino-americana é pungente e aponta suas diferenças em relação ao movimento feminista do chamado Primeiro Mundo. Inicialmente, as teólogas latino-americanas recusavam a adjetivação “feministas”. Uma das razões é que as teólogas feministas latino-americanas pertenciam e ainda pertencem politicamente a setores da esquerda. E geralmente, o feminismo europeu e norte-americano é identificado pelas latinas como um dos desdobramentos das reivindicações burguesas do Primeiro Mundo, associado às preocupações individualistas e às políticas liberais, distantes das reivindicações populares das demais mulheres.²⁴² Outra razão é que na Igreja, a palavra “feminismo” estava impregnada de conotações negativas, designando “rebeldia,

²⁴¹ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 81.

²⁴² TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina: perspectiva histórica. Op. cit., p. 202.

desacato, liberdade irresponsável”.²⁴³ Contudo, com o tempo, a adjetivação tem sido assumida pelas mulheres teólogas, ressaltando que sua produção teológica continua sendo caracterizada pela singularidade do contexto latino-americano.

Quando a teologia feminista luta pela inclusão das mulheres na vida sócio-ecclesial de forma mais decisiva, seu objetivo é fortalecer as inter-relações entre homens e mulheres. Prioritariamente, que o reconhecimento dos direitos e obrigações, das qualidades e diferenças entre os seres humanos, seja um esforço empreendido por todos. A conscientização protagonizada pelas mulheres teólogas no reconhecimento de seus valores, de seu papel na sociedade e na Igreja deve impregnar o modo de pensar de todos.

A partir da realidade de opressão e mediante a metodologia da Teologia da Libertação, começa o despertar de uma consciência, a da mulher.²⁴⁴ A pressão das feministas cristãs e a incorporação crescente da elaboração e reflexão teológica das mulheres potencializam este despertar, o que tem levado à busca da identidade da mulher na sociedade e na Igreja. Assevera Aquino que, “nesse sentido, para a ótica teológica das mulheres, as atividades transformadoras são não apenas o lugar da confirmação da fé, mas também o lugar da reconstrução da própria identidade”²⁴⁵, aquela que foi subjugada pela cultura patriarcal.

Se de um lado há posições que vêm na teologia feminista um “modelo” de teologia da libertação, porque fundamentado na experiência de opressão e sua relação com a práxis, de outro lado há posições que salientam as peculiaridades da teologia feminista, algumas delas sendo uma forma de crítica à própria teologia da libertação.

Mary Hunt, em seu ensaio *Teologia feminista e teologia della liberazione: metodi e confronto*, apresenta quatro dessas peculiaridades:

- a) o *ponto de partida* da teologia da libertação é prevalentemente comunitário; para a teologia feminista, é ao mesmo tempo pessoal e comunitário: aqui a experiência pessoal das mulheres desempenha um papel mais relevante;
- b) para as *fontes* de reflexão, a teologia da libertação utiliza prevalentemente a mediação das ciências sociais; ao passo que a teologia feminista está mais voltada para a literatura, as artes e

²⁴³ BRUNELLI, D. Op. cit., p. 14.

²⁴⁴ TAMEZ, E. Hermenéutica feminista latinoamericana, una mirada retrospectiva. In: TEPEDINO, A. M. & AQUINO, M. P. Op. cit., p. 45.

²⁴⁵ AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida*. Op. cit., p. 54.

as ciências antropológicas; c) para os *conteúdos*, a problemática própria da teologia da libertação é constituída, segunda uma das formulações mais maduras de Gustavo Gutiérrez, pelas ‘classes exploradas, raças marginalizadas, culturas desprezadas’; ao passo que para a teologia feminista é representada pelo sexismo, pelo androcentrismo da cultura e pelo patriarcalismo da sociedade e da Igreja institucional; d) no que se refere à *relação com a Igreja institucional*, a teologia da libertação, para além da controvérsia e do debate em curso, está mais integrada nela a nível de comunidade, teólogos e bispos; ao passo que a teologia feminista se apresenta mais estranha, dado o distanciamento das mulheres da liderança e dos centros decisórios da Igreja institucional.²⁴⁶

Tais peculiaridades fariam da teologia feminista uma “teologia crítica da libertação”, na linguagem de Elisabeth S. Fiorenza. Para ela, a perspectiva da opção pelos pobres da Teologia da libertação deve deixar-se questionar pela crítica ao machismo presente na própria teologia. Fiorenza destaca que a categoria social de “os pobres” é insuficiente para “descrever o caráter inclusivo do movimento de Jesus”. Como a práxis de Jesus é o lugar teológico por excelência para a reflexão, à categoria dos pobres seria preciso acrescentar a dos “marginais”, que transcende a situação de classe. Fiorenza conclui que “Jesus e o seu movimento eram abertos a todos, em especial aos excluídos de sua sociedade e religião”.²⁴⁷ Vale lembrar que hoje a categoria dos excluídos é lugar comum na Teologia da libertação e na teologia feminista; tal categoria denota que muitas pessoas são impedidas de participar da vida comunitária e da cidadania por outras razões que somente sua pobreza socioeconômica.

Para a teologia feminista da libertação, a exploração econômica e a opressão patriarcal não são dois sistemas socioeconômicos diferentes. Desde a antiguidade, a exemplificação dos pobres e explorados eram as viúvas e órfãos. Além disso, no século I a maioria dos pobres e famintos são mulheres que não participam na produção e usufruto da riqueza do sistema patriarcal. Todavia, o que tem predominado na mentalidade cristã é a figura do “pobre Lázaro” e não a “viúva empobrecida”, como adverte Fiorenza.²⁴⁸ Em definitivo, uma teologia feminista da

²⁴⁶ (HUNT, M. Teologia feminista e teologia della liberazione: metodi e confronto, In: *La sfida del femminismo alla teologia*, nota 22, p. 141-162) apud GIBELLINI, R. Op. cit., p. 117.

²⁴⁷ FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit., p. 176.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 176.

libertação é aquela que não desconhece a opção pelos pobres, mas a vincula à dominação patriarcal.

Outras teólogas, como Ivone Gebara, consideram que a Teologia da Libertação ainda é patriarcal e repleta de imagens masculinas de Deus;²⁴⁹ que o clamor por justiça social, tão específico da Teologia da Libertação, não incluiria justiça e igualdade de gênero. Nesse caso, ela continuaria uma teologia abstrata, ao não enfrentar a realidade da corporeidade e da sexualidade de homens e mulheres. Seria preciso pensar, além disso, numa teologia propriamente feminista na qual tal denominação deixasse de ser pensada somente como um “modelo” de teologia da libertação e prosseguisse rumo a uma visão de mundo, de sociedade, de Igreja, de educação e de sexualidade a partir da ótica das mulheres.

5. 5

A Teologia na perspectiva das Mulheres

Partilhando nossas experiências, percebemos que a luta das mulheres não pode ser desvinculada do processo global, da grande luta pela vida que travam todos os pobres e marginalizados. Refletindo sobre nossos pontos de partida concluímos que de um lado está nossa experiência de opressão e, de outro, nossa experiência de Deus. Com este duplo ponto de partida, tomamos a vida e a Bíblia e partimos para uma incipiente experiência de mulheres teólogas. Fomos descobrindo uma nova forma de fazer Teologia, a partir da consciência de fecundidade libertadora de uma leitura bíblica na ótica daquelas que não têm poder e a partir da necessidade de descobrir uma nova identidade.²⁵⁰

Sempre tem sido indiscutível a participação das mulheres em diferentes atividades da Igreja: nas ações missionárias, nas pastorais, na animação da comunidade, na leitura popular da Bíblia. Elas são apontadas como protagonistas na missão evangelizadora pelas principais Conferências da Igreja Católica da América Latina, sobretudo a de Puebla.²⁵¹ Ocorre que nas últimas décadas seu protagonismo estende-se também à produção teológica.

²⁴⁹ ROSADO NUNES, M. J. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. In: *Rev. Est. Fem.*, jan./abr. 2006, vol.14, no.1, p. 300.

²⁵⁰ TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina. Op. cit., p. 200.

²⁵¹ CELAM. *Puebla*. Op. cit., n. 849.

“O aparecimento da *outra voz* na teologia começa a atenuar uma longa ausência e enriquecer uma tarefa que já resulta impensável sem incluir as mulheres como sujeitos de reflexão.”²⁵² Essa observação de Elizondo indica que a irrupção das mulheres na teologia representa um dos principais desafios às Igrejas cristãs de nossa época por se constatar que nem tudo está dito em relação à importância das mulheres na história da Igreja.

Nos anos 1980, as teólogas feministas ainda mantêm essa relação muito próxima com a teologia da libertação. Pouco está definido o que seja uma teologia feminista propriamente tal, ainda que a expressão seja usada. O aspecto decisivo, porém, é a paulatina passagem da teologia da mulher para a teologia feminista, o que “reflete, de um lado, o acesso das mulheres à teologia, a sua passagem de objeto a sujeitos da reflexão teológica; e exprime, de outro, o seu medir-se com os problemas que o movimento das mulheres levanta para o cristianismo e para as estruturas das comunidades cristãs.”²⁵³ Significa que o mais importante para a teologia feminista propriamente não é a reflexão sobre a mulher, mas “reler a vida e o mundo na ótica da mulher”.²⁵⁴ No caso das teólogas latino-americanas, trata-se de elaborar tal leitura a partir da mulher pobre. Nas palavras de Brunelli: “O que a mulher indígena ou negra, agricultora ou operária, doméstica ou prostituta tem a dizer sobre educação, saúde, terra, sexo, religião, trabalho? Qual a sua experiência de opressão e resistência e qual a sua proposta de luta libertadora?”²⁵⁵ Por sua vez, as mulheres que refletem são “feministas e cristãs” que partilham com outras irmãs suas lutas pela libertação, mas que, “além disso, são cristãs e teólogas, empenhadas em suas comunidades e

²⁵² (ELIZONDO, F. “Mujer”, In: PUERTO, N. *10 Mujeres escriben Teología*, p. 199) *apud* AZCUY, V. R. El lugar teológico de las mujeres, *Proyecto*, n. 39, 2001, p.12.

²⁵³ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 125. A “teologia da mulher” faz parte das chamadas teologias do genitivo surgidas no pós-guerra, tais como a “teologia do trabalho” (Chenu) e a “teologia das realidades terrestres” (Thils). São teologias “setoriais” que visam dar mobilidade e concretude ao discurso teológico. O esboço de uma “teologia da mulher” surge pela primeira vez num número especial na revista *L’Agneau d’Or*, no ano mariano de 1954 no qual era celebrado o centenário da definição do dogma da Imaculada Conceição. Gibellini salienta que “a teologia feminista é decididamente crítica com relação à ‘teologia da mulher’ por causa de sua unilateralidade e de seu androcentrismo; com efeito, ela foi elaborada por teólogos (e, além do mais, ‘clérigos’), que não elaboravam uma correspondente ‘teologia do homem’, ou ‘teologia da masculinidade’, além disto, também por força de sua própria origem utilizavam acriticamente representações e esquemas mentais derivados da dominante cultura patriarcal. (Ibid., p. 77-78).

²⁵⁴ BRUNELLI, D. Op. cit., p. 22.

²⁵⁵ Ibid., p. 23.

numa reflexão de fé”.²⁵⁶ Essa teologia não segue a sistematicidade da teologia acadêmica; é um fazer teológico que procede por fragmentos, mais narrativa que argumentativa. Estamos diante de uma teologia contextualizada que pressupõe a militância e o compromisso.

As mulheres almejam ver-se representadas no discurso teológico com suas próprias elaborações, com o ponto de partida de suas experiências de mulheres, convencidas de que sua visão de mundo é diferente da dos homens no que concerne ao condicionamento biológico, à percepção da cultura e à construção da história.

A hermenêutica dos textos sagrados e da realidade é considerada a partir da ótica da mulher. Comparecem com frequência os temas relacionados com as imagens femininas de Deus, ou ainda a de Deus como Mãe e Pai. Lê-se a Paixão e Ressurreição de Jesus a partir dos sofrimentos e desejos de libertação das mulheres. Nessa etapa a hermenêutica bíblica avança. Alusões são feitas aos textos patriarcais discriminadores das mulheres; eles são relidos e interpretados a partir de elementos favoráveis às mulheres.

Homens e mulheres são pensados em termos de reciprocidade na diferença, o que continua presente na teologia feminista atual. A necessidade da redefinição da relação antropológica e ética entre homem e mulher implica no descredenciamento do modelo antropológico subordinacionista culturalmente prevalecente, bem como no questionamento do modelo emancipativo do feminismo radical que apregoa uma abstrata paridade entre homem e mulher ignorando suas diferenças. Uma das propostas da teologia feminista é o “modelo antropológico da *reciprocidade (mutuality, Gegenseitigkeit) na diferença*, segundo o qual todo o ser humano possui, ainda que com modalidades próprias, uma plena e equivalente natureza e personalidade humanas”²⁵⁷, o que configuraria uma antropologia autenticamente humana. A perspectiva da reciprocidade na diferença será amplamente desenvolvida quando a teologia feminista incorpora a categoria de gênero nas suas investigações.

²⁵⁶ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 80.

²⁵⁷ Cf. GIBELLINI, R. Op.cit., p.115.

5.6

Teologia e Gênero

Nessa parte do estudo, queremos desenvolver alguns aspectos das teorias de gênero que, segundo nosso entender, apresentam quais são as novas perspectivas da teologia feminista.

Para começar, convém destacar que a relação entre homens e mulheres no pensamento e na cultura ocidentais quase sempre esteve marcada pela diferenciação entre os sexos. Sexo refere-se ao fato de que a espécie humana se reproduz pela diferenciação sexual. Ocorre que a pergunta pela identidade pessoal quase sempre esteve ligada à identidade sexual. E como anteriormente à descoberta do óvulo a mulher não era considerada partícipe ativa do processo reprodutivo, mas somente receptáculo da vida que provinha do esperma do homem, essa falsa atribuição científica era transportada facilmente para a dimensão cultural.

Ora, se na reprodução da espécie a mulher é naturalmente passiva, culturalmente e politicamente também tende a sê-lo. Contudo, mesmo após a descoberta do óvulo não mudou significativamente a percepção da inferioridade da mulher, denotando que a discriminação tinha um componente político-cultural muito forte. Assim, a marginalização da mulher estava vinculada à sua representação na organização político-cultural.

Justamente, a noção de gênero é atrelada ao significado que cada cultura atribui ao fato da diferenciação sexual, àquelas construções culturais que impõem modos de ser e de viver diferenciados a partir da identidade sexual anátomo-fisiológica. Trata-se do terreno das “práticas, símbolos, representações, normas e valores sociais”²⁵⁸ que dão sentido às pessoas sexuadas.

A representação mais significativa que serviu de norma para as maneiras de ser e de viver entre homens e mulheres na cultura ocidental é denominada de

²⁵⁸ FREITAS, M. C. de. Gênero/Teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia - Relevância do tema. In: SOTER (Org.). *Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003, p. 17.

Patriarcado. Nesse caso, trata-se de uma representação do predomínio dos valores do homem na sociedade em função de sua determinação biológica. Tal representação é um exemplo de ideologia sexista porque distribui papéis sociais a partir de uma suposta essência do homem que se sobrepõe a uma hipotética essência da mulher.

Do ponto de vista das relações de gênero, a discriminação sofrida pela mulher devido à sua condição biológica é acrescida de sua marginalização no mundo científico, político e cultural.

No mundo das ciências modernas é visível a presença do patriarcado. O racionalismo iluminista do conhecimento científico do século XVIII normalmente é situado em oposição às trevas do saber teológico medieval. À decadência do cristianismo correspondeu o progresso das ciências e da filosofia e a recriação do espaço público da política em oposição ao espaço privado da moral e da religião. Contudo, a racionalidade iluminista e científica não conseguiu fazer face às trevas medievais quando se trata das relações de gênero. Pelo contrário, o domínio científico da natureza situado paralelamente ao domínio do homem sobre a mulher não deixa de ser o resquício do predomínio do imaginário social religioso anterior aos séculos XVII e XVIII.

A noção do homem como dominador da natureza e da mulher assim como a crença no papel superior da mente racional, estiveram apoiadas e encorajadas pela tradição judaico-cristã, que adere à imagem de um Deus masculino, personificação da razão suprema e fonte do poder último, que governa o mundo a partir do alto e lhe impõe sua lei divina. As leis da natureza investigadas pelos cientistas eram vistas como reflexos dessa lei divina, originada no espírito de Deus.²⁵⁹

Assim, no que concerne às relações de gênero, a ciência equipara-se à teologia, posto que no imaginário permanece a imposição ativa do homem sobre a submissão passiva da mulher. A incineração das bruxas medievais e a subjugação da natureza pela ciência e pelos processos industriais e produtivos seguem lógicas semelhantes. “Na civilização industrial e produtiva dos processos racionalizados a

²⁵⁹ CAPRA, F. *O ponto de mutação: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente*. 26 ed. São Paulo: Cultrix, 2006, p. 38.

mulher será novamente considerada ser humano de segunda categoria, reforçando o patriarcalismo e o androcentrismo das visões de mundo greco-romana e medieval.”

260

Se reiteradas vezes as diferentes dimensões da sociedade ocidental ampararam-se na teologia judaico-cristã como justificção para o domínio do homem sobre a natureza e sobre a mulher, temos mostrado nesse trabalho que na própria reflexão teológica são encontradas as condições de superaço daquele domínio. Se a antropologia bíblica aponta que Deus supõe um ser humano livre com múltiplas possibilidades de escolha, dentre elas a de não amar como deveria, analogamente “em Cristo e com Cristo, o ser humano tem força para romper o círculo do mundo velho, degradado, que se fecha, e para viver a síntese mais difícil que em última análise, é o amor”.²⁶¹

Do ponto de vista político e cultural, a representação sexista patriarcal associa o espaço público da tomada de decisões ao homem e o espaço privado e despolitizado dos afazeres domésticos à mulher. O Patriarcado é uma representação muito mais arraigada no imaginário social do que a dominação classista e a discriminação étnica.²⁶² Está associado à discriminação de gênero porque povoa o imaginário tanto do homem quanto da mulher a respeito da inferioridade desta em relação àquele. Homens e mulheres são ao mesmo tempo agentes e vítimas da representação patriarcal. No caso do homem, a discriminação que ele sustenta em relação à mulher na condição de sexo inferior está acompanhada do esforço e muitas vezes do sofrimento diante das atitudes e comportamentos que cercam o mito do macho, fazendo dele também vítima do próprio patriarcado. Quanto à mulher, é vítima do patriarcado porque é nela que os efeitos da domesticação do poder têm maior visibilidade; mas também ela é protagonista, pois ao educar seus filhos, recria o mito

²⁶⁰ RUBIO, A. G. *Unidade na pluralidade*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 7.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 542.

²⁶² Muitas vezes a condição subordinada e desigual da mulher tem sido explicada a partir de outras formas de dominação, como a exploração econômica e a discriminação racial. Assim, a luta contra a opressão da mulher esteve subordinada a outras lutas, como a luta de classes. A reação feminista foi usar o Patriarcado como causa de todas as opressões sofridas pela mulher. (AQUINO, M. P. *Nosso clamor pela vida*. Op. cit., p. 75-76)

do poder do homem aconselhando e proibindo atitudes e ações que atuam segmentando espaços e distribuindo ações separadas entre filhos e filhas.

Embora a garantia de igualdade entre homens e mulheres seja hoje fundamental no espaço público, a reflexão de gênero a considera insuficiente. Nos seus primórdios, o feminismo²⁶³ pensava ser relevante atribuir à mulher um papel no mundo equiparável ao homem; contudo, não percebia que os critérios para tal equiparação continuavam sendo colonizados e reabsorvidos pelo mundo axiológico dos homens.

Como sublinha Freitas:

Percebe-se que é cedido um lugar à mulher, desde que nada se mude na organização geral da sociedade e essa sociedade continue a se organizar e estruturar em função dos interesses dos homens e, em função desses interesses, se instrumentalizam a posição e as capacidades da mulher.²⁶⁴

É o caso da situação do discurso da mulher na esfera intelectual. Embora ela habite freqüentemente o espaço da produção intelectual, *seu* discurso é ouvido sem ser levado muito a sério, tolerado sem ser integrado, incluído e ao mesmo tempo marginalizado. Essa constitui uma das novas artimanhas do poder patriarcal que se legitima e se reproduz racionalmente, criando e solidificando sujeições e estabelecendo normas a partir das quais são desqualificadas quaisquer resistências ao seu modo de atuação.

Outra perspectiva que as relações de gênero traz para a teologia feminista é o que concerne à construção de novas subjetividades. Uma das marcas da produção teológica das mulheres latino-americanas é a desconstrução da identidade histórica atribuída às mulheres, acompanhada da construção de novas subjetividades nas práticas sociais e eclesiais. Trata-se de repensar a condição da mulher em contraste com a situação de opressão que historicamente ela tem padecido.

Não queríamos mais o papel que a sociedade patriarcal nos outorga e que para nós fora internalizado: o de sermos apenas seres com sensibilidade, com imaginação,

²⁶³ “O feminismo como organização de mulheres que pretendem denunciar a condição inferior destinada à mulher pela história humana, e a busca da transformação das relações sociais entre os sexos, é um movimento recente (séculos XIX e XX), que se apresenta nas suas diversas correntes de forma ousada e com proposta de transformações que falam não só da condição feminina, mas que estão bulindo com dogmas culturais que têm sido eternos na sociedade humana.” (BICALHO, E. Correntes feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (org.), *Gênero e Teologia*. Op. cit., p. 47).

²⁶⁴ FREITAS, M. C. de. Op. cit., p. 20.

com intuição, destinadas a permanecer no âmbito do privado, ao passo que os homens eram seres racionais, objetivos, destinados à vida pública.²⁶⁵

Na cultura ocidental e patriarcal há uma compreensão da humanidade polarizada entre homens e mulheres. Para cada pólo foi construída uma identidade de modo a justificar as assimetrias ainda existentes. Para Tereza Valdés Echenique, “à mulher foi relegado o *corpo* - somente natureza e emoções, reprodutoras, fora do tempo e da história - frente aos homens - *cabeça*, criadoras e produtoras, fazedores da cultura e da história.”²⁶⁶ Traçou-se um perfil para a mulher: “mães e esposas, virgens e dóceis, abnegadas para viver em função dos outros”.²⁶⁷ Diante da rigidez da identidade da mulher forjada pela cultura hegemônica ocidental na América Latina, a teologia feminista buscar o reconhecimento da mulher como sujeito, de modo que ecoe sua voz e suas reivindicações sejam válidas e atendidas.

A partir de objetivos comuns, as mulheres passam a verbalizar, teorizar e teologizar sua situação. Ao refletir sobre as desigualdades econômicas, étnicas, sociais e educacionais padecidas por grande contingente do povo latino-americano, elas conscientizam-se de que são as mais desiguais entre os desiguais.

Especialmente as teólogas, destacam que inexistente uma identidade natural do ser mulher; percebem que sua identidade foi historicamente forjada pela sociedade patriarcal. Trata-se de identidade herdada, naturalizada pela cultura, mas que não corresponde à experiência que elas fazem da fé. Desde então as mulheres dão-se conta de seu potencial evangelizador, que excede a pastoral, a catequese e a animação da comunidade. Sentem-se protagonistas de uma reflexão inovadora sobre a fé. A reflexão teológica das mulheres impõe-se como necessidade e mecanismo discursivo para tirar o véu da cultura que as encobre. Urge a construção de um discurso próprio que expresse tudo aquilo que os discursos filosóficos, políticos e teológicos omitiram.

²⁶⁵ TEPEDINO, A. M. Mulher e teologia na América Latina. Op. cit., p. 201.

²⁶⁶ Cf. VALDÉS, T. Identidad Femenina y transformación en América Latina: a modo de presentación. In: ARANGO, L. G.; LEÓN, M.; VIVEROS, M. (Orgs.). *Género e identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá: Tercer Mundo Editores; UniAndes; Programa de Estudios de Género y desarrollo, 1994, p. 15.

²⁶⁷ Ibid., p. 16.

6

Considerações finais

A reflexão teológica na perspectiva das relações de gênero constitui atualmente uma das vertentes mais promissoras na teologia da Igreja latino-americana. Assim como qualquer outra mudança de paradigma²⁶⁸, não ocorre sem a crise do paradigma dominante. A emergência das mulheres como sujeitos de elaboração teológica nos últimos anos constitui um dos fatores de crise em relação à teologia tradicional. Se o despertar de tal crise ainda não foi capaz de mudar as grandes estruturas, é porque estas têm sido milenarmente construídas, arraigadas no imaginário individual e coletivo. Todavia, esse *novo jeito* de fazer teologia com seus novos modelos interpretativos e explicativos já têm sido em parte incorporados pelos próprios homens na sociedade e na Igreja. Para Rubio, “o teólogo homem terá que ir aprendendo a escutar com respeito, interesse e hospitalidade aquilo que a mulher tem a falar sobre ela mesma e sobre suas relações com o mundo, com os homens, com as outras mulheres e com Deus.”²⁶⁹

A mulher que tem consciência de si é aquela que, ao mesmo tempo, sente a necessidade da participação consciente das/os demais no processo de construção do Reino de Deus. Daí ser possível falar de *cons-ciência* libertada e libertadora. A teóloga é aquela que realiza uma experiência similar à Samaritana (Jo 4). Ao descobrir a si própria na experiência de fé, ela corre em vistas de anunciar aos demais o que lhe aconteceu, de modo que outras pessoas também façam seu caminho.

É justamente essa nova mulher que desperta na Igreja. Com efeito, ela desperta porque de fato sempre esteve aí adormecida em suas potencialidades, quase invisível. A contribuição da hermenêutica bíblica na perspectiva das relações de

²⁶⁸ Para Thomas Kuhn, paradigma científico configura a constelação de crenças valores, técnicas que membros de uma determinada comunidade partilham e que constituem meios de enfrentar e solucionar problemas. Sobre os paradigmas, Cf. KUHN, T. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

²⁶⁹ RUBIO, A. G. Prática da Teologia em Novos Paradigmas. Adequação aos Tempos Atuais. In: FABRI DOS ANJOS, M. (Org.). *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Soter/ Loyola, 1997, p 244.

gênero nos permite afirmar que a cultura patriarcal relegou à mulher uma *existência diminuída* e desvirtuada de sua essência (Cf. Capítulo 1). Seu despertar para além do espaço a ela destinado, assim como sua ruptura dos interditos que lhe foram impostos em busca da afirmação de sua *essencial dignidade humana*, se deve a um processo amplo de transformações no mundo e na sociedade.

Na América Latina, a teologia feita por mulheres está inserida num contexto cultural (de dominação), econômico (de exploração) e religioso (de alienação). O processo de construção de um discurso teológico a partir de novos critérios constitui num dos elementos fundamentais para que as mulheres possam ser protagonistas de uma nova Igreja. Ocorre que, historicamente, as mulheres viram a realidade e até mesmo *sua* realidade com a lente dos homens, ou seja, fazendo uso dos critérios, pressupostos e posicionamentos dos homens. Elas têm introjetado um discurso que fizeram dela e para ela, assumido como padrão de verdade sobre si próprias e a ser transmitido para as gerações vindouras.

A construção de um discurso teológico próprio exige romper com essa “violência epistêmica”²⁷⁰, ao lado de tantas outras formas de violência. A constituição de uma nova *cons-ciência* na qual a mulher torna-se sujeito, além de postular uma nova maneira de viver e de rezar a própria fé implica também a possibilidade de teologizar essa relação com Deus a partir da especificidade de sua condição humana.

Com efeito, a reflexão teológica volve-se um meio para despertar outras consciências em direção a novos horizontes. Significa que a renovação da Igreja, tão propagada pelo Concílio Vaticano II, passa pela abertura de sua teologia, o que inclui a valorização, escuta e inserção do discurso teológico desde a perspectiva das mulheres.

Esse novo *tom de voz* da teologia que começou a ecoar na Igreja latino-americana a partir dos anos 1970 tem propiciado a essa mesma Igreja contribuições de significativa importância para a compreensão e vivência da mensagem evangélica. Um dos desdobramentos dessas contribuições é a elaboração de uma hermenêutica da

²⁷⁰ Cf. RUBIO, A. G. *Prática da Teologia em novos paradigmas. Adequação aos tempos atuais*. Op. cit., p. 244.

suspeição concernente aos textos bíblicos, em vistas da transformação da situação das mulheres na comunidade atual. Vale ressaltar que pensar a situação das mulheres somente sob o viés dos grandes problemas que atingem a América Latina, como a situação de pobreza e dependência econômica, é necessário, mas não suficiente. É mister relevar que as mulheres querem ainda libertar-se de sua condição de invisibilidade. Se de fato as mulheres tivessem consciência de si próprias e fossem ouvidas, seriam vozes de mais da metade da humanidade reivindicando melhores condições de vida, de igual dignidade e de plenitude de vida. Todavia, como serão ouvidas se ainda não sabem falar? Se ainda não são levadas em conta? Se nem mesmo são visíveis?

Acredito que uma das mais salutares contribuições da reflexão teológica na perspectiva de gênero está na aprendizagem de novas linguagens capazes de construir novos significados para mulheres e homens: linguagem de inclusão, do respeito mútuo, da valorização das diferenças entre os sexos e da exaltação de nossa igualdade fundamental; linguagem capaz de fazer eco, de ser ouvida e fazer perceber de onde vem a voz.

Creemos que as mulheres podem contribuir enormemente, frente à falta de fé de muitos, na transformação de uma lógica mais humanizante e inclusiva com melhores relações intra-humanas (...). As mulheres - unem-se - para oferecer utopias e alternativas diferentes para aqueles que têm uma esperança débil.²⁷¹

É inegável que as mulheres têm batalhado para inverter sua própria história. Com isso, elas têm contribuído para outras transformações na sociedade e na Igreja. Prova disso é sua inserção crescente tanto nos processos históricos de mudança²⁷² como no campo da epistemologia teológica.

Referindo-se ao movimento global do feminismo L. Boff pondera que:

por um lado, [ele] colocou em xeque o projeto do patriarcado e desconstruiu as relações de gênero, organizadas sob o signo da opressão e da dependência. Por outro, inaugurou relações mais simétricas entre os gêneros. Tais avanços deixam entrever os ares de uma virada no eixo cultural da humanidade. Esboça-se por todas partes um

²⁷¹ TAMEZ, E. Hermenêutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva. In: TAMEZ, E. et al. *Religión y Género*. Op. cit., p. 44.

²⁷² Cf. Capítulo 4, especialmente o item 4.1, que trata do contexto histórico.

novo tipo de manifestação e de solidariedade nas quais homens e mulheres se acolhem em suas diferenças no horizonte de uma profunda igualdade pessoal, de origem e de destino, de tarefa e de compromisso na construção de mais benevolência para com a vida e a Terra e de formas sociais participativas e democráticas entre os gêneros.²⁷³

L. Boff recorda que as polaridades humanas masculino/feminino estão muito presentes nas antigas mitologias e cosmogonias religiosas²⁷⁴. No entanto, o catastrófico tem sido o modo pelo qual a cultura ocidental deslocou tais princípios para a realidade existencial de homens e mulheres²⁷⁵ proporcionando desequilíbrios insustentáveis.

Uma das grandes contribuições que a teologia e hermenêutica bíblica na perspectiva de gênero nos tem proporcionado é a possibilidade de se estabelecer uma relação de distanciamento-aproximação entre o texto *sagrado escrito* (Bíblia) e o texto *sagrado da vida*, particularmente da vida das mulheres.

Para fazermos a releitura de um texto é indispensável ‘tomarmos distância’, sobretudo se o texto nos é muito familiar. ‘Tomar distância’ significa tentar ler e ouvir aquela palavra como se fosse a primeira vez, observando os detalhes - mesmo os que parecem lógicos e comuns - admirando-se e estranhando que seja assim e não diferente. É importante deixar que afluam as perguntas motivadas pela presença ou ausência deste ou daquele elemento. (...) Esse processo de leitura, para ser frutuoso, deve vir ‘embebido’ pela experiência de quem o realiza. O distanciamento, então, se transforma em aproximação e a Palavra se torna viva, algo novamente familiar, mas de uma familiaridade diferente daquela anterior. (...) Este exercício de distanciamento-aproximação vai nos ajudar a encontrar chaves de leitura libertadoras, não só para a discriminação da mulher, mas para todas as situações opressivas.²⁷⁶

²⁷³ BOFF, L. Masculino/Feminino: o que é o ser humano? In: SOTER (Org.). *Gênero e Teologia: Intepelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003, p.212.

²⁷⁴ No taoísmo chinês, masculino/feminino constitui uma realidade composta de duas partes iguais, de luz e de sombra (yin-yang). Na Babilônia, a própria realidade possui um caráter andrógino, contida pelo masculino/feminino: o Caos, a terra e a noite são representações do feminino; a Ordem, o dia e o ar, representações do masculino. Na Grécia, com Platão (no *Banquete*), o surgimento do homem e da mulher também tem natureza andrógina inicialmente, separando-se posteriormente; de acordo com o mito, os seres humanos estão em busca da reconstituição da unidade inicial. Entre os Hebreus, essa androginia reaparece no *Midrash*, sendo a divisão causada pelo pecado (Cf. BOFF, L. Masculino/Feminino: o que é o ser humano? Op.cit., p. 215-6). Nos relatos bíblicos de origem, conforme vimos no primeiro capítulo da presente pesquisa, reaparece uma humanidade identificada na forma homem/mulher (*ish e ishá*).

²⁷⁵ Cf. CAPRA, F. Op. cit., p. 32ss.

²⁷⁶ BRUNELLI, D. Op. cit., p 46.

A hermenêutica bíblica tem contribuído para uma esclarecida e verdadeira volta às fontes da Revelação, tirando os véus que a cultura patriarcal colocou sobre a *imagem/semelhança* da mulher. Ela tem ajudado a desmascarar os critérios androcêntricos que subjugarão e pesaram sobre ela.

Na primeira parte dessa pesquisa, ao aplicar a hermenêutica na perspectiva de gênero para textos clássicos a respeito da origem do bem - a criação da humanidade no equilíbrio de relações (Gn 1-2) -, e a origem do mal - o rompimento do equilíbrio pelo pecado (Gn 3) -, concluímos que as mazelas experimentadas em nossas histórias de vida não são queridas por Deus; elas são conseqüências do desequilíbrio das relações como a afirmação de poder de uns sobre outros, o egoísmo, o desencantamento enquanto perda de sentido da vida causada pela ausência de Deus.

Quando aqueles relatos foram escritos, seus autores sagrados queriam mostrar que a realidade presente estava longe de configurar o *paraíso* querido por Deus. Ali já estava indicada a questão das relações humanas e os aspectos negativos que a cultura havia destinado à mulher. Um dos esforços do autor bíblico, sobretudo o relato sacerdotal, consistiu em resgatar a dignidade da mulher diante do patriarcalismo reinante.

A importância da hermenêutica dos relatos da criação humana na perspectiva de gênero reside na resignificação dos símbolos a partir de uma visão na qual reconhecemos valores como os da alteridade, reciprocidade, individualidade, especificidade, unidade, completude, plenitude de vida. Tais valores, segundo entendemos, são imprescindíveis, quando se trata da construção de uma sociedade nova. “E Deus os abençoou” (Gn 1,28). Abençoado será o mundo quando superadas as divisões, os seres humanos construam na diferença um mundo com possibilidades igualitárias para todos indiscriminadamente.

Quando analisamos o relato javista, vimos que a criação da mulher é um momento apoteótico no processo da criação (é posterior à criação do homem); ela é situada como um ser necessário para concluir a obra divina última a ser criada, mostrando que o próprio Deus percebe ser o homem um ser incompleto e infeliz sem

a mulher: “Não é bom que o homem esteja só” (Gn 2,18a); “vou fazer uma companheira que lhe corresponda” (Gn 2, 18a).

Assim como nos primórdios a mulher fora alguém fundamental para que o homem se reconhecesse como humano (“essa é o osso dos meus ossos, carne de minha carne”), também hoje a contribuição da mulher continua sendo imprescindível para que o homem reconheça quem ele verdadeiramente é. Dessa forma, a reconstituição da humanidade plena que tanto aspiramos exige a revalorização do ser humano na sua completude, homem e mulher.

Quanto ao Gn 3, sabemos ser o relato que marcou definitivamente a imagem negativa da mulher. Contudo, na Bíblia judaica (*Tanak*) a referência à Eva aparece somente nessa perícopa. Na Bíblia cristã, não aparece nos Evangelhos. A reserva maior deverá ser feita ao cristianismo posterior, sobretudo às cartas de São Paulo (Cf 1Cor 11, 1-16;14, 34-35; Ef 5, 21-33), e à teologia agostiniana.

Quando tratamos dos conflitos vividos pelas mulheres estéreis, há que se recordar que isso resulta da forma como tais mulheres entendem os feitos de Deus na história de seu povo e delas mesmas. Na situação extrema de impossibilidade, de esterilidade, há sempre a intervenção miraculosa de Deus. Tais mulheres marcam a história porque foram mães de filhos que definem a história no Israel Antigo, dando continuidade ao plano de salvação. Percebe-se nesses relatos históricos que a importância das mulheres deixa muito a desejar; elas só são importantes em função de seus filhos homens. Não passam de colaboradoras, nunca são protagonistas. Contudo, o que mais chama a atenção no item que denominamos “As mães de Israel” é a introjeção da representação patriarcal. O enfrentamento entre mulheres em vistas de serem “mais amadas” ou assumirem a condição de “primeira esposa” diante do mesmo homem denota que nem sempre o Patriarcado é a imposição do homem sobre a mulher, mas também a prevalência de valores androcêntricos no imaginário das mulheres. Essa é uma das razões pelas quais poderíamos dizer que o processo de conscientização e libertação das mulheres deve começar a partir de uma mudança no imaginário individual e coletivo das próprias mulheres.

Quanto às líderes do AT ressaltadas no estudo, cremos que, de certo modo contrastam com as matriarcas anteriormente destacadas. Elas não se destacam em função de seus filhos biológicos. Sua importância reside menos no lugar que ocupam no espaço privado do que no espaço público. Poder-se-ia dizer que são mães de Israel no sentido político, ainda que pudessem ser também mães no sentido biológico. O que é insuportável na representação patriarcal é que as mulheres, além dos afazeres privados, possam também exercer outras funções públicas ao mesmo tempo. Não é o que ocorre?

Mulheres como Débora designam ainda pessoas extremamente tementes a Deus e persistentes em seus objetivos. Por sua vez, Rute e Noemi, são apresentadas como mulheres que se solidarizam na dor, em contraste com as mulheres do Gênesis que se enfrentam diante das dificuldades.

Na tentativa de estabelecer uma crítica à cultura patriarcal, a teologia na perspectiva de gênero tem constantemente buscado nos textos bíblicos elementos que legitimem um novo paradigma de relações humanas.

Quando tratamos de analisar passagens emblemáticas do Novo Testamento, descobrimos verdadeiras *boas notícias* para as mulheres no que concerne ao relacionamento com Jesus. Esse ponto de partida bíblico que enfatiza o discipulado das mulheres²⁷⁷ tem sido marcante para a teologia na perspectiva de gênero, quando esta apresenta as origens do cristianismo a partir da mulher.²⁷⁸

O resgate da memória de mulheres do AT e do NT que subverteram as representações patriarcais de seu tempo é de significativa importância não somente para fundamentar e inspirar as reivindicações das mulheres no presente, mas também para reforçar sua igual dignidade e suas lutas por libertação diante de estruturas que ainda permanecem muito aquém da instauração do Reino que Deus quer para todos/as. Todavia, a análise da situação da mulher no contexto do movimento de Jesus, é fundamental no sentido de que apresenta o Reino de Deus como uma realidade já existente e a ser construída ao mesmo tempo. No movimento de Jesus o

²⁷⁷ FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais*, Op. cit.; TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*, Op. cit.

²⁷⁸ FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit.

discipulado é de todos, considerados como iguais. Não há excluídos/as. Ricos e pobres, judeus e gentios, homens e mulheres, escravos e livres, puros e impuros, crianças e adultos, são e doentes, todos merecem sua atenção, incluídos no seu círculo de vivência e na pauta de seus discursos:

Desenrolando o livro, escolheu a passagem onde está escrito (61,1s.): ‘O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu; e enviou-me para anunciar a boa nova aos pobres, para sarar os contritos de coração, para anunciar aos cativos a redenção, aos cegos a restauração da vista, para pôr em liberdade os cativos, para publicar o ano da graça do Senhor. E enrolando o livro, deu-o ao ministro e sentou-se; todos quantos estavam na sinagoga tinham os olhos fixos nele. Ele começou a dizer-lhes: Hoje se cumpriu este oráculo que vós acabais de ouvir. (Lc 4, 17b-21).

No entanto, dificilmente pode-se afirmar que no Novo Testamento as mulheres se entendam como um grupo unitário, com uma luta comum (Cf. p. 49). Mesmo que situemos a marginalização das mulheres, elas estão situadas entre outros grupos de marginalizados porque a redenção é para todos.

As pesquisas realizadas por J. Jeremias sobre a condição da mulher entre os judeus possibilita apresentar o caráter inclusivo do movimento de Jesus. Movimento que se materializa pela atividade concreta de acolhimento a todos/as, de modo que estes se tornem testemunhas de seus ensinamentos, sinais e arautos do Reino por Jesus instaurado.

A prática histórica de Jesus constitui para os cristãos/ãs a chave para a interpretação da Escritura e da Vida. O movimento de Jesus não é somente revolucionário no que concerne ao seu posicionamento diante da Lei e a Religião de seu tempo; sua prática tornou-se um exemplo de possibilidade de transformação para todos os tempos, de modo a incitar que as relações se tornem mais humanas e humanizantes.

Com efeito, são as mulheres as presenças destemidas do início e ao fim da vida de Jesus. São elas que, de acordo com Fiorenza, começam a evangelizar além fronteiras do mundo judeu. Assim como uma dessas mulheres, que é a Samaritana de Jo 4, as mulheres teólogas latino-americanas têm tomado seu cântaro - aqui denotando sua realidade de oprimida entre os oprimidos, de invisibilidade e de silenciamento - e se dirigido ao poço, ao lado de tantas outras samaritanas, e

passaram a estabelecer um diálogo surpreendente com Jesus Cristo. Assim como a Samaritana, elas aprenderam lições de sabedoria, compreenderam sua história, sua religião e a si próprias. Como a Samaritana, fizeram uma experiência de Deus singular e direta, um face-a-face que não passa pela intermediação da cultura androcêntrica e dos preconceitos patriarcais.

A teologia na perspectiva das relações de gênero quer falar dessa experiência de fé que as próprias das mulheres fazem, a partir de sua condição e mundivisão. Isso tem possibilitado a presença constante, ainda que encoberta, de mulheres que realizaram grandes transformações, como é o caso de Maria de Nazaré. Embora a Tradição cristã a tenha tornado uma figura ambígua e antagônica, ela é uma mulher historicamente situada, longe da figura espiritualizada freqüentemente salientada na teologia tradicional católica. Foi sua experiência profunda de fé que a fez dizer o *Fiat* e a impulsionou destemidamente a proclamar o *Magnificat*. Na perspectiva teológica de gênero, a presença de Maria de Nazaré está relacionada ao anseio das mulheres por libertação das estruturas patriarcais e das representações androcêntricas. Tanto o *Fiat* como o *Magnificat* materializam tais objetivos. “Que sejam destronados os poderosos e exaltados os humildes”, constitui um dos referenciais por excelência na hermenêutica bíblica.

Um dos aspectos relevantes da teologia na perspectiva de gênero na América Latina é seu caminho irremediável, sem volta. Significa que há muito tempo não se pode falar de teologia na América da Latina, ignorando a experiência e a ótica das mulheres a partir dos mais variados temas teológicos. Nesse aspecto, têm sido as mulheres as que trouxeram a reflexão de gênero para o interior da teologia, constituindo uma das riquezas dos últimos anos para a própria vida eclesial. Isso tem permitido um enfrentamento constante e contínuo do longo processo cultural que deu sustentação à condição de dependência, subserviência e invisibilidade da mulher em todos os setores da vida humana.

Por isso, o desafio que ainda remanesce, não tanto na reflexão teológica em si, mas principalmente na prática real da sociedade e da Igreja, é uma efetiva *mudança de atitude* que implique no reconhecimento da igualdade, reciprocidade e completude

entre homens e mulheres, como já indicamos (Cf. p.1; 12, n. 26). Esse desafio que excede a simples promoção e emancipação *da* mulher supõe que ela própria se transforme em agente de sua libertação das estruturas patriarcais. Por isso é que convinha começar a elaborar uma teologia na ótica das mulheres, a partir de suas experiências e expectativas para que, posteriormente, toda a teologia pudesse enfrentar o desafio das relações de gênero.

De acordo com Garcia Rubio, este é um dos desafios mais fundamentais que a reflexão teológica - de homens e mulheres - é chamada a enfrentar.

Que a mulher seja fiel a ela mesma, como mulher, superando as dependências que a mantiveram, séculos após séculos, impedida de desabrochar como sujeito de pleno direito na vida doméstica, na vida social e política, na vida econômica, nas ciências, na vida universitária e, da mesma maneira na vida eclesial.²⁷⁹

Para o mesmo teólogo, isto constitui um processo de grande envergadura. Sua viabilidade implica modificações nas relações de poder existentes na sociedade e na Igreja; supõe ainda um diálogo da teologia com as ciências antropológicas, as artes, a literatura, a filosofia. Conforme Nunes Machado, somente um esforço interdisciplinar de longo alcance pode levar a identificar os processos que produziram e produzem as relações sociais que colocam as mulheres em situação de inferioridade.²⁸⁰

A teologia, sensível à humanização, não deveria se omitir em relação ao enorme desafio, para as mulheres e homens, que significa o processo de dignificação das relações em todos os níveis. Sem dúvida, este processo implica importantes conseqüências para a revisão da instituição eclesial.²⁸¹

O que tentamos sublinhar aqui é que, do ponto de vista teórico, vivemos na época da decadência do machismo, tanto na filosofia como na teologia. Isso significa que o ser humano é capaz de construir ou destruir, manter ou romper os preconceitos postos pelas diversas instâncias que compõem sua realidade. Assim, foram destruídas aquelas concepções filosóficas e teológicas nas quais o ser humano era redutível ao ser masculino, sendo a mulher apenas um ser de segunda categoria. “As concepções

²⁷⁹ RUBIO, A. G. *Prática da Teologia em novos paradigmas*. Op. cit., p 246.

²⁸⁰ Cf. (NUNES MACHADO, M. J. *Gênero, saber, poder e religião*, in FABRO DOS ANJOS, M. (Org.). *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Loyola-Soter, 1996, p. 89-104) *apud* RUBIO, A. G. *Prática da teologia em novos paradigmas*, Op. cit., p. 245.

²⁸¹ *Ibid.*, p 246.

filosóficas que consideravam o humano como masculino perderam hoje, (...) sua consistência histórica e sua coerência a partir de uma racionalidade igualitária”.²⁸²

O problema é a efetivação dos posicionamentos teóricos nas práticas sociais e religiosas. A maioria das teólogas feministas atuais como, por exemplo, Ivone Gebara, reconhecem o “conflito de coerência teórica e de práticas na linha da edificação comum de relações justas e igualitárias.”²⁸³ Pensamos que esse ainda é o grande sonho da teologia feita por mulheres na América Latina. “Uma visão, um sonho, parte de uma realidade de descontentamento e de um desejo profundo de transformação dessa realidade. A visão projeta o que não se vive, mas se deseja viver.”²⁸⁴

A transformação que ainda se almeja é a mudança de atitude, em prol de uma igualdade essencial vivida nas diferenças acidentais entre homens e mulheres; aquilo pelo qual se luta, principalmente entre as mulheres que têm se esforçado por serem sujeitos de sua própria ação e reflexão é a libertação das estruturas patriarcais a partir das quais projeta-se uma imagem de seres humanos segundo as quais uns têm maiores poderes e direitos que outros.

Nesse aspecto, uma vez mais é preciso destacar a importância da hermenêutica bíblica, no sentido de diferenciar a roupagem cultural da mensagem da Revelação. As teologias interpretativas, ao tomarem como ponto de partida as condições concretas de opressão das mulheres da Bíblia, enfatizaram a leitura e escuta atenta dos textos de modo a perceber para além da cultura patriarcal a Palavra reveladora de Deus sobre as mulheres e para as mulheres.

A solidariedade, a comunhão de objetivos, a força de resistência, a criatividade, a tenacidade, a alteridade, a ternura, a abertura a Deus, a coragem, a audácia, o diálogo e a iniciativa, constituem os diferentes matizes do embate histórico da teologia feita por mulheres, especialmente na América Latina. Contudo, convém

²⁸² GEBARA, I. Entre os limites da filosofia e da teologia feminista. In: SOTER (Org.). *Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003, p. 156.

²⁸³ *Ibid.*, p. 157.

²⁸⁴ TAMEZ, E. La sociedad que las mujeres queremos. Una lectura desde la Biblia y los derechos humanos de las mujeres. In: TAMEZ, E. (Org.). *La sociedad que las mujeres soñamos*. Nuevas relaciones varón-mujer en un nuevo orden económico. Costa Rica: DEI, 2001, p. 43.

ser ressaltado que tal embate faz parte de um processo que ainda não terminou, mas cujo primeiro passo já está sendo dado.

7

Referências Bibliográficas

AQUINO, M. P. **A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1997.

AQUINO, M. P. **Nosso clamor pela vida**: Teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher. Tradução de Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulinas, 1996 (Mulher ontem e hoje).

AZCUY, V. R. El lugar teológico de las mujeres, **Proyecto**, Ano XIII, n. 39, mayo-agosto 2001, p. 11-34.

BÍBLIA (TEB) Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução Ecumênica da Bíblia – TEB. São Paulo: Loyola, 1994. p. 27-28, nota W.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 1990.

BICALHO, E. Correntes feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (org.), **Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2003. p. 37-50.

BIDEGAIN, A. M. (org.). **Mulheres**: autonomia e controle religioso na América Latina. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

BLAQUIÈRE, G. **O Privilégio de ser mulher**. São Paulo, Paulinas, 1984.

BOFF, C. **Teologia e Prática**: Teologia do Político e suas Mediações. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, L. **O rosto Materno de Deus**. 29 ed. Petrópolis, Vozes, 1979.

BOFF, L. O sacerdócio da mulher, **Convergência**, Rio de Janeiro, n. 71/72, ano VII, p. 663-684.

BOFF, L. Masculino/Feminino: o que é o ser humano? In: SOTER (Org.). **Gênero e Teologia**: Interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003. p. 202-216.

BOFF, J. C. (Lina Boff) . **Maria na vida do povo**. Ensaio de mariologia na ótica latino-americana e caribenha. São Paulo: Paulus, 2001.

BLAQUIÈRE, G. **O privilégio de ser mulher**. São Paulo: Paulinas, 1984.

BROWN, R. E.; DONFRIED, K.P.; FITZMYER, J.A.; REUMANN, J. (Orgs.). **Maria no Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRUNELLI, D. **Libertação da mulher**: um desafio para a Igreja e a Vida Religiosa na América Latina. Rio de Janeiro: CRB, 1988.

CAPRA, F. **O ponto de mutação**: a Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente. 26 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

CAVALCANTI, T. M. P. . Quando os pobres lêem a Bíblia. Reflexões a partir da Pastoral Bíblica. **Atualidade Teológica** - Revista do Departamento de Teologia da Puc/RJ, Rio de Janeiro, v. VI, n. 10, p. 111-123, 2002.

CELAM. **Puebla**. A evangelização no presente e no futuro da América Latina. São Paulo: Paulinas, 1987.

CHENU. B. **Teologias cristianas de los terceros mundos**: Teologías latinoamericana, negra norteamericana, negra sudafricana, africana y asiática. Barcelona: Herder, 1989.

EISENBERG, J. **A mulher no tempo da Bíblia**: enfoque sócio-histórico. São Paulo: Paulinas, 1998.

EVDOKIMOV, P. **A mulher e a salvação do mundo**. São Paulo: Paulinas, 1986.

EXUM, J. C. “Madre en Israel”: reconsideración de una figura familiar. In: RUSSEL, L. M. (Ed.) **Interpretación bíblica feminista de la Bíblia**. Tradução castelhana de Ramón Alfonso Díez Aragon. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995.

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

FIORENZA, E. S. **Discipulado de iguais**: Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

FORTE, B. **Maria, a mulher ícone do mistério**. São Paulo: Paulinas, 1991.

FREITAS, M. C. de. Gênero/Teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia - Relevância do tema. In: SOTER (Org.). **Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003. p. 13-33.

FREITAS, M. C. de. La mujer latinoamericana en la sociedad y en la Iglesia. In: <http://servicioskoinonia.org/relat/174.htm>. [Aparición en papel: **Boletín CLAR**, 1 (enero-febrero 1996), p. 45-70].

GALLARES, J.A. **Imagens da fé**: Espiritualidade de mulheres no Antigo Testamento na perspectiva do terceiro Mundo. Petrópolis: Vozes, 2001.

GEBARA, I. & BINGEMER, M. C. **A mulher faz Teologia**. Petrópolis: Vozes 1986.

GEBARA, I. Hermenéutica Bíblica Feminista. In: TEPEDINO, A. M. & AQUINO, M. P. **Entre la indignación y la Esperanza. Teología Feminista Latinoamericana**. Bogotá: Indo-American Press Service Ltda, 1998. p. 90-98.

GEBARA, I. Entre os limites da filosofia e da teologia feminista. In: SOTER (Org.). **Gênero e Teologia: Interpelações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas/Loyola/Soter, 2003. p. 153-170.

GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista. In: LUNEN-CHENU, M. T.; GIBELLINI, R. **Mulher e Teologia**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 71-133.

GONZÁLEZ, C. I. **Maria evangelizada e evangelizadora**. São Paulo: Loyola. 1990.

HARADA, H. Cristologia e Psicologia de C.G. Jung, **REB**, Rio de Janeiro, n. 31, p. 119-144, 1971.

HUESMAN, J. E. Éxodo. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. **Comentario Bíblico 'San Jerónimo' - Tomo I - Antigo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.

JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo, Paulinas, 1983.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1994. Original em Inglês: *The structure of scientific revolutions*. Chicago: Ed. University of Chicago Press, 1962.

MACHADO, M. M. A. **Para uma hermenêutica dos poderes**: sobre discursos da teologia feminista e escritura. In: http://www.revistaancora.com.br/revista_2/02.pdf. p.3. Acesso: 15 Dez 2007.

MACKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico**. 29 ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

MALY, E. H. Genesis. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. **Comentario Bíblico 'San Jerónimo' - Tomo I - Antigo Testamento**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)