

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
RAIMUNDO CLECIONALDO VASCONCELOS NEVES

LEITURA FEMINISTA: HERMENÊUTICA DE RESISTÊNCIA DA MULHER A
PARTIR DA CASA (Mc 1.29-31)

São Leopoldo

2010

RAIMUNDO CLECIONALDO VASCONCELOS NEVES

LEITURA FEMINISTA: HERMENÊUTICA DE RESISTÊNCIA DA MULHER A
PARTIR DA CASA (Mc 1.29-31)

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Linha de Pesquisa: Leitura e Ensino
da Bíblia

Orientador: Flávio Schmitt

Segunda Avaliadora: Valburga Schmiedt Streck

São Leopoldo

2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

N518L Neves, Raimundo Clecionaldo Vasconcelos
Leitura feminista: hermenêutica de resistência da
mulher a partir da casa (Mc 1.29-31) / Raimundo
Clecionaldo Vasconcelos Neves ; orientador Flávio
Schmitt ; co-orientadora Valburga Schmiedt Streck. –
São Leopoldo : EST/PPG, 2010.
62 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de
Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em
Teologia. São Leopoldo, 2010.

1. Jesus Cristo – Opinião sobre as mulheres . 2.
Bíblia. N.T. Marcos 1 – Crítica feminista. 3. Mulheres no
cristianismo. 4. Mulheres na Bíblia I. Schmitt, Flávio. II.
Streck, Valburga Schmiedt. III. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

RAIMUNDO CLECIONALDO VASCONCELOS NEVES

LEITURA FEMINISTA: HERMENÊUTICA DE RESISTÊNCIA DA MULHER A
PARTIR DA CASA (Mc 1.29-31)

Trabalho Final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Linha de Pesquisa: Leitura e Ensino
da Bíblia

Data:

Flávio Schmitt - Doutor em Ciências da Religião - Escola Superior de Teologia

Valburga Schmiedt Streck - Doutora em Teologia - Escola Superior de Teologia

*À minha mãe, in memoriam,
Maria de Nazaré Vasconcelos Neves,
pelo exemplo e incentivo que me deu sendo tempo,
presença e exemplo em minha formação.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores e colegas do curso, que me incentivaram para que eu pudesse manter e esperança;

Agradeço à minha esposa, Veleide, que é um porto seguro na minha vida;

Agradeço ao meu pai, Francisco Neves, e aos meus irmãos, que me incentivaram na caminhada;

Agradeço à professora Marga pela paciência e capacidade dialógica com leitura feminista do texto sagrado.

RESUMO

Leitura feminista: hermenêutica de resistência da mulher a partir da casa aborda as relações de gênero em um contexto social, religioso, familiar, político e econômico, analisando a função da mulher e o processo de resistências construído a partir da casa. As interpretações do texto sagrado apontam para uma libertação da mulher em um sistema patriarcal em que o varão detém todo poder sobre seus filhos, sobre sua esposa e sobre sua propriedade. Logo, Jesus inaugura um tempo novo e o faz a partir de seus ensinamentos que ocorrem em casas.

Palavras-chave: Casa. Mulher. Igreja. Jesus. Hermenêutica.

ABSTRACT

Feminist reading: hermeneutics of woman's resistance starting from home approaches the gender relations in a social, religious, familiar, political and economic context, analyzing woman's function and the resistance process built from her home. The interpretations of the sacred text point to a woman's release from a patriarchal system, in which the man withholds all power on his children, his wife and his property. So, Jesus inaugurates a new time and he makes it from his teachings which occur in homes.

Keywords: House. Woman. Church. Jesus. Hermeneutics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 HERMENÊUTICA DA LEITURA FEMINISTA.....	13
2 A REPRESSÃO DOS VALORES FEMININOS NO MUNDO E NA IGREJA.....	23
3 LEITURA FEMINISTA E AS RELAÇÕES SOCIAIS: UM NOVO TEMPO INAUGURADO POR JESUS	29
4 A RESISTÊNCIA DA MULHER A PARTIR DO OIKOS	44
CONCLUSÃO	57
REFERÊNCIAS	59

INTRODUÇÃO

A leitura feminista quer fazer memória de mulheres que, lutando contra tiranos, fizeram história, tornaram-se sujeitos, modificaram sua condição de vida, a humanidade e a hermenêutica teológica. Em face disto, queremos compreender suas dores, lágrimas, sofrimentos e a maneira como organizaram os textos sagrados, fazendo com que fossem passados de geração a geração. Como afirma Marga Sthöher, “as mulheres descobrem-se como sujeitos históricos, também na atividade teológica”.¹

Percebe-se que a leitura feminista da Bíblia está relacionada com a teologia feminista e com os diversos movimentos pelos direitos de mulheres, na América Latina e em todo mundo, uma vez que tal leitura depende, de alguma maneira, da vivência dessas mulheres e teólogas, como Elisabeth Fiorenza e Ivone Gebara que, ao proporem uma nova exegese bíblica, ressignificam as funções das mulheres e sua resistência a partir da casa (*oikos*) no texto sagrado, influenciando a comunidade e, conseqüentemente, construindo uma nova organização social.

No *oikos*, as igrejas domésticas eram espaços para formação de igrejas em cidades ou distritos, para a pregação da palavra, partilha da eucaristia e para a gestação de líderes. Como afirma Fiorenza, “a igreja doméstica era o início da igreja em determinada cidade ou distrito. Ela fornecia espaço para a pregação da palavra, para o culto, e também para a partilha de mesa social e eucarística”.²

O *oikos* tem uma função primordial para a atuação de Jesus e é o espaço para que a igreja possa fazer suas experiências cristãs. Como elucidada Sthöher, “o *oikos* teve um papel fundamental no movimento de Jesus. A casa é um dos espaços importantes para a atuação e o ensino de Jesus. [...] A experiência cristã é a da ‘igreja na casa’”.³

¹ STRÖHER, Marga J. *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo*. 2002. Tese (Doutorado em Teologia) - São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 2002. p. 40.

² FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 209-210.

³ STRÖHER, Marga J. *Casa igualitária e casa patriarcal: espaços e perspectivas diferentes de vivência cristã: o caminho da patriarcalização da igreja no primeiro século do cristianismo*. 1998. Dissertação (Mestrado em Teologia) - São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 1998. p. 11.

Observa-se que a leitura feminista do texto sagrado liberta a linguagem simbólica e erótica de alguns textos, destaca questões de produção e de reprodução dos textos, revela e questiona a estrutura patriarcal, genérica e androcêntrica e, finalmente, destaca o objetivo último da hermenêutica feminista: avaliar, iluminar e libertar a vida social, política e eclesial, a prática familiar, comunitária e religiosa, das amarras do androcentrismo, da discriminação e de toda relação de dominação entre homens e mulheres. Essa libertação, para a hermenêutica feminista, passa pelo peso da história e, também, das que a produzem.

Ao ler o conjunto da Bíblia, nota-se que, na estrutura patriarcal, existe poderosa brecha feminista. O método sociológico, por exemplo, revelou não somente na análise das macroestruturas das realidades, mas, especialmente, na análise das microestruturas, “brechas” e as “armadilhas” da questão de gênero.

A principal perspectiva da hermenêutica feminista está na questão do gênero ou, como algumas exegetas afirmam, no método de gênero. Outras representantes da teologia feminista questionam se a hermenêutica feminista consistiria propriamente em um método específico de interpretação da Bíblia ou em uma abordagem feminista dos textos. Segundo Silva:

A categoria de gênero tem de alguma maneira, modificado as ciências exegéticas, pois parte das seguintes suspeitas:

- a) A Bíblia nasceu em uma estrutura de patriarcado [...];
- b) A Bíblia não só está condicionada ao contexto;
- c) Mas também o estão as suas traduções e interpretações [...] à herança patriarcal da Bíblia [...] Esse caráter de gênero do texto afeta a linguagem, a gramática e também a sociologia subjacente ao texto.⁴

Percebe-se a existência de poder nos grupos sociais, a relação de dominação, o jogo de poderes entre masculino e feminino. Nota-se que este fato foi de fundamental importância para superar o debate com a sociedade patriarcal, como se suas estruturas retirassem totalmente, absolutamente, o poder das mulheres. Com certeza, o acesso ao poder é desigual e marca as relações sociais, enquanto relações de gênero, de classe, de raça e outras.

Sendo assim, a construção humana das sociedades acontece à medida que as relações de força e de poder se organizam para estabelecer o desejo. Não são

⁴ SILVA, Cássio M. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 351-352.

ações individuais que as realizam, mas ações por um coletivo organizado. Isto nos apontou para uma chave de leitura: as relações sociais como chave para a compreensão dos acontecimentos, uma análise das relações sociais de gênero, de raça, de classe e as relações que se entrecruzam e se interdeterminam. Não cabe à nossa tarefa isolar a mulher como uma entidade ainda mal compreendida e destituída absolutamente de poder, portanto, vítima de uma discriminação incomparável, que agora precisa ser reparada.

Os textos sagrados, nesta perspectiva, foram norteadores para a reflexão do papel da mulher na ótica bíblica. Algumas questões norteadoras foram indagadas: Como fora elaborada a hermenêutica da leitura feminista? Como se deu a repressão dos valores femininos no mundo e na igreja? Há possibilidade de uma leitura feminista nas relações sociais e um novo tempo inaugurado por Jesus? E a pergunta principal da pesquisa: Como se constituiu o processo de resistência das mulheres a partir do *oikos* (casa)?

Os objetivos desta pesquisa foram: investigar a hermenêutica da leitura feminista; analisar a repressão dos valores femininos no mundo e na igreja; identificar a leitura feminista e as relações sociais de um novo tempo inaugurado por Jesus; e compreender a resistência da mulher a partir do *oikos*. No que diz respeito aos objetivos, realizou-se uma pesquisa descritiva a partir de trabalhos já elaborados.

O método utilizado foi a pesquisa do tipo bibliográfica, pois tomou como fundamento bibliografias (livros, anais, periódicos e outros) e o método histórico que consiste em partir do princípio de que as formas de vida social, as instituições, as organizações e os costumes têm sua origem gestada por contingências do passado.

É importante pesquisar as raízes dos fenômenos estudados para melhor compreender sua natureza e função. O objetivo é perceber a influência do passado sobre o presente.

No primeiro capítulo, procuro a **hermenêutica** da leitura feminista, analisando os fundamentos de uma hermenêutica na ótica feminista. No segundo capítulo, apresento **a repressão dos valores femininos** no mundo e na igreja e as implicações nas relações de gênero. No terceiro, Leitura feminista e a as relações sociais: um novo tempo inaugurado por Jesus, faço a análise dos textos que

evidenciam as relações de poder e o novo paradigma inaugurado por Jesus. No quarto capítulo, proponho um desfecho para as práticas de **resistência** da mulher a partir do *oikos*.

Portanto, muitos aspectos podem ainda ser analisados no tocante à relação de homens e mulheres. Em face disto, esta pesquisa não é a última palavra sobre o tema. Ao falar e escrever sobre a mulher em qualquer contexto, deve-se revelar o que está nas entrelinhas da história da humanidade, que talvez esteja escondido em nossa memória e precise emergir e, com transparência, ser colocado em discussão em toda parte. Mesmo que seja dolorida a memória de tantas mulheres que ainda hoje são protagonistas de uma história de um povo que está a caminho de uma terra prometida sem mar, sem templo, sem repressão, sem escravidão, sem marginalização, sem exclusão, deve-se manter a esperança de um mundo de iguais em sua adversidade.

1 HERMENÊUTICA DA LEITURA FEMINISTA

Na contemporaneidade, a discussão de uma teologia libertadora, em que são oportunizadas várias possibilidades hermenêuticas⁵ do texto sagrado, configura-se como um marco histórico. Principalmente a teologia feminista, como afirma Schottroff: “a intromissão de mulheres na interpretação da Bíblia cristã pode ser verificada desde o início dos tempos modernos e até antes deles”.⁶

Fiorenza afirma que “a teologia cristã feminista e a interpretação bíblica estão no processo de redescobrimto de que o evangelho cristão não pode ser proclamado se não se recordarem as discípulas mulheres e o que elas fizeram”.⁷

Observa-se um processo de transição: a mulher de objeto transforma-se em sujeito histórico, mudando o rumo da história e da sociedade, apresentando novas práticas em vários campos do conhecimento e também na interpretação do texto bíblico. Logo, ao ler a Bíblia, faz-se necessário um entendimento apontado por Fiorenza: “a Bíblia não é mera coleção histórica de escritos, mas é também Escritura Sagrada, evangelho, para os cristãos de hoje. Como tal, inspira não apenas a teologia, mas também o comprometimento de muitas mulheres de hoje”.⁸

Nesta perspectiva, a hermenêutica feminista quer romper com o paradigma androcêntrico como afirma Fiorenza:

A mudança de uma interpretação androcêntrica do mundo, para uma interpretação feminista, implica uma mudança revolucionária de paradigma científico, uma mudança com ramificações de profundas consequências, não somente para a interpretação do mundo, mas também para sua alteração. Uma vez que os paradigmas determinam a maneira como os estudiosos vêem o mundo e como concebem problemas teóricos, a mudança de um paradigma androcêntrico para um paradigma feminista, implica transformação da imaginação científica.⁹

⁵ “A palavra ‘hermenêutica’ origina-se do verbo grego *~ermheu, ein/hermeneuein*, cujo significado é igual ao da palavra exegese, ou seja, ‘interpretar’. Hermenêutica significa, pois interpretação. [...] a hermenêutica bíblica designa mais particularmente os princípios que regem a interpretação dos textos”. WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998. p. 11.

⁶ SCHOTTROFF, Luise. *Exegese feminista: resultado de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI; São Paulo: ASTE, 2008. p. 11.

⁷ FIORENZA, 1992, p. 10.

⁸ FIORENZA, 1992, p. 11.

⁹ FIORENZA, 1992, p. 18.

Foca-se na dimensão da libertação das relações androcêntricas e da dominação patriarcal e abre-se uma nova perspectiva alterativa de se interpretar o texto bíblico. Em outras palavras, criar um novo paradigma hermenêutico. Logo, esse paradigma norteará a prática e a luta de mulheres pela libertação.

Platão também acentuava as diferenças de gênero, em que o varão tem plenos poderes. Notadamente em sua obra *A República* há indicações para que a sociedade mantivesse a ordem vigente de dominação do homem sobre a mulher, como afirma Oliveira:

A obra *A República* aborda a necessidade de igualar a educação entre homens e determinadas mulheres em seu modelo da *polis* governada pela figura ideal do *rei filósofo*. [...] Tal sociedade é apresentada como desafio aos governantes: seu objetivo reside na possibilidade de ampliar e manter a coesão interna a partir de uma identidade grupal, e não individual. Esta concepção revela o ponto de vista platônico na elaboração *idealista* de sua ética.¹⁰

Há uma relação de poder estabelecido nas estruturas sociais que precisa de um novo paradigma, um novo regime alicerçado na verdade, como afirma Foucault: “o problema não é mudar a consciência das pessoas, ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade”.¹¹

As sociedades que estabelecem uma relação de poder através da liberdade, mas se essas sociedades não têm a práxis da liberdade são tão caóticas, doentias e defeituosas. Adorno afirma que “a sociedade que, segundo seu próprio conceito, gostaria de fundamentar as relações dos homens em liberdade, sem que a liberdade tenha sido realizada até hoje em suas relações, é tão rígida quanto defeituosa”.¹²

A nova ordem social planetária é caracterizada pela equidade entre homens e mulheres. Esta ordem tem decisivamente a ação direta das práticas engendradas pelas mulheres, principalmente pelas práticas de mulheres teólogas que influenciam o pensamento mundial, criando uma nova maneira de se ver a vida e o próprio mundo.

¹⁰ OLIVEIRA, Rosa Maria Rodrigues. *Para uma crítica da razão androcêntrica: gênero, homoerotismo e exclusão da Ciência Jurídica*. Disponível em: <<http://www.universia.com.br/docente/materia.jsp?materia=8949>>. Vários acessos.

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1997. p. 14.

¹² ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009. p. 82

Estas práticas novas das mulheres nos remetem a uma reflexão das novas propostas de relação social. Vivemos hoje em uma sociedade centrada na pessoa, como afirma Boff: “[...] centrada sobre a força nucleadora da pessoa e do equilíbrio de suas qualidades”.¹³ Nesta ótica, a presença de mulheres como sujeito na construção de novos saberes teológicos possibilita a quebra do silêncio e oportuniza a inclusão de uma nova relação social norteada no princípio da equidade.

Mártires, viajantes, poetisas, visionárias, pedagogas, místicas, pregadoras, narradoras, profetisas, fundadoras, rainhas, abadessas, lavadeiras, costureiras, beatas, etc., legaram um patrimônio de experiências e de testemunhos – a ser ainda explorado – de extrema riqueza e profundidade. O conhecimento de seu pensamento curaria o desequilíbrio que reinou durante séculos, redimensionando a presunção dos varões que se consideram os únicos confiáveis intérpretes do mundo e de Deus e estabelecendo uma novo paradigma: a construção da identidade subjetiva feminina.

Nota-se que o fio de uma subjetividade cheia de dúvidas atravessa a ironia feminina em muitos lugares da literatura religiosa. O importante é ter presente que a Bíblia representa o instrumento principal pelo qual é possível reler criticamente a tradição e o pensamento teológico numa perspectiva de gênero a partir de instituições. Para Fiorenza, “a aliança Internacional de Santa Joana fundada em 1911 como uma sociedade sufragista para mulheres católicas começou a trabalhar pelos direitos femininos dentro da igreja em 1959”.¹⁴

Observa-se um processo de libertação do feminino, em que a busca pela equidade, respeito, direitos e valorização do ser deve estar também sobre forte discussão institucional. Por outro lado, há uma busca pela definição de identidade de gênero, em que a mulher, em função da sociedade sexista, encontra-se alienada, explorada em sua dignidade humana e isso é opressão que a sociedade legaliza. Por isso, ela está legada neste momento ao serviço do lar, à procriação e às vontades do marido. No entanto, é necessário ir além das diferenças sexuais. É preciso compreender a dimensão humana na e da relação de gênero

¹³ BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 13.

¹⁴ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 34.

Para Ivone Gebara:

O que dizer exatamente do termo GÊNERO? Seria apenas a afirmação do masculino e do feminino na humanidade? Como esclarecer esta palavra de origem inglesa (gender) que, para ser, compreendida, exige uma explicação. [...]. As análises do GÊNERO aparecem no feminismo dos anos 1980, como meio de avaliar a diferença entre os sexos e denunciar o uso de certos poderes a partir da afirmação da diferença. O GÊNERO é considerado um importante instrumento para mostrar a inadequação das diferentes teorias explicativas da desigualdade entre homens e mulheres.¹⁵

As diferenças de gêneros existentes, tendo como pano de fundo as produções culturais, norteiam a relação do masculino e do feminino. Em outras palavras, as diferenças são produzidas pela família, igreja, escola e sociedade em geral, principalmente pela sociedade patriarcal. Logo, a soberania masculina é perpetuada pela sociedade institucionalizada.

É necessário romper com este paradigma, buscando propostas alternativas de relacionamentos sociais. Configura-se, nesta perspectiva, um novo quadro social em que a mulher, quebrando barreiras, atinge um nível qualitativo de produção intelectual, econômica, religiosa, política, cultural e, conseqüentemente, social.

Para ir além da dicotomia de gênero, deve-se buscar de fato a proposta alternativa de convivência social. Nesta proposta, o entendimento é centrado nas mudanças de mentalidades, ou seja, relações que têm como alicerce um novo *ethos* mundial.

Nesta dialética de poder entre masculino e feminino, nota-se uma atitude firme no tocante à interpretação do texto bíblico, como afirma Stanton:

“Chegou a hora para nós mulheres de ler e interpretar a Bíblia por nós mesmas”, havia afirmado Mrs. Cutler, em 1854, à Convenção americana pelos direitos das mulheres em Philadelphia. Ainda, em torno de Virginia Broughton, foram se formando grupos de mulheres chamados *Bible Bands*, aos quais a leitura das Escrituras, freqüentemente ainda ingênua, forneciam os instrumentos para uma crítica às Igrejas e as motivações em vista de um envolvimento social mais consciente.¹⁶

¹⁵ IVONE, Gebara. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 104

¹⁶ STANTON apud VALERIO, Adriana. A teologia, o feminino. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 367-376, mai./ago. 2005. p. 369.

Busca-se uma capacidade dialógica entre homens e mulheres que vivem em culturas diferentes. Em face disto, estabelece-se uma hermenêutica diatópica¹⁷ em que determinada cultura, por mais forte que seja, sempre encontrará fragilidade e tentará buscar em outra cultura aquilo que lhe falta.

Essa possibilidade assegura o direito de toda a humanidade, mas exige uma ação concreta, veemente, tenaz e persistente, como afirma Boaventura de Sousa Santos:

A luta pelos direitos humanos e, em geral, pela defesa e promoção da dignidade humana não é um mero exercício intelectual, é uma prática que resulta de uma entrega moral, afectiva e emocional ancorada na incondicionalidade do inconformismo e da exigência da ação.¹⁸

Nota-se que o feminismo trouxe muitas contribuições para a consolidação do processo democrático e para o estabelecimento de uma nova ordem social, como já fora dito. Em face disto, Miguel Reale Jr. e Janaína Paschoal afirmam: “o feminismo já contribuiu [...] para o fortalecimento da democracia e para uma maior efetivação da dignidade humana, [...] a recente alteração do Código Penal, [...] Lei n. 11.106/05”.¹⁹ No entanto, as teorias devem desembocar em uma prática, pois há ainda muita violência contra a mulher.

O percurso hermenêutico, em suas repercussões político-eclesiais, pode ser reconstruído pela história da hermenêutica de alguns passos que marcaram fortemente identidade e papéis sexuais. As tentativas de reler a Bíblia para encontrar nela o fundamento da valorização do universo feminino para seu maior reconhecimento no âmbito eclesial e social é um fator determinante no processo de interpretação do texto sagrado, agora lido não mais para justificar a exclusão ou a subordinação das mulheres. O papel encarnado por Eva na economia da salvação – criação e queda, embora as feministas já tenham superado esse dogma da economia da salvação – e a proibição dada por São Paulo às mulheres da comunidade de Corinto de se pronunciarem em qualquer caso com palavra de

¹⁷ “A hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem”. SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova política*. São Paulo: Cortez, 2006. p. 448.

¹⁸ SANTOS, 2006, p. 447.

¹⁹ REALE JÚNIOR, Miguel; PASCHOAL, Janaína. *Mulher e direito penal*. Rio de Janeiro: Forense, 2007. p. 305.

autoridade constituem os textos fundamentais que inspiraram as estruturas dos sistemas eclesíásticas e político.

A leitura distorcida de tais textos excluiu o sexo feminino da visibilidade institucional, relegando-o tão somente ao exercício de papéis subordinados paralelamente a uma esmagadora tradição hermenêutica. É possível reatar os fios de uma leitura tênue, talvez, mas constante, feita por algumas mulheres que souberam colher na palavra bíblica uma ocasião para ganhar força e consciência de si, graças a novas perguntas postas aos textos que elas julgavam interpretados erroneamente pela tradição hermenêutica.

Percebe-se que na teologia Bíblica, como já fora dito, as entrelinhas dos textos sagrados revelam uma organização de mulheres, em que a presença da mulher é muito marcante, por exemplo, no Antigo Testamento: Cânticos dos Cânticos, lido durante a FESTA DA PÁSCOA; Rute, lido durante a FESTA DE PENTECOSTES; Coélet (Eclesiastes), lido durante a FESTA DAS TENDAS; Ester, livro da FESTA DOS PURIM (um tipo de ano novo e carnaval juntos) e o livro de Lamentações, lido no dia da MEMÓRIA DA DESTRUIÇÃO DE JERUSALÉM.

Nota-se que o Cântico dos Cânticos se alicerça na busca de valores da vida, do amor, do sexo, do corpo, do encontro da mulher com o homem. No livro de Rute, a organização das festas tribais dá à mulher um espírito de solidariedade para lutar contra os poderosos. Entretanto, no livro de Coélet, ou Eclesiastes a mulher lutava pela sobrevivência. Nesse período, com o avanço do comércio, fora implantado o sistema de escravidão. Percebe-se que Coélet é um nome feminino em hebraico, que significa “aquela que está em assembleia”. Porém, o texto foi masculinizado.

A partir da casa da mulher, o discurso passa por três provas em que a resistência da mulher fora marcante: primeira prova: Tu me dizes, mas eu vejo! Segunda prova: Qual é a diferença depois da morte? Terceira prova: aqui não tenho comida. Na casa de Coélet, surge a crítica ao trabalho inútil do escravo.

Percebe-se também que na teologia de Rute, por ser viúva, estrangeira, moabita, era a pior situação que poderia acontecer. Ainda lutava contra o poder ideológico do Templo, a partir do qual o povo pensava que tudo o que acontecia de ruim era castigo de Deus.

A teologia de Judite irrompe de seu grito: “Eu vou fazer alguma coisa, cuja lembrança passará de geração a geração: Javé virá em socorro de seu povo por minhas mãos” (Jt 8.32-33). Como afirma Gallazzi, “a mão de Deus e a mão da mulher... assim como Deus e Moisés: Eu descí... vai tu! Judite não esqueceu a mais antiga lição da memória do povo”.²⁰

No Novo Testamento, outra possibilidade hermenêutica que Fiorenza fez sobre o texto de 1Co 7.7²¹ elucida e aponta algumas questões que esse trecho elenca, como: matrimônio e celibato, quanto à mudança de condição, matrimônio e virgindade, **casamento misto, circuncisão e incircuncisão, escravo e livre, vida sem sexo**.²² Paulo escreve respondendo a assuntos sobre os quais os cristãos de Corinto lhe tinham escrito.

No tocante ao casamento, Paulo orienta: se esse era o estado que alguém vivia quando se tornou cristã, que continuasse. Pois, é possível viver uma vida cristã como pessoa casada. Mas, se ocorrer um divórcio, não se deve contrair um novo casamento, ou fica solteira ou se reconcilia com o marido.

No **casamento misto**: o parceiro pagão tinha a decisão final sobre o prosseguimento do casamento. Paulo atribui às esposas o mesmo poder consagrador concedido tradicionalmente aos maridos.

Para a **circuncisão e a incircuncisão**: Paulo claramente não aconselha o antigo judeu ou o antigo gentio a ficar em seu estado judaico ou pagão. Insiste, ao invés, que o sinal religioso/biológico de iniciação à religião judaica não mais tem relevância para os cristãos.

A respeito de **escravo e livre**: o conselho dado por Paulo aos escravos cristãos é que “se ainda deves viver nos laços da escravidão, sem possibilidade de ficar livre, mesmo assim fostes chamados à liberdade, não fique inquieto a este respeito. Contudo, se tens a oportunidade de ficar livre, por todos os meios, usa esta liberdade e viva de acordo com tua vocação à liberdade”. Tanto os escravos quanto os nascidos livres são iguais na comunidade cristã, pois eles têm um só senhor.

²⁰ GALLAZZI, Sandro. *Por uma terra sem mar, sem templo, sem lágrimas*: introdução a uma leitura militante da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 97.

²¹ NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004. p. 629 -634.

²² FIORENZA, 1992, p. 256-262.

A opção de Paulo é pela **vida sem sexo** e estado livre de casamento. Para os não casados, isto é, os enviuvados, os divorciados e os que se prometeram em casamento, se o desejo sexual o exigir, eles devem casar-se. Contudo, se de todo o possível, é melhor não se casar e ficar no estado livre de casamento. Paulo insiste na igualdade e na mutualidade de relações sexuais entre maridos e mulheres.

Fiorenza apresenta uma situação em que o sexo é opressor, pois em vez de servir como momento de engrandecimento a ambos, a palavra grega que se refere à questão é domínio, ou seja, poder em relação ao outro. Paulo aqui se refere à igualdade de ambos, pois a prática da vida sexual não pode ser encarada como domínio de um sobre o outro, o que na realidade Paulo ressalta como ponto de igualdade.

Outro ponto a mencionar seria a situação da discriminação que se dá entre as solteiras e as casadas. Ao que parece, as solteiras e as virgens teriam supremacia sobre as casadas, pois as primeiras cuidariam das coisas do Senhor e as segundas, das coisas do mundo. Há uma ruptura entre a posição da mulher casada e das virgens na comunidade, sendo a casada preocupada com o marido e com a família e a segunda, pura e consagrada e, por isso, recebe o privilégio da virgindade. No império romano, as casadas que tivessem três filhos e as libertas que tivessem quatro filhos saíam da situação de subordinação ao poder patriarcal. Também as virgens e a mulher do imperador se emancipavam do poder patriarcal. Logo, o conselho de Paulo para ficar livre dos laços do casamento era uma afronta à legislação matrimonial e contra os valores culturais da sociedade greco-romana.

Corinto é uma cidade em que a prática da prostituição é, inclusive, religiosa. Ao que parece, no extremo oposto do “amor livre”, há os que excluem o matrimônio (1Co 7.1 – não tocar em mulher) e os que excluem as relações sexuais.

Percebe-se que Paulo valoriza a igualdade entre marido e mulher, o dever mútuo, o acordo mútuo. Ele também propõe o celibato como carisma, não como lei; e carisma significa dom gratuito de Deus – não se trata de proeza do esforço e do controle humano; embora Jesus louve os que se fazem eunucos por causa do Reino de Deus, Paulo não o impõe como preceito. Suposto o carisma em 1Co 7.7, entre dois bens, Paulo considera preferível o celibato, porque o matrimônio, junto com

suas alegrias, traz muitas preocupações. Outra razão mais forte é a volta do Senhor (parusia).

Apesar da lei judaica e seus comentários rabínicos admitirem o divórcio, Paulo recorre ao mandamento do Senhor de que o matrimônio é uma graça e não uma imposição da lei.

A vocação cristã não exige como condição prévia a circuncisão judaica nem ao estado social de cidadão livre. O chamado de Cristo não está vinculado a uma classe social; ser cristão é de certa forma emancipação, e ser servo de Cristo é uma honra.

Paulo não pensa no estado de solteiro simplesmente, e sim na virgindade, ou também viuvez, “consagrada ao Senhor em corpo e alma”. Só se fala de consagração da mulher e não do homem. Para Fiorenza, Paulo estabelece um novo paradigma de igualdade entre homens e mulheres e deixa clara a sua preferência pelo celibato.²³

No mundo católico, a questão da virgindade e solteirice também adentrou no universo doutrinal da igreja como fonte de supremacia, uma vez que observa-se que a mulher, ou até o homem, para dedicar-se ao serviço do Reino, pela pertença à igreja, deve manter-se na situação de solteira em que se encontrava no momento de seu chamado.

Ao que parece, o sexo é visto como pecaminoso; como algo impuro que só pode ser permitido durante o casamento como possibilidade de procriação.

Os fundamentos hermenêuticos da leitura feminista não passaram, portanto, por lugares acadêmicos; caracterizaram-se, antes, pela experiência mística, sobretudo na Idade Média e Moderna. Hoje deve ser procurada na passagem da tutela à responsabilidade, naquela tensão irresolvida entre a razão crítica, que as mulheres adquiriram em relação às suas Igrejas de pertença, e sua indagação inquieta, a busca por novos modos de redefinir os papéis, e também de viver a fé, a interrogação sobre um renovado relacionamento com o transcendente; entre os pedidos provocatórios de equidade e os chamados apaixonados pela diversidade; entre a atração pela homologação e a necessidade da autossignificação.

²³ FIORENZA, 1992, p. 261.

Observa-se que o acesso das mulheres às faculdades teológicas permite hoje a aquisição de instrumentos aptos a redesenhar competências e a reescrever conteúdos. No entanto, como afirma Fiorenza, “a teologia cristã [...] deve servir e apoiar a comunidade cristã no caminho de uma liberdade escatológica e do amor”.²⁴

Portanto, a partir da teologia da mulher pode-se perceber a complexidade da teologia feminista, analisando a formação teológica a partir dos textos sagrados. Também percebemos a importância da práxis feminina na perpetuação dos textos sagrados, na elaboração realizada por elas para o repasse das histórias sagradas, na resistência e combate ao sistema dominante, mas, acima de tudo, pelo espaço conquistado por elas e, fundamentalmente, pelas ações engendradas por teólogas comprometidas com o desenvolvimento social e com a valorização de homens e mulheres chamados à vocação ontológica não somente pelo ser, mas pela presença no mundo. Paulo Freire preconizou isso, ao afirmar: “quer dizer, mais do que um ser no mundo, o ser humano se tornou uma presença no mundo, com o mundo e com os outros”.²⁵

²⁴ FIORENZA, 1992, p. 109.

²⁵ FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996. p. 18.

2 A REPRESSÃO DOS VALORES FEMININOS NO MUNDO E NA IGREJA

A compreensão dos valores femininos frente aos masculinos é inerente à história da humanidade.

Pela ótica da antropologia, o ser humano ocupou a Terra em cerca de dois milhões de anos e a maior parte desse tempo fora vivido nas culturas de coleta e de caça. Nesses grupos, a mulher teve uma importância muito grande. Como afirma Helcion Ribeiro: “nesses grupos em que a força física não era tão importante, as mulheres ocupavam lugar central [...] Nesses grupos, são o princípio feminino e masculino que governam o mundo”.²⁶

Quando a sociedade de caça se destaca e exige maior força física, a superioridade masculina acontece. É relevante a percepção que o homem nas sociedades de coleta e de caça tem sobre a procriação. Esse homem achava que a mulher era fecundada por deuses. Logo, a mulher era vista como um ser sagrado que possuía o privilégio dado pelos deuses de reproduzir a vida.

Quando o homem toma consciência que participa da fecundação do óvulo e que esta fecundação se dá também através do espermatozóide, o cenário modifica-se e os choques acontecem.

Com o avanço tecnológico, o embate se solidifica ainda mais, pois se a mulher detém o poder biológico, por outro lado, o homem desenvolve o poder cultural. No entanto, é importante observar que, apesar dessa diferença, havia uma espécie de rodízio na liderança, ou seja, as relações entre homens e mulheres eram norteadas pela hierarquia determinada pelo poder compartilhado.

A partir do período pré-histórico conhecido como neolítico, surge o casamento. A herança e o poder que o homem tem sobre a mulher se estabelecem. Com a busca da sobrevivência, surgem as primeiras aldeias, cidades, estados e impérios. E a condição da mulher? Subjugada, excluída, o casamento passa ser controlado pelo homem, e a mulher era obrigada a sair virgem das mãos do pai,

²⁶ RIBEIRO, Helcion et al. *Mulher e dignidade: dos mitos à libertação*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 11.

ainda mais com a dependência econômica da mulher, entre outros traumas causados pelas agressões que a mulher sofre em casa.

Outra percepção que pode ser analisada, para entendermos a evolução do processo feminista, é a explicação da criação do mundo através da mitologia. Ribeiro afirma que:

Segundo um mitólogo americano, em seu livro *The masks of God: Ocidental mythology [...]* a criação do mundo ocorreu em quatro etapas: na primeira etapa, o mundo fora criado por uma deusa. Na segunda, o mundo fora criado por um andrógono. Na terceira, um deus macho toma o poder de deusa e cria o mundo sobre o corpo da deusa primordial e a última etapa, um deus macho cria o mundo sozinho.²⁷

Segundo a mitologia, estas etapas são transições entre a etapa matriarcal da humanidade para a etapa patriarcal. Outra consequência dessas etapas é o surgimento de grandes deuses, como: Gea, Olimpo, Zeus, Urano, etc.

Também existe o caso do mito Nagô da nação Ketu, que vem a dar origem ao candomblé. Segundo a tradição da nação Ketu, um grande reino na África, antes do início de tudo, no Orum – o espaço infinito – só existia Olorum, Deus supremo.

Tudo começou quando Olorum se remexeu, espreguiçou-se, criando uma enorme massa de água. Essa água era Oxalá, o primeiro da grande família dos Funfun, os orixás do branco. Ele recebeu o poder de sugerir e realizar, de dar vida às coisas sem vida.

Depois disso, Olorum misturou com a água e respiração, criando a lama. Continuou a respirar, a soprar, e fez surgir uma bolha nessa lama. Oxalá que olhava tudo aquilo admirado, aproximou-se da bolha criada por Olorum e a assoprou. Naquele momento, Exu, o primeiro ser vivo, nasceu.

Olorum criou Odudua e depois mais cento e cinquenta e dois orixás, Funfun. Chamou o primeiro orixá do universo e disse: “- Vá, Oxalá! Tome o saco da criação e vá criar o Aiyê, o mundo!”. Oxalá, pegou o saco da criação e seu cajado de prata, o apaxorô, chamou os outros orixás Funfun e preparou-se para partir.

Odudua disse que iria mais tarde, pois precisava fazer umas obrigações recomendadas por Ifá, o sábio adivinho, para ter sucesso na viagem. Oxalá não se

²⁷ RIBEIRO, 1989, p. 13.

importou e partiu com os outros orixás. No caminho, porém, encontrou Exu, que se pôs diante dele e perguntou: “- Sou encarregado de tomar conta dos espaços do Orum. Fez sua obrigação? Onde estão as oferendas necessárias para a viagem?”. Oxalá respondeu: “- Não quero lhe dar nada”.

Exu não gostou nem um pouco da atitude de orixá e disse: “- Quero avisar que você vai ter problemas. E não vai realizar o que pretende!”. Oxalá não ligou, desviou-se de Exu e seguiu caminho. Então Exu pensou: “- Vou dar uma lição nesse orixá. Vou fazer a boca dele secar!”.

Oxalá, durante a caminhada, começou a sentir uma sede horrível, que aumentava a cada passo que dava. Mal conseguiu andar quando avistou uma palmeira. Não pensou nem um pouco. Rapidamente foi até ela e, com seu opaxorô, furou o tronco da árvore. Um líquido jorrou, era vinho da palma.

Oxalá bebeu, bebeu tanto que ficou bêbado e adormeceu. Enquanto isso, Odudua fazia as oferendas recomendadas pelo babalaô Ifá. Deu a Exu cinco galinhas que tinham cinco dedos em cada pata, cinco pombos, um camaleão, dois mil elos de correntes e outras coisas mais. Exu ficou com as outras coisas e devolveu o resto para Odudua. Depois, Odudua conseguiu todo o material necessário para preparar um dos pratos favoritos do Deus Supremo e foi ao palácio entregar-lhe a oferenda. Olorum perguntou irritado. “- O que você está fazendo aqui, Odudua? Por que não foi criar o Aiyê – o mundo – com Oxalá?”. Odudua respondeu: “- Eu estava preparando esta comida para o senhor, meu pai. O sábio adivinho Ifá recomendou que eu lhe fizesse esta oferenda, para que nossa tarefa tenha sucesso”.

Ao ver seu prato de comida favorita, e depois de ouvir a explicação, Olorum perdoou Odudua pelo atraso. O Deus Supremo preparava-se para comer e se remexeu no trono. Percebeu que havia esquecido de colocar no saco da existência que dera a Oxalá um dos ingredientes principais para a criação do Aiyê.

“- Ainda bem que você está aqui, Odudua. Esqueci de dar esta substância a Oxalá”, disse Olorum, passando às mãos de Odudua um saquinho. “- Vá e entregue a ele”. Odudua foi. Andou um tempo e encontrou Oxalá desmaiado por causa da bebida. Os outros orixás não sabiam o que fazer para despertá-lo.

Odudua pegou o saco da existência que estava com Oxalá e voltou ao palácio de Olorum. “- Bêbado!”, exclamou Odudua, mostrando ao Deus Supremo o saco da criação. É assim que está o orixá que meu pai mandou para criar o mundo! Então Olorum disse: “- Se Oxalá está bêbado assim, então vá Odudua, pegue o saco da criação e vá criar o Aiyê!”. Odudua foi.

Quando chegou ao local indicado pelo Deus Supremo, despejou o que havia no saco. Era terra. Um grande monte se formou e seu cume ultrapassou a superfície da água. Odudua colocou as galinhas naquele monte. Elas começaram a ciscar, a arranhar e a espalhar a terra sobre a água, formando o mundo.

Quando Oxalá acordou soube que Odudua já havia criado o mundo. Ficou desapontado, inconformado e foi se queixar a Olorum.

O Deus Supremo, para consolar o Orixá, deu a ele outra missão, mas também um castigo: “- Oxalá, Você vai modelar os seres que vão morar no Aiyê, a terra que Odudua criou. Mas como castigo, fica proibido de beber vinho de palma e de usar o azeite da palmeira do dendê”.

O Orixá foi para a Terra. Com o barro começou a modelar os peixes, as aves, as árvores, os homens, todos os seres vivos. Contam, porém, que enquanto modelava os homens, Oxalá, escondido, bebia vinho de palma. Ficava embriagado e errava na medida. E por isso, os homens saíram de muitos tipos e tamanhos, e outros sem cor, pois eles saíam do forno antes da hora e foi assim que aconteceu a criação do mundo e dos homens na história dos Orixás.

Observa-se que na mitologia os deuses vão tomando o poder das mulheres e se solidificando com supremacia. E assim acontece também com a Bíblia: o criador do universo é Deus e com relação à mulher só a cria após criar o homem tirando-a de sua costela.²⁸

Tempos depois, com a institucionalização da religião, a diferença entre homem e mulher aumenta cada vez. Logo, o catolicismo e o protestantismo

²⁸ “O Senhor Deus fez com que o homem adormecesse e dormisse um sono muito profundo. Durante o sono, tirou-lhe uma das costelas, e fez crescer de novo a carne naquele lugar. Da costela que tinha tirado do homem, o Senhor Deus fez a mulher e apresentou-a ao homem e este declarou: ‘Desta vez, aqui está alguém feito dos meus próprios ossos e da minha própria carne. Vai chamar-se mulher; porque foi formada do homem’” (Gn 2.21-23).

contribuem para o decisivo fortalecimento e centralização do poder masculino e a submissão da mulher.

No pentecostalismo, por exemplo, é mais notada esta submissão, pois fazendo uma interpretação fundamentalista da Bíblia, algumas mulheres se subjugam, submetem-se, ao poder masculino, pois, para Ribeiro, a mulher é um perigo para a doutrina do pentecostalismo.²⁹ Ela deve ser controlada pelo homem para que não se transforme em um perigo. Há um controle dos homens sobre as mulheres nas atividades religiosas.

Hoje, no século XXI, com a urbanização das cidades, com a globalização e com o avanço tecnológico, nota-se que muitos pensadores já percebem a necessidade de articular adequadamente os valores masculinos e os valores femininos numa visão antropológica, unitária, integrada e não individualista, cujo resultado final é a humanização do ser humano.

A consequência desses novos valores é a formação de uma nova relação entre homem e mulher, como afirma Corrêa-Pinto: “as conseqüências para a sociedade, para as igrejas, para a família, para a cultura, para a política etc., da emergência da mulher como sujeito em equivalência com o homem”.³⁰

A participação das mulheres nas associações comunitárias, nas comunidades eclesiais de base, nas lutas de classe, sindicatos e na política solidifica a busca da equidade entre homem e mulher como imagem e semelhança de Deus. O compromisso ético, da justiça, o resgate do papel da mulher e sua memória histórica vão se estabelecendo e transformando as relações sociais.

French define muito bem o desfecho final da relação entre homens e mulheres: as mulheres estão tomando frentes às várias atividades masculinas e sustentando a esperança de futuras gerações, lutando contra a discriminação econômica, social, penal, religiosa e sexual.³¹

Portanto, as repressões dos valores femininos no mundo e na Igreja norteiam todos os valores morais e éticos da sociedade que podem ser discutidos, questionados e analisados com coerência e transformados em reflexão, que

²⁹ RIBEIRO, 1989, p. 63.

³⁰ CORRÊA-PINTO, Maria C. *A dimensão política da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 9

³¹ FRENCH, Marilyn. *A guerra contra as mulheres*. São Paulo: Best Seller, 1991.

permeiam os debates filosóficos, teológicos, antropológicos, psicológicos, sociológicos, etc.

Nesta ótica, algumas questões são pertinentes para nortear o processo reflexivo, tais como: que tipo de sociedade se quer? Como estabelecer uma relação entre direitos e deveres para homens e mulheres alicerçados em princípios iguais? E ainda: como as políticas públicas voltadas para a educação podem contribuir para a formação de homens e mulheres, sujeitos e não objetos, do processo democrático, da valorização da pessoa humana e do desenvolvimento com justiça social? Todos têm deveres e direitos sem discriminação de raça, cor, sexo e religião.

3 LEITURA FEMINISTA E AS RELAÇÕES SOCIAIS: UM NOVO TEMPO INAUGURADO POR JESUS

A leitura feminista do texto sagrado deve ser também entendida dentro das relações sociais. Existe, na sociedade, uma crise ontológica caracterizada pela falta de comunicação entre as pessoas, pelas barreiras criadas pelo sistema neoliberal, pelas relações sociais assimétricas – gerando desigualdades gritantes manifestadas nas formas de dependência ou discriminação social.

Em estado de dependência, o indivíduo perde a capacidade de se indignar, perde a crítica e a liberdade, tornando-se submisso, inferiorizado, menor, perde a solidariedade e fraternidade, torna-se insensível, frio, explorador e objeto.

O conflito social pode advir naturalmente das diferenças com que as pessoas já nascem! Se não vejamos: de cor: branca e morena; da raça: branca e negra; de gênero: homem e mulher; de etnia: indígena e cabocla; de classes sociais: ricos e pobres; de idade: velhos, adultos, jovens e crianças. Diferenças naturais podem gerar xenofobia, estranheza e desconforto social.

O problema pode ser induzido e criado conscientemente ou não: pela ganância – leva à exploração econômica (salarial, comercial, etc); por ódio, raiva, rancor, agressividade; por ciúme, inveja, fofoca, maledicências; por competitividade, desamor, comodismo por má informação, falta de transparência; e por falta de tato/jeito e falta de sensibilidade.

A relação social na ótica do evangelho apresenta-se na forma de: estreitamento das relações, quebra das separações, derrubada de muros e cercas, aproximação de quem se separou e distanciou e comunhão dos desiguais. Os fundamentos bíblicos extraídos da Bíblia são: **todos somos filhos de Deus. Se todos filhos/as, todos irmãos/ãs entre si**, pois todos com o mesmo Pai! (Rm 8.14-16); **amor irrestrito, porque Deus também ama assim!** (Gl 3.26; Ef 2.11-19; Mt 5.43-48; Lc 6.32-36). Em Cristo estamos todos unificados – não há mais distinção: **em Cristo somos todos um!** (Rm 10.12; 1Co 12.13; Gl 3.28; Cl 3.11). O duplo **mandamento do amor**: “amarás o teu próximo como a ti mesmo”. (Lv 19.18,34; Mc 12.28ss; Mt 22.34ss; Lc 10.25-28; Mt 5.43; 19.19; Rm 13.10; 1Co 13; Gl 5.14; Cl 3.14; Tg 2.8).

O mandamento do amor ao próximo provém de Lv 19.18. Aí “próximo” refere-se ao compatriota judeu. Também em Lv 19.33s, esse mandamento está estendido para estrangeiros que moram no país judeu. Jesus estende o amor ao próximo para o amor aos inimigos (Mt 5.44; Lc 6.27s). Aparece já, excepcionalmente no Antigo Testamento, em Pv 25.21s. O amor aos estrangeiros: parábola do bom samaritano (Lc 10.25-32) e o amor aos marginalizados (Mc 2.15-17; Lc 7.31-35; Mt 11.16-19).

No entanto, ocorre também nas relações religiosas o problema das relações sociais, personificadas na jactância/vanglória separam: *kau, chsi j*. Para elucidar temos o exemplo da parábola do fariseu e do publicano (Lc 18.9-14). O evangelho de Mateus é ardoroso crítico desse pecado (Mt 6.1-5; 7.15-20,21-23; 23.23ss (por fora x por dentro). Paulo também é bastante crítico em relação à vanglória: em Rm 2.17-24, a vanglória dos judeus; em Rm 11.17-21, a vanglória dos gentios. A maneira de acabar coma a vanglória é reconhecer-se como pecador (Rm 3.9-18,27). Logo, quem quer gloriar-se, glorie-se no Senhor (1Co 1.31) ou na cruz de Cristo (Gl 6.14; Ef 2.9).

Maior ou menor cultura religiosa separa teólogos e pessoas leigas (Mt 11.25-26; 18.6,10; 23.5-11). A hierarquia dos dons/carismas pode separar (Rm 12.3,6; 14.10; 1Co 12.14-30). A maneira de evitar esse pecado é remeter os dons a Deus, seu doador (Mt 5.16; 1Co 4.7; 12.6,11).

A discriminação religiosa dos gentios é combatida usando a “contraposição” (Mt 8.11s; 11.20-24) ou remetendo a Deus como criador e redentor de todos (Rm 3.29-30; At 10.28,34). O uso de maior ou menor liberdade frente à lei, hábitos e costumes divide os crentes em fortes e fracos na fé (Rm 14;15.7; 1Co 8.1-13; 9.1ss). Jesus propõe o fim dos juízos frios e discriminatórios: “Não julgueis para que não sejais julgados. Com a medida que julgardes, sereis julgados!” (Mt 7.1; Lc 6.37).

O evangelho implica a implosão da família consanguínea para a geração de uma nova família de fé (Mc 3.31-35, 10.28-30). Porém, a obediência a Jesus está acima da harmonia familiar (Mt 10.34-36; Lc 12.51-53) e acima do amor a pai/mãe ou filho/filha: “aquele que ama pai ou mãe mais do que a mim, não é digno de mim; e aquele que ama filho ou filha mais do que a mim, não é digno de mim” (Mt 10.37); “se alguém vem após mim e não odeia o seu próprio pai e mãe, sua mulher, filhos,

irmãos, irmãs e até a própria vida, não pode ser meu discípulo” (Lc 14.26); “e sereis entregues até por vossos pais, parentes, irmãos e amigos” (Lc 21.16).

Por que Jesus é tão crítico à “família”? Por que o amor à “família”? Facilmente é excludente, tendendo a ser corporativista – é limitado, é só para os que pertencem a ela. No fundo, contraria a dimensão includente do amor aos inimigos. Facilmente é permissivo e compreensivo demais, justamente pelos vínculos de sangue, raça, etnia e nação que são muito fortes. Ou seja: ele tende a acobertar a verdade, a omitir a crítica. Por isso, a verdadeira “família” de Jesus é aquela que cumpre a vontade de Deus (Mc 3.35).

O verdadeiro discípulo/a é aquele/a que está apegado à vontade de Deus e de Jesus acima de quaisquer laços familiares, seja da família política (partidos/ideologias), religiosa (igrejas), étnica/racial (negra/indígena/ alemã), teológica (de centro, de esquerda, de direita; evangelical; Teologia da Libertação; carismática ou outra). Seu apego maior a Cristo mostra-se quando ele/ela não omite a verdade, mesmo que doa, nem silencia a crítica nas próprias fileiras. A propósito, a implosão da família social os associa a Jesus (Mc 2.15-17; Lc 18.9ss; Lc 7.34: Jesus amigo de publicanos e pecadores!).

Jesus ofereceu às mulheres relações sociais bem contrárias às do patriarcado. Ele enaltece mulheres meretrizes (Mt 21.31); Jesus enaltece mulheres pobres (Lc 21.1-4); Ele as defende em ocasiões em que são acusadas (Mc 14.3ss); Ele cura vários de seus entes queridos (Lc 7.11-19); Ele lhes dá acesso ao saber religioso (Lc 10.38-42); Ele lhes dá acesso ao discipulado (Mc 15.40s) e Ele aceita sustento de várias mulheres (Lc 8.1-3). No entanto, nota-se que os rabinos não se faziam acompanhar por mulheres. Outra crítica ao patriarcado também pode estar contida em Mc 10.28-30:

Então, Pedro começou a dizer-lhe: Eis que nós tudo deixamos e te seguimos. Tornou Jesus: Em verdade vos digo que ninguém há que tenha deixado casa, ou irmãos, ou irmãs, ou mãe, ou pai, ou filhos, ou campos por amor de mim e por amor do evangelho, que não receba, já no presente, o cêntuplo de casas, irmãos, irmãs, mães, filhos e campos, com perseguições; e, no mundo por vir, a vida eterna.

Após a leitura do contexto social, é necessário estabelecermos uma diferença entre *leitura feminista* de *leitura feminina* da Bíblia. A leitura feminista

inspira-se no “feminismo”, um movimento que preconiza a ampliação legal dos direitos civis, políticos, econômicos, etc., da mulher, ou a equiparação de seus direitos aos dos homens. Essa leitura pode tanto ser realizada por mulheres quanto por homens.

O feminismo compreende mais que a mera luta pela igualdade de direitos (direito ao salário justo, ao emprego, ao planejamento familiar, etc.). Segundo Halkes, implica:

processo *psicológico* na direção de uma libertação radical da mulher, exterior e *interiormente*; processo *sócio-econômico*, implicando análises profundas das determinações sociais e econômicas responsáveis pela opressão e inferiorização da mulher; Processo *cultural*. Ele é contrário a uma cultura exclusivamente masculina, ao “machismo” (o “macho” é o que manda o forte, o que decide etc.).³²

Aos itens de Halkes, tem sido acrescentado o processo *político*, em que mulheres com homens atuam em várias frentes sociais e políticas por um mundo mais justo e fraterno, luta que visa não só a transformação das relações de gênero, mas de toda espécie. Por essa razão, o feminismo implica libertação de mulher e homem!

Schottroff dá outras definições de feminismo:

Refere-se a movimentos modernos de mulheres que procuram se libertar da pré-dominância jurídica e econômica de “pais”, mas também da tutela psíquica e ideológica de homens. Diz D. Sölle: Feminismo é a saída de mulheres da tutela e incapacidade impostas por outros e causadas por elas mesmas.³³

Ciência feminista é o fazer científico de mulheres que não perdem de vista o objetivo (ético-pragmático) de cada mulher tornar-se um sujeito. Leitura feminina é a leitura na ótica da mulher realizada por mulheres. A leitura feminina não pressupõe o homem (sexo masculino) como parceiro interpretativo. A expressão é mais aceita do que a anterior nas igrejas, mas limita a abrangência da leitura na ótica da mulher às mulheres.

³² HALKES, Catharina J. M. Perspectiva da teologia feminista. In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

³³ SCHOTTROFF, 2008, p. 39.

A Leitura feminista por visar a *libertação* da mulher, é sensível a todas as demais leituras engajadas nas diferentes *libertações* de explorações e discriminações históricas. Por isso, ela combate o antijudaísmo na Bíblia e é parceira da teologia da libertação.³⁴ Ela também defende as lutas pelo direito de opção sexual, pela igualdade de raças, pela liberdade religiosa, etc.

Quais são os fundamentos hermenêuticos dessa leitura? E quais as experiências e as lutas das mulheres? A categoria hermenêutica usada é a das relações de gênero. O pressuposto é que os atributos, funções, reações e comportamentos atribuídos a mulheres e homens são construções sociais históricas, condicionadas cultural, política, social e economicamente. Pergunta-se: tais papéis e valores distintos atribuídos a mulheres e homens têm respaldo na revelação de Deus, em especial na vontade divina revelada por Jesus?

A Bíblia foi escrita em uma época em que vingava o sistema patriarcal. O patriarcado discrimina e oprime as mulheres.³⁵

Os que leem a Bíblia, sem nenhum espírito pré-concebido e, principalmente, sem se apegar aos dogmas teológicos do passado, verão que nela a figura da mulher é sempre de inferioridade em relação ao homem. É óbvio que debitamos isso aos homens, portanto, nada de ser a vontade de Deus.

Por ser, naquele tempo, uma sociedade extremamente machista, ou ao menos muito mais que a atual, a mulher está retratada, no livro sagrado, sempre como uma personagem inexpressiva. Refletindo apenas a fatores culturais de um povo, ou talvez até mesmo de toda uma época, em que o machismo era o fator que preponderava nas relações entre homens e mulheres

Nota-se que nos trechos bíblicos existem várias passagens que evidenciam a superioridade masculina, como, por exemplo, no Antigo Testamento, em alguns livros, tais como Deuteronômio e Eclesiastes, a mulher é colocada como objeto, como mercadoria, como um ser que não tem sentimentos, subjugada, alienada, portanto, excluída.

³⁴ SCHOTTROFF, 2008, p. 56.

³⁵ SCHOTTROFF, 2008, p. 50-54.

Esse processo de exclusão que se dá através do patriarcado tem duas funções essenciais: a dominação do pai e a dominação do marido, ou seja, as relações de geração e de gênero. Para Therborn, o papel do pai na lei romana é de soberania total e se solidificava em três poderes básicos: **potestas**, incluindo o direito de vida e de morte que o pai tinha sobre o filho durante toda sua vida; **manus**, poder exercido sobre sua mulher; e **dominium**, poder exercido sobre sua propriedade.³⁶

Diante da lei romana, a situação da mulher fica marcada por uma submissão total ao homem, principalmente no casamento, como afirma Therborn:

Com relação às relações entre marido e mulher, os principais aspectos são: a presença ou ausência da assimetria sexual institucionalizada, tal como na poliginia e nas regras diferenciais para o adultério; a hierarquia de poder marital, expressa pelas normas de chefia marital e de representação familiar; e a heteronomia, ou seja, o dever de obediência da mulher e o controle do marido sobre sua mobilidade, suas decisões e seu trabalho.³⁷

Os homens, sendo iguais diante da lei de Deus, devem sê-lo, igualmente, diante da lei dos homens, pois este é o princípio de justiça: “Não façais aos outros o que não quereríeis que vos fizessem”. Logo, uma legislação, para ser perfeitamente justa, deve consagrar a igualdade dos direitos entre o homem e a mulher. É preciso que cada um esteja colocado em seu lugar.

O patriarcado também se relaciona com a religião e com outros poderes existentes em determinadas sociedades. Para elucidar Therborn, afirma:

Em algumas sociedades, particularmente nas africanas, mas, em princípio, também na China imperial, o poder patriarcal era o poder supremo e elaboraram-se práticas religiosas para a veneração dos ancestrais e para o contato com seus espíritos. [...] O patriarcado está explicitamente subordinado à autoridade da Igreja ou aos rituais religiosos institucionalizados perante Deus e, em adição, ou alternativamente ou ao Estado.³⁸

Neste contexto, a compreensão sobre o patriarcalismo no cristianismo primitivo evoca duas vertentes na discussão de igualdades entre os fiéis: uma

³⁶ THERBORN, Göran. *Sexo e poder*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 30.

³⁷ THERBORN, 2006, p. 30.

³⁸ THERBORN, 2006, p. 31-32.

corrente que luta pela igualdade religiosa de todos os membros da *ekklesia* e outra que luta pela superioridade espiritual dos apóstolos e outros ministros da *ekklesia*.

No entanto, a *ekklesia* deve torna-se um espaço em que são gestados sujeitos capazes de redefinir e estabelecer um novo paradigma democrático, assegurando o direito a todos como afirma Ströher:

A *ekklesia* se estabelece como um acontecimento político, ordinário, que seguia determinadas regras, dentro de certos limites delimitações e de um espaço definido. Era a assembléia plenária dos cidadãos considerados de pleno direito, na qual tomavam as decisões fundamentais da cidade, tanto as jurídicas como as políticas.³⁹

A lei humana, para ser equitativa, deve consagrar a igualdade dos direitos entre o homem e a mulher, como já fora dito, pois todo privilégio concedido a um, ou a outro, é contrário à justiça. Logo, na *ekklesia*, todos os fiéis podem e devem participar intensamente, pois todos são chamados ao evangelho, como elucida Ströher:

O termo *ekklesia* evoca a tradição da assembléia dos santos da comunidade israelita diante de Javé e a assembléia dos cidadãos livres das cidades gregas. A apropriação do termo, no entanto, se faz de uma forma nova: não somente homens e cidadãos livres fazem parte da *ekklesia*, mas todas as pessoas chamadas ao Evangelho. E esse chamado é uma convocação aberta a todas pessoas, quer sejam mulheres, crianças, homens, escravas, libertas ou livres.⁴⁰

Diante do exposto, a leitura feminista quer saber: o sistema patriarcal influenciou tradições bíblicas? Autores bíblicos introjetaram esse sistema e o repassaram nos textos?

O pressuposto da leitura feminista é: o Deus libertador do povo oprimido desde o Êxodo não combina com opressão e discriminação das mulheres.⁴¹ Logo, textos discriminatórios das mulheres devem ser submetidos à crítica teológica. Por outro lado, para defender igualdade de direitos e oportunidades às mulheres, a crítica teológica faz com que a Bíblia apresente uma face ambivalente: certos textos representam opressão; outros libertação e igualdade entre homens e mulheres. A

³⁹ STRÖHER, 1998, p. 17.

⁴⁰ STRÖHER, 1998, p. 26.

⁴¹ SCHOTTROFF, 2008, p. 46-49.

Bíblia, conseqüentemente, é também usada tanto para perpetuar opressão e privilégios de homens como para garantir a equidade de gênero.

A tarefa da leitura feminista em relação às tradições e textos bíblicos é: VER - identificar a sua natureza exata quanto ao que contêm de elementos relacionados com mulheres e homens; JULGAR - criticar o anti-evangélico que se encontra nelas; e JULGAR - destilar o libertador e igualitário em seu conteúdo.

A leitura feminista aplica essa criteriologia não só em relação aos textos canônicos. Ela verifica o mesmo processo no transcorrer da cópia dos manuscritos (Crítica Textual: Priscila e Áquila); na seleção dos livros canônicos e nos critérios de exclusão da literatura restantes; nas traduções bíblicas em uso (*diakono, j*); e na história da interpretação dos textos, observando a tendência progressista ou conservadora dos/as diferentes intérpretes.

Como o patriarcalismo tende a oprimir e discriminar as mulheres (inferiorizando-as, omitindo-as, desconsiderando-as), a leitura feminista também procura resgatar a identidade, a participação e a função exercidas pelas mulheres diretamente mencionadas na Bíblia (dos 1426 nomes da Bíblia, somente 111 são de mulheres).

Para o bom desempenho dessas tarefas, a leitura feminista serve-se de várias “hermenêuticas”, de vários passos ou critérios interpretativos. Entre os principais, constam: **Suspeitar/Desconstruir** – a leitura dos textos bíblicos é feita sob a suspeita de eles poderem estar influenciados e direcionados por interesses patriarcais. Estes devem ser identificados e avaliados criticamente. **Recuperar/reconstruir** conteúdos contrários ao patriarcalismo e igualitários. A **recriação imaginativa** é aplicada sobre personagens e fatos, dos quais se tem só pouca informação. Os personagens escrevem “cartas”, “dirigem apelos” a comunidades, etc., e a avaliação ética e teológica dos textos. Esta vai implicar em algo assim como determinação de um “cânon dentro do cânon”. A Bíblia acaba interpretando e “criticando” a si própria. A autoridade da Bíblia e de seus textos literários passa pelo critério/crivo da prática libertadora de Deus e de Jesus.

A leitura feminista é muito sensível à discriminação ou repressão da sexualidade em suas múltiplas expressões, parcialmente porque partes da Bíblia ou intérpretes dessas partes tendenciosamente vinculam mulheres com pecados na

área da sexualidade. A leitura feminista procura valorizar o corporal e a sexualidade positivamente como boa criação de Deus.

A metodologia aplicada pela leitura feminista nos textos sagrados tem algumas questões norteadoras para argüir um texto, como por exemplo: Como se dão no texto as relações de gênero? Quais são as relações invisíveis? Como se encontra construída a identidade das mulheres e dos homens? Que atributos recebem as mulheres e os homens? Quais são os estereótipos sobre as funções das mulheres e dos homens? Como o texto afirma ou nega a vida das mulheres? Quais papéis são exercidos pelas mulheres no texto? Como se legitima o patriarcado no texto? Como se subverte o patriarcado no texto? Que mulheres têm voz no relato e quais são silenciadas? Que percepções desumanizantes e humanizantes da mulher refletem o texto?

É possível que as vozes contra as mulheres no texto reflitam, em verdade, uma prática libertária contrária já em andamento no contexto pressuposto? Como estava organizada a família na época, o matrimônio, o divórcio, a herança, etc.? Como é percebido e avaliado o corpo da mulher e a sexualidade?

Como o texto comunica e articula os valores do patriarcado, ou: que sinais de patriarcalização aparecem no texto? Que vozes ou práticas dissidentes questionam o patriarcado no texto? O texto faz uso de linguagem androcêntrica? Que sinais de relações igualitárias apresentam o texto?

Para analisar a ideologia patriarcal na Bíblia e literatura contemporânea, é necessária a definição de Schottroff sobre o patriarcado: “é um termo político desde Aristóteles e referem-se ao domínio concreto do pater famílias (homem) sobre sua casa (oikia)”,⁴² isto é, não somente sobre sua família propriamente dita (esposa, filhos e filhas), mas também sobre seus assalariados e escravos e escravas.

A implicação é a restrição da capacidade legal e política ao *pater familias*, ou seja, a caracterização de todo o organismo do estado no sentido de *patri-arcado*. (arch = princípio, poder, força). Logo, essa relação preconiza: “o termo é apropriado para designar, de modo geral, “o domínio de pais”, com seus efeitos concretos de

⁴² SCHOTTROFF, 2008, p. 50.

dependência jurídica, política e econômica de mulheres, crianças e pessoas não-livres”.⁴³

Se o patriarcado minimiza, inferioriza mulheres e destaca os homens, Jesus apresenta uma nova proposta libertadora exaltando, elogiando e destacando várias mulheres: prostitutas/meretrizes (Mt 21.31, em que a contraposição entre prostitutas e justos fariseus é fato inédito na Bíblia); pecadoras (Lc 7.44-46, em contraposição a fariseus); estrangeira, siro-fenícia (Mc 7.29; Mt 15.28); a mulher que ungiu Jesus (Mc 14.6; Mt 26.10); a mulher hemorroíssa (Mc 5. 34); e a viúva pobre (Mc 12.41-44).

A exaltação de Jesus tem como característica dar-se em meio ao repúdio ou crítica de fariseus (Lc 7.40), discípulos (Mt 26.8; Mc 14.4) e dele próprio (Mc 7.27; Mt 15.23; Mc 5.31) em relação às mulheres! Ou seja: os textos mostram que Jesus respeita e endossa iniciativas de participação e busca por salvação das mulheres. Elas necessitam conquistar seu espaço e Jesus não coloca entraves a esse processo (cf. iniciativas semelhantes em Mc 5.27s; Mc 10.13ss).

Jesus iguala mulheres e homens diante do pecado (Jo 8.1ss) e diante da necessidade de se praticar a vontade de Deus (Mc 3.31-35; Lc 11.27-28). Jesus é sensível a pedidos por cura de terceiros, realizados por mulheres (Mc 7.31ss; Lc 7.11-17) Ele cura várias mulheres: hemorroíssa, filha de Jairo, mulher encurvada, sogra de Pedro. Jesus oferece seu perdão a mulheres: à mulher adúltera, à pecadora.

Jesus aceitava a companhia pública de várias mulheres em seu ministério, e elas o seguiam e serviam (Mc 15.40-41; Lc 8.1-3). Em relação a isso, ele fere convenções sociais (cf. Jo 4.27) e difere dos rabinos, que não admitiam a companhia de mulheres como discípulas. O emprego do verbo *akolougei*, w nesse contexto poderia sugerir um discipulado (cf. Mc 1.18).

Também o verbo empregado, *diakonei*, w, pode ter sentido abrangente (Mc 10.45), não precisando indicar serviço de cozinha. Jesus dava às mulheres acesso ao saber e à “catequese” (Lc 10.38-42). Também esse aspecto poderia falar em favor de que as mulheres eram discípulas e, dessa forma, participavam dos envios missionários efetuados por Jesus.

⁴³ SCHOTTROFF, 2008, p. 50.

As práticas libertadoras de Jesus destacam-se no Evangelho de João. No quarto capítulo, a samaritana recebe a auto-identificação de Jesus como Messias e passa a testemunhá-lo, convertendo fiéis. No capítulo 11, Marta (não Pedro) confessa que Jesus é o Messias (= Cristo). A insistência da siro-fenícia, provoca o assentimento de Jesus (Mc 7.31ss), semelhante à Parábola do Juiz Iníquo que atende ao pedido da viúva que insistiu até ser atendida (Lc 18.1-8).

Jesus admitia o seguimento público de mulheres, de forma contrária aos rabinos, sendo socialmente discriminado. Jesus, ao mesmo tempo, permitia a instrução/catequese de mulheres (Lc 10.38ss), prática também contrária ao modelo vigente.

Por outro lado, Jesus opta também por uma prática libertadora para os homens, em especial para os doze apóstolos. Essa opção de Jesus talvez se explique melhor pela natureza, força e difusão do símbolo das doze tribos, vinculado a doze homens no Antigo Testamento. O símbolo feminino teria tido aceitação? Quem foi a primeira testemunha da ressurreição de Jesus? Há quadro diferenciado nos textos: Maria Madalena (Mt 28.9s; Mc 16.9-11; Jo 20.11ss); discípulos de Emaús (Lc 24.13ss); ou Pedro (Lc 24.34; 1Co 15.3ss).

Considerando-se que o testemunho da mulher tinha pouca validade jurídica, com que razões se colocaria Maria Madalena *secundariamente* como testemunha primeira da ressurreição? Jesus rompe com o paradigma patriarcal. Vários de seus posicionamentos e ditos mostram que ele não era exatamente um mantenedor e conservador da ordem patriarcal. A começar pela família, Jesus pode, antes, ser considerado como desestabilizador dessa ordem.

Na diaconia de Jesus, existe uma possibilidade que a sociedade excluída passou a vislumbrar. Em outras palavras, em Jesus há uma luz libertadora, uma salvação.

O contexto em que vivia a mulher na época de Jesus era muito tenebroso: a começar pela legislação matrimonial, pelas prescrições à riqueza, pelo templo, pelo

fato de ser uma pessoa pobre. Por isso, quando uma voz feminina ecoa, um grito de libertação inaugura-se um tempo novo.⁴⁴

Textos bíblicos como 1Co 14.33-36 e 1Tm 2.11-15 parecem sugerir que a mulher não deve participar na catequese (ensino) e deve aprender em silêncio. Pergunta-se: essa prática restritiva a mulheres é respaldada pela prática das primeiras comunidades, ou deve ser considerada como “desvio”, “deturpação” de uma prática originalmente mais igualitária?

Há uma participação de mulheres no cristianismo emergente, razão teológica fundamental para considerar-se manifestações do tipo de 1Tm 2.11-15 como teologicamente inaceitáveis: essa razão é fornecida pela pneumatologia. A pneumatologia diz que o Espírito foi derramado sobre todos/as (At 2.17-18) e que ele distribui os dons “como lhe apraz” (1Co 12.11,18). Pretender, pois, que o Espírito não possa escolher mulheres como apóstolas, mestres, evangelistas, etc., mas só homens, é restringir a liberdade do Espírito na distribuição dos dons.

De fato, ao contrário de textos que restringem a participação das mulheres na missão cristã, há vários textos diferentes que comprovam sua cooperação primitiva, com desempenho de funções iguais ou semelhantes a dos ministros homens, de forma ativa e ampla na missão cristã. Entre esses textos e indícios destacam-se: Rm 16.1: Paulo recomenda a Febe, que é *dia,konoj* na igreja de Cencréia. As traduções dão: “que é *diaconisa*”, “que *está servindo*”, etc.

Dia,konoj é termo que, relacionado a Paulo e a seu ministério apostólico, é comumente traduzido por “ministro” (2Co 3.6; 6.4; 11.13-15; como referência ao trabalho apostólico, também (1Co 3.5,9). Febe não seria também um “ministro” a serviço do Evangelho? Febe é caracterizada como *Prosta,tij* de Paulo e de muitos (Rm 16.3). Almeida traduz como “protetora”. O termo vem de *proi,sthmi*: estar/colocar-se a frente de, presidir, dirigir. É assim que *proista,menoi* é empregado aos que “presidem” nas comunidades em 1Ts 5.12 e em relação aos bispos, diáconos e presbíteros que “presidem” as comunidades em 1Tm 3.4s e 5.17. Portanto, Febe orientava, presidia e dirigia as comunidades, como um *patrono* dirigia as associações religiosas da antiguidade.

⁴⁴ GAEDE Neto, Rodolfo. *A diaconia de Jesus: uma contribuição para a fundamentação teológica da diaconia da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 163-187.

Kopia,w significa “afadigar-se”, “trabalhar muito”. É dito do trabalho de Maria (Rm 16.6) e de Trifena, Trifosa e Pérside (Rm 16.12). Que trabalho era esse? O termo é praticamente *termus technicus* para a atividade apostólica de Paulo (1Co 15.10; Fp 2.16; Gl 4.11; Cl 1.29). A suspeita é, pois, que essas mulheres não realizavam trabalhos ordinários, mas ligados à difusão do Evangelho. Elas podem ter sido também ministras da Palavra!

A participação de mulheres no cristianismo emergente é notadamente marcada pela participação efetiva de Priscila e Áquila, ambos são colaboradores de Paulo: *sunergoi*, (Cf. Rm 16.3-4) designa (1Co 3.5,9: *dia,konoi*) pessoas a serviço de Deus, que levam outras à fé. Priscila, com Áquila, também expõe a Apolo, “com mais exatidão”, o caminho de Deus (At 18.26). Ela tinha, portanto, funções evangelizadoras e de mestra. Sua importância transparece pelo fato de ser mencionada antes de Áquila em At 18.18,26 e em 2Tm 4.19 (depois de Áquila, em At 18.2; 1Co 16.19).

Outras mulheres aparecem como apóstolas. Menção explícita a apóstolas⁴⁵ temos em Rm 16.7: Júnia! “Saudai a Andrônico e a Júnias... notáveis entre os apóstolos... e estavam em Cristo antes de mim”. Argumentos contrários a um apostolado de Júnias afirmam que não se trata de uma mulher, mas o nome deriva-se de um masculino: Junianus. “Notáveis entre os apóstolos” pode ser entendido como “entre os apóstolos existentes”.

Segundo Fp 4.2-3, também Evódia e Síntique se “esforçaram” com Paulo na divulgação do Evangelho. Também aqui é provável uma participação ativa na atividade missionária.

Em relação à ação de mulheres como profetisas, há textos que textos fornecem evidências diretas de que mulheres exerciam publicamente o dom da profecia: as filhas de Filipe (At 2.17; 21.9) e mulheres de Corinto (1Co 11.4,7). De forma paradoxal, 1Co 11.4 contraria frontalmente um entendimento generalizante de 1Tm 2.11-15.

Os indícios favorecem um entendimento muito concreto da “nova criatura” formada por Cristo: “não há mais macho e fêmea” (Gl 3.26-28). Todos são “um” em

⁴⁵ Apóstolas: pessoas que tiveram revelação direta de Jesus e foram enviadas para a missão.

Cristo! Essa explosiva novidade reaparece em vários textos (Rm 10.12; 1Co 12.13; 7.19; Gl 3.28; 5.6; 6.15; Ef 3.11). O cristianismo primitivo confirma a liberdade do Espírito de conceder dons como lhe apraz.

Textos ambivalentes ou contrários a esse igualitarismo e participação de mulheres na evangelização primitiva devem ser analisados quanto à sua intenção situacional: podem representar retrocesso, cautela, prudência, introjeção de valores patriarcais ou outros fatores.

Há três coisas que surpreendem: talvez tenha sido uma mulher a primeira testemunha da ressurreição (Jo 20.11ss; Mc 16.9 diferentemente de 1Co 15.5); Mulheres transgridem regras normais de contato com Jesus (Mc 5; 7.34ss; Mt 15.21ss); a história do seguimento de Jesus por várias mulheres se perdeu (Mc 15.40s).

Entre as estratégias usadas por Jesus para defender as mulheres contam: dar formação, acesso ao saber, espaço para atuação, acesso ao discipulado, valorizar através de elogios e defender quando acusadas. Após a ressurreição, há profetisas (At 21.9; 1Co 11.5; Rm 16.7) e apóstolas. Em Gl 3.28 e Cl 3.11, há a declaração da nulidade valorativa das diferenças entre homem e mulher “em Cristo”.

A inserção social que Jesus proporciona à sogra de Pedro personifica os excluídos socialmente que encontram em Jesus uma possibilidade de inclusão. O evangelho de Marcos elucida os fatos:

²⁹ Kai. euvqu.j evk th/j sunagwgh/j evxelqo,ntej h=lqon eivj th.n oivki,an Si,mwnoj kai. VAndre,ou meta. VIakw,bou kai. VIwa,nnou³⁰ h` de. penqera. Si,mwnoj kate,keito pure,ssousa(kai. euvqu.j le,gousin auvtw/| peri. auvth/j³¹ kai. proselqw.n h'geiren auvth.n krath,saj th/j ceiro,j\ kai. avfh/ken auvth.n o` pureto,j(kai. dihko,nei auvtoi/j (Mc 1.29-31).⁴⁶

Nota-se que este fato narrado nos evangelhos de Marcos e de Lucas. Jesus viu a sogra de Pedro, mas há uma intervenção comunitária. “PEDIRAM”. O gesto de Jesus: “levanta-te”, preconiza a inserção na comunidade. Logo, a resposta será:

⁴⁶ “E logo ao sair da sinagoga, foi à casa de Simão e de André, com Tiago e João. A sogra de Simão de cama com febre, e eles imediatamente o mencionaram a Jesus. Aproximando-se, ele a tomou pela mão e a fez levantar-se. A febre a deixou e ela se pôs a servi-los”.

“SERVI-LO”. Em face disto, Jesus apresenta um novo projeto de libertação principalmente das pessoas marginalizadas socialmente.

E, por fim, a participação das mulheres nos ministérios da Igreja tem como fundamento último o fato de Deus conceder gratuitamente dons para todas as pessoas segundo lhe apraz (1Co 12.4-11). O evangelho representa o respeito pelo semelhante, logo, o fim da fofoca (Tg 3.1ss).

4 A RESISTÊNCIA DA MULHER A PARTIR DO OIKOS

A relação existente entre casa e a religião é a chave para uma hermenêutica de resistência. A casa é fundamental para a experiência do sagrado, é o lugar do encontro, o *oikos* sagrado, como afirma Ströher:

Religião e casa tinham uma relação intrínseca desde o começo da vida sedentária e da formação das cidades. Cultos domésticos estiveram presentes no período de formação da religião grega e romana [...] os cultos e rituais domésticos eram um dever do *pater familias*. Toda casa de grego ou romano tinha um altar com o fogo sagrado, chamado lar, que representava a divindade da família.⁴⁷

É na casa que a família se reúne para se relacionar com o transcendente. Na casa há celebração da vida em sua plenitude: trabalho, oração, juízo de valor, casamento, procriação, etc. O *oikos* é um espaço de aconchego e santidade é um porto seguro. Como afirma Cícero:

O que é mais santo, o que faz de mais seguro por qualquer religião do que a casa de cada cidadão? Aí estão os altares; aí a lareira, aí os deuses domésticos, aí o sagrado, o religioso, junto com as cerimônias. Este refúgio é, assim, tão sagrado para todos, que ninguém tem o direito de profaná-lo.⁴⁸

No *oikos* havia um lugar para o fogo simbolizando a presença do sagrado. Logo, o dono do lar tinha a responsabilidade de prover e de não deixar apagar o fogo e a mulher tinha a responsabilidade de zelar pelo fogo.

Percebe-se um processo de funcionalidade hierárquica entre homem e mulher, pois o pai e somente o pai pode ter seu lar. A mulher, mesmo cumprindo suas obrigações, não pode ter um lar. Como afirma Ströher: “a mulher participa dos atos religiosos da casa, mas ela não é senhora do lar. [...] Se não tinha um lar também não tinha autoridade na casa”.⁴⁹

Nota-se que a religião também define outras relações de poder: a situação de filhos, casamento, escravos e propriedades. Em face disto, o pai recebe total poder legado pelo poder religioso que exerce sobre a família. Em outras palavras, o pai é genitor e é também chefe da família, como afirma Ströher:

⁴⁷ STRÖHER, 1998, p. 27.

⁴⁸ VINCENT, Branick. *A igreja doméstica nos escritos de Paulo*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 43.

⁴⁹ STRÖHER, 1998, p. 29.

A palavra *pater familias* [...] pelo uso comum tornou-se palavra chave para definir o pai não somente como o genitor, mas também como o chefe de família com todas as suas prerrogativas religiosas e jurídicas da sociedade patriarcal.⁵⁰

A relação entre *oikos* e *polis* presente na sociedade grega deixa claro que a mulher não era considerada uma cidadã, seu dever era de submeter-se ao poder constituído do marido. Socialmente, as mulheres gregas não participavam da vida pública, como elucida Ströher: “as gregas não participavam de festas banquetes públicos, que eram reservados aos homens – a não ser como prostitutas e *hetaerae*”.⁵¹

O processo de resistência da mulher a partir do *oikos* tem como ponto de partida a atuação de Demétrio de Falero que introduziu as ideias de Aristóteles no pensamento Grego e o helenismo provocando uma possibilidade de discussão sobre a atuação da mulher, influenciando inclusive a vida econômica da época.⁵²

A concepção de *oikos* muda a partir de então. As mulheres passam a ter um domínio, ter controle sobre as situações que ocorrem dentro do *oikos*. Nota-se as participações de mulheres jovens nos cultos públicos, nas celebrações aos deuses, exercendo função de sacerdotisas, etc.

A estrutura social, econômica e política do mundo greco-romano perpassam fundamentalmente pelo *oikos*. Para Ströher,

O termo *oikoj* – *oikos* – desde os tempos de Homero é usado para designar a casa [...] Com o desenvolvimento das cidades o *oikos* passa a jogar também um papel político importante: a casa passa a ser somente a base, mas também o modelo da vida social, econômica e política.⁵³

Nesta ótica, Platão pensou em uma sociedade em que a mulher pudesse participar da governabilidade do *oikos* e da *cidade*. Para Filon e Josefo, havia uma correlação entre poder do *oikos* e da cidade que deveria ser discutida.⁵⁴

⁵⁰ STRÖHER, 1998, p. 31.

⁵¹ STRÖHER, 1998, p. 33.

⁵² STRÖHER, 1998, p. 32-33.

⁵³ STRÖHER, 1998, p. 47.

⁵⁴ STRÖHER, 1998, p. 49.

Sabe-se que o sentido da palavra *oikos* era entendido como casa para os judeus, gregos, romanos, egípcios e para os povos da Ásia Menor. O *oikos* é o lugar da manifestação da comunhão entre os membros da família.

Para o Novo Testamento, o *oikos* é o ponto de partida para a missão de Jesus, seus ensinamentos e seus atos, desenvolvendo os núcleos familiares e a diaconia. Nota-se que a família é o centro da missão da Igreja no primeiro século, como afirma Ströher: “a família torna-se célula e unidade básica da missão e da igreja cristã no século I”.⁵⁵

Nesta perspectiva, no evangelho de Marcos há uma relação íntima entre a comunidade e a casa, em cujo interior se celebra o culto. A casa também é o local de formação. Em outras palavras, é o local de acolhimento e pregação para os irmãos e as irmãs.⁵⁶

Diante do contexto social, entende-se que é impossível descontextualizar a relação existente entre os membros das famílias e sua atuação no cotidiano. Pois, busca-se uma harmonia, baseada em relações familiares ou relações grupais. Nota-se uma consciência planetária, igualitária, a partir da qual todos partilham, não havendo necessitados. Assim, os casamentos vão servindo de base para a construção de uma sociedade baseada em princípios que são marcados pelo processo cultural e os valores são internalizados a partir da troca de experiências entre gerações.⁵⁷

Jesus apresenta um projeto novo a ser seguido, construído coletivamente. Nesta ótica, o chamado feito aos discípulos deve ser respondido com uma radicalidade extrema: o vocacionado é convidado a abandonar sua família. Em outras palavras, abrir mão de sua família para formar uma nova família centrada na proposta libertadora, em que todos os excluídos possam participar.⁵⁸

Observa-se que, para Jesus, a opção preferencial é pelos excluídos, marginalizados e alienados da sociedade. Aqueles que estão e são colocados em uma categoria inferior: os coxos, aleijados, cegos, e entre esses a mulher, neste

⁵⁵ STRÖHER, 1998, p. 57.

⁵⁶ ALDANA, Hugo O. Martínez. *O discipulado no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulus, 2008.

⁵⁷ ALDANA, 2008, p. 18.

⁵⁸ “Jesus perguntou: - Quem é a minha mãe e quem são os meus irmãos? Aí, olhou para as pessoas que estavam sentadas em volta dele e disse: - Vejam! Aqui estão a minha mãe e meus irmãos” (Mc 3.33-34).

caso, personificado na sogra de Pedro, cuja primeira atitude após ser curada é colocar-se à disposição do mestre.

Essa disposição é característica marcante no gênero feminino, assumindo, encarnando e aceitando a proposta de Jesus e, imediatamente, colocando-se em ação. Em outras palavras, prontifica-se para formar e influenciar os outros, levando-os a construir uma consciência crítica e uma mudança de mentalidade, ou seja, de objetos, tornam-se sujeitos autônomos de resistência. Como afirma Aldana:

Jesus se dirige com os quatro discípulos à casa de Pedro, e ali cura da febre a sogra de Simão. Esta senhora também se transforma em protótipo de discipulado de Jesus, uma vez que, após ter sido curada, põe-se a servi-lo daí em diante.⁵⁹

Na Bíblia, percebe-se que, em toda a história do povo de Israel, principalmente no livro de Macabeus, a mulher sempre viveu em total marginalização, opressão e submissão à tenda, à casa, ao palácio, ao quartel, ao templo. A lei, a fé e o altar justificam a opressão sofrida pela mulher. Porém, no silêncio, as mulheres organizavam sua resistência.

A mulher, por ser mulher, é considerada impura, isto é, pecadora! Nos evangelhos, é significativo o trecho que fala da mulher com hemorragia: “a mulher, temendo e tremendo sabendo o que tinha acontecido a ela veio e caiu perante ele e disse a ele toda a verdade” (Mc 5.33).

No livro de Levítico, são apresentadas várias formas de “impureza”. A mulher é impura quando tem fluxo de sangue, seja por menstruação, seja por hemorragia. Por isso, ficará impura durante todo o tempo em que tiver perda de sangue (Lv 15.19-25). Além disso, quem tocar nela e tudo que ela tocar se torna impuro: seu leito e todo objeto em que ela sentar torna-se impuro (Lv 5.20); quem tocar em seu leito ou nos objetos tocados por ela torna-se impuro (Lv 15.21-22); se um homem tiver relações com ela, ficará impuro durante sete dias (Lv 15.24).

A mulher é impura quando dá à luz: durante 40 dias, se a criança for menino, e durante 80 dias, se for menina. Durante este período, ficará afastada do santuário. Ao cumprir os dias, fará sua oferta e será purificada (Lv 12.1-8). O ato sexual torna impuros o homem e a mulher durante um dia (Lv 15.18).

⁵⁹ ALDANA, 2008, p. 24.

Esta é a realidade concreta da vida da mulher, de seu corpo, da transmissão da vida. Ela não tem como escapar disso. A mulher é assim. Ela não pode ser diferente. Menstruação, parto e vida sexual fazem parte de sua condição de mulher. Tudo isso, no entanto, passa a ser “impuro”.

Em Lv. 15.1-18, encontram-se descritas também as impurezas do homem. Porém, neste caso, elas são exceções, são doenças. No caso, da mulher, as funções normais de seu corpo são chamadas de impurezas. Com isso, a mulher, só pelo fato de ser mulher, é impura. Nota-se a carga de marginalização e opressão que a lei, a fé e o altar representavam para as mulheres.

Da adolescência à menopausa, a mulher era marginalizada do convívio social como impura e causadora de impureza.

Observa-se o dia a dia das mulheres do povo, das classes mais pobres. Para as madames, talvez, fosse mais fácil cumprir estas leis, pois eram rodeadas de empregadas e servos. Para elas, ficava a marginalização, mas podiam evitar tornar impuro os outros.

E as mulheres pobres? Aquelas que deviam sempre tomar conta dos filhos, do marido, da casa e não podiam passar sete dias por mês afastadas de tudo? Por causa de sua situação de impureza, a família inteira era prejudicada. O marido não podia nem deitar na mesma cama! E as crianças que estavam em contato contínuo com a mãe?

Esclarece Oliveira: “Eva não surge, porém, como um ser autônomo. Nasce de uma costela de Adão, à sua imagem, não tem mais voz própria, mas continua sendo o caminho da perdição”.⁶⁰ A mulher perde sua autonomia, sua identidade. Ela não decide e nem pensava por si, suas ações dependeram durante longos séculos do poder do macho. A ela só restou discriminação, estereótipos e os preconceitos como impura e pecadora.

Neste caso, esta situação estava inserida no sistema dominante excludente e opressor, assegurando a desigualdade não só de classe, mas de gênero, internalizando comportamentos que deveriam ser vivenciados pelas mulheres. Seabra e Muszkat afirmam:

⁶⁰ OLIVEIRA, Malu. *Homem e mulher a caminho do século XXI*. São Paulo: Ática, 1997. p. 23.

A repressão é um mecanismo psicológico típico da cultura patriarcal. Freud a define como operação psíquica, que tende a fazer desaparecer da consciência um conteúdo desagradável ou inoportuno, condicionando a sua manifestação a dinâmica inconsciente.⁶¹

Sendo assim, estes mecanismos são internalizados e tornam a mulher um ser frágil, que precisa de proteção e controle social.

Os comportamentos vivenciados pelas mulheres foram resultados da ideologia machista impregnada na sociedade desde os tempos mais remotos. A mulher perde sua identidade. Ela se vê através do homem. Ela se transforma naquilo que o sexo oposto quer que ela seja. Como afirma Ribeiro:

Ela passa a se ver com os olhos do homem, isto é, sua identidade não está mais nela mesma e sim em outro. O homem é autônomo e a mulher é reflexa. Daqui em diante, como o pobre se vê com os olhos do rico, a mulher se vê pelo homem.⁶²

As mulheres eram economicamente e politicamente exploradas, tornam-se marginalizadas ideologicamente, eram chamadas de “raça adúltera e pecadora”, consideradas como causa de pecado e merecedoras de castigo.

Por outro lado, aos animais também são catalogados como puros ou impuros (Lv 11). Os impuros não podiam nem ser tocados. Quem se encostasse ao cadáver de um deles se tornava impuro, obrigado ao ritual da purificação. É fácil imaginar a situação que se criava para as pessoas do povo que, por seu trabalho diário, sobretudo na roça, não tinham como evitar o contato com estes animais.

Também os doentes eram considerados impuros: aleijados, paráliticos, coxos, leprosos, etc. Eram todos impuros e pecadores. E as mulheres, na casa, são as que mais se ocupam deles. Um doente precisa de cuidados e atenção, mas quem se aproxima dele se torna impuro.

Ainda têm os mortos: o cadáver é impuro e torna impuro (Nm 10.11-16). E quem lida com o familiar morto? As mulheres!

E a complicação continua com a ordem de quebrar vasilhas de barro quando tocadas por uma pessoa impura (Lv 25.12). Lembremos que os utensílios de barro

⁶¹ SEABRA, Zelita; MUSZKAT, Malvina. *Identidade Feminina*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 14.

⁶² RIBEIRO, 1989, p. 16.

eram típicos do povo mais pobre e quem mais o usava eram as mulheres, no serviço doméstico. Assim, acrescenta-se o prejuízo econômico à humilhação.

Observa-se que todos eram obrigados a denunciar o pecado dos outros, ou iriam carregar a mesma falta (Lv 5.1). Com isso, quebrava-se qualquer convivência solidária. Todo relacionamento humano era envenenado. Qualquer um podia ser delator. Era preciso defender o outro!

Como ficava o marido, obrigado a denunciar as “impurezas” da esposa? E as vizinhas? As amigas? As pessoas mais próximas tornam-se deladoras, para não caírem na mesma situação de impureza.

A exclusão da mulher no templo, no culto e na lei é marcante. O Templo era o centro das relações sociais. Ele tinha um lugar para os homens e outro para as mulheres. A marginalização é tão forte que durante sua vida adulta a mulher não tinha possibilidade de integração social, ficando alienada, subjugada, condenada a permanecer no silêncio. E a lei justificava tal fato.

Percebe-se que a situação de opressão fortalecia ainda mais o Templo, pois a forma de pagar os pecados era ofertar um sacrifício para a purificação do pecador, neste caso as mulheres.

Por outro lado, a opressão do mercado “aliviava” a situação da mulher, pois enquanto ficava grávida, ela estava protegida de tal oferenda. Nota-se que, para o mercado, quem fornece a mão de obra é a mulher e, nas sociedades mais antigas, a quantidade de mulheres grávidas era norteadas pelo tamanho do campo e do trabalho de cada um, ou seja, quanto maior a propriedade, mais filhos a mulher tinha que parir.⁶³

Outro fator determinante da quantidade de filhos era o comércio, pois se precisava cada vez mais de gente para trabalhar e gente para ser comercializada.

A opressão da mulher nesse período é notória, marcante e determinante para a discussão de gênero. Logo, para a cultura existente nessa época como o helenismo, em que o homem é comerciante, vendedor, ou seja, o homem se sente

⁶³ GALLAZZI, 1998.

livre. Para o judaísmo, o homem é o proprietário, precisa de tranqüilidade e paz. Quem lhe oferece isso é a mulher.⁶⁴

A construção da memória histórica e da tradição de resistência das mulheres frente à dominação do Templo e do sagrado vem de longe. A ação de Ana, ao recolocar o Templo da vida e da justiça contra os abusos cometidos contra o povo, ficou marcada na memória dos deuteronomistas (1Sm 1-3).

Para organizar a resistência, o povo escolhe outra maneira de se expressar: nascem as novelas, como por exemplo: Rute, Jonas, Jó, Ester, Judite e outros, quase sempre em contestação à ideologia hegemônica do Templo.

Nestas novelas, a presença das mulheres é altamente significativa. Elas são protagonistas de várias delas e têm traços em comum. A partir disso, é construída a contra-ideologia. Podemos citar como exemplo: a mulher bonita (Rt 3.3); fiel ao Deus dos pobres (Jd 9.11); fiel ao Deus dos pobres em sua casa (Jd 9.1).

Observa-se que os tempos messiânicos acontecem nos gestos de Judite. É o sonho do povo da terra que se realiza. A terra como herança, como graça, como dom divino, onde não cabe a opressão, a dominação e a exploração. Todos têm voz e vez, há desenvolvimento com justiça social, a valorização da pessoa humana e liberdade. E isso ocorre porque está nas mãos da mulher.

Logo, a mulher está a favor da vida, contra a opressão do mercado, da casa e do homem, contra a ideologia da opressão e fundamentalmente luta pela liberdade.

As novelas ou parábolas contadas pelas mulheres valorizaram a construção do texto sagrado. Logo, Cantares é o livro lido e celebrado na festa de Páscoa; Rute era lido e celebrado na festa de Pentecostes; Qohelet era lido e celebrado na festa das Tendias; Ester era lido e celebrado na festa dos Purim; Lamentações era lido e celebrado no dia memorial da destruição de Jerusalém. O uso litúrgico destes livros nas celebrações do povo nos mostra que os pobres alimentavam sua teimosia e sua resistência à opressão do Templo, da casa e do mercado. E as mulheres estão lá, indicando o rumo, rasgando caminhos e apontando saídas!

⁶⁴ GALLAZZI, Sandro; RIZZANTE, Anna Maria. *Ensaio sobre o pós-exílio*. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2008.

Em Marcos, as mulheres apresentam adjetivos necessários para manter um espírito de resistência, perseverança, amor, fé, sacrifício e zelo pelo corpo de Jesus. Como afirma Blomberg:

A princípio, as mulheres do grupo aparecem mais avançadas do que o círculo interno dos doze homens. Elas manifestam fé (5.28,34; 7.29), sacrifício (12.41-44) e amor (14.3-9) perseverantes. Elas presenciam a cruz, observam onde Jesus é sepultado e vão ao sepulcro cuidar do corpo tão logo termina o Sábado (c. 15 -16).⁶⁵

Nota-se que em Marcos o sofrimento é pressuposto para o fortalecimento da fé comunitária. O contexto é de perseguição e esta situação causa muitas dores inclusive para as famílias ao ponto de pais entregarem seus filhos e filhos denunciarem seus pais por serem cristão. Como elucidava Fiorenza:

Sofrer não é, porém, fim em si mesmo, mas é o resultado da práxis de vida de Jesus marcada pela solidariedade com os marginalizados sociais e religiosos de sua sociedade. [...] Essa teologia marcada por morte e sofrimento é desenvolvida para os cristãos que estão sendo perseguidos, entregues aos sinédrios, torturados nas sinagogas e passando por processos nos tribunais diante de reis e governadores por “causa de Jesus”. [...] São instigados por ódio aos cristãos, até de seus parentes e amigos mais próximos: “O irmão entregará o irmão à morte, e o pai entregará o filho. Os filhos se levantarão contra os pais e os farão morrer” (Mc 13,12).⁶⁶

O perfil de liderança pagã tinha como princípio norteador a dominação sobre os outros. Jesus apresenta um novo paradigma que tem como característica o serviço, a doação, a partilha, o respeito, amor recíproco e formação de novas lideranças. Como afirma Fiorenza:

A liderança pagã baseia-se no poder e na dominação sobre os outros, são proibidas entre os cristãos essas relações patriarcais de dominação. Os líderes da comunidade devem ser servos de todos e os que são preeminentes devem tornar-se escravos de todos. Os líderes da comunidade não devem assumir posições de governantes, mas, ao contrário, as de escravos, porque Jesus deu sua vida para a libertação de muitos.⁶⁷

É neste contexto que mulheres também são chamadas a exercer liderança na comunidade, a influenciar seus membros, a oportunizar a inclusão social,

⁶⁵ BLOMBERG, Craig L. *Jesus e os Evangelhos: uma introdução ao estudo dos 4 evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 157-158.

⁶⁶ FIORENZA, 1992, p. 362.

⁶⁷ FIORENZA, 1992, p. 363.

religiosa, sexual e étnica. As mulheres não aceitaram o paradigma da opressão e sim o paradigma da libertação.⁶⁸ Nota-se que as mulheres dão testemunho de como ser um verdadeiro discípulo de Jesus, com afirmação Fiorenza: “as mulheres, tornam-se os paradigmas do verdadeiro discipulado”.⁶⁹

Em Marcos, Jesus inaugura um novo discipulado em que homens e mulheres estão em igualdade de condições. Cada pessoa, ao receber a boa notícia, recebe-a com sorriso e brilho no olhar, como afirmam Mesters e Lopes:

Mas a novidade maior é que Jesus inaugura um discipulado de iguais, possibilitando que homens e mulheres o sigam em igualdade de condições [...] realidade que aparece resumidamente, com aquelas boas notícias que se conta ao pé do ouvido, com sorriso nos lábios e brilho no olhar (Mc 15, 40-41).⁷⁰

No *oikos*, a participação da mulher na vida e na organização das comunidades cria resistência e um novo paradigma de cristianismo para todos aqueles excluídos da sociedade da época. Como elucidam Mesters e Orofino:

Além disso, considerando a comunidade como a sua Casa, os cristãos encontravam nela sua raiz, sua identidade. As comunidades ou igrejas domésticas ofereciam uma Casa, um lar, para os sem-casa, os migrantes e excluídos da sociedade da época.⁷¹

A compreensão do universo perpassa pelo entendimento do *oikos*, ou seja, percebia-se que o universo era o *oikos* de Deus. Logo, a organização do *oikos* aqui na terra deveria ter como exemplo o *oikos* do céu, como afirmam Mesters e Orofino: “o universo inteiro era visto por eles como a Casa de Deus. O universo, a Casa de Deus, era o espelho que mostrava como deveria funcionar a Casa aqui na terra”.⁷²

A organização das mulheres no *oikos* passou a ter uma associação entre as mesmas pessoas de várias categorias que, ao se organizar, lutavam por seus direitos, como elucidam Mesters e Orofino:

Além da Casa (*domus*), havia a Associação (*Collegium*). A palavra *Collegium* definia a Associação de pessoas de uma mesma categoria. Tais

⁶⁸ FIORENZA, 1992, p. 367.

⁶⁹ FIORENZA, 1992, p. 369.

⁷⁰ MESTERS, Carlos; LOPES, Mercedes. *Caminhando com Jesus*. São Leopoldo: CEBI, 2003. p. 90.

⁷¹ MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Atos dos Apóstolos*. 2. ed. São Leopoldo: CEBI, 2002. p. 163.

⁷² MESTERS; OROFINO, 2002, p. 162.

Associações eram reconhecidas juridicamente e serviam para ajudar as várias categorias a defenderem os seus direitos. Por exemplo, pessoas da mesma profissão: padeiros, ferreiros, tendeiros, etc. [...] O Collegium representava uma tendência mais democrática de organização. Ele podia ser de escravos e livres, de homens e mulheres, de negros e brancos, de ricos e pobres. Tinha uma tendência mais igualitária. [...] a Associação era o novo lugar de inserção dentro da sociedade.⁷³

A hermenêutica de resistência da mulher a partir da casa evoca um princípio ético que contempla todos os excluídos socialmente, mas que exige uma posição, um compromisso de toda conjuntura social. Hoje, a sociedade, cada vez mais mergulhada na ideia do consumo, individualiza e segrega as categorias de pessoas causando mais e mais diferenças e violências, desvalorização do ser humano. Em outras palavras, a sociedade contemporânea vive em uma crise existencial provocando as diferenças.

Nesta perspectiva, Zygmunt Bauman afirma que, na contemporaneidade, há uma crise ontológica e que a incerteza de estilo pós-moderno gera a procura da religião, ou seja, o ser humano vive uma crise existencial e a todo custo tenta compreender sua razão de viver.⁷⁴ Não obtendo respostas, tenta encontrá-las no transcendente.

Esta crise desemboca em um conflito religioso, político, econômico, cultural, social e ecológico. Logo, famílias são dilaceradas, destruídas e aniquiladas. Jovens vivem sem perspectivas para o futuro, alienados e legados ao fracasso, tendo como consequência a violência.

Esses guetos sociais, culturais, religiosos e, principalmente, econômicos agem sem ética e sem piedade. A qualquer preço buscam seus objetivos não importando os meios e sim os fins, como mencionado anteriormente.

O resultado disso percebemos em nossas realidades e com mais notoriedade a crise entre israelenses e palestinos. Também podemos citar a forma como a Amazônia é explorada, principalmente o oeste do Pará: a atuação dos madeireiros, o agro-negócio, a luta pela terra, a prostituição infantil, a escravização e venda de mulheres para o mercado sexual, as drogas com suas consequências para a sociedade.

⁷³ MESTERS; OROFINO, 2002, p. 163-164.

⁷⁴ BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

Estas ações fazem ocorrer um êxodo rural. Os colonos vedem suas terras e invadem as periferias, aumentando o desemprego e crescendo a violência. Outra situação é a sensação de segurança. Que resposta pode ser dada às ações terroristas? Para o alemão Robert Kurz, entretanto, era previsível que a série de atentados acontecesse a qualquer instante: “não há proteção absoluta contra a barbárie, não há nenhum escudo espacial que nos proteja da barbárie que se alastra neste planeta”.⁷⁵

Nota-se uma busca ou tentativa de ressignificar o conceito de ser humano, de humanidade. Percebe-se que, ao mesmo tempo em que se busca um processo democrático que respeite as diferenças, mais opressão se causa. Logo, pode-se perguntar se o mundo globalizado pode ser melhor ou pior para o ecossistema? A humanidade já chegou ao fim do túnel ou existe ainda um subsolo no fim do túnel?

A resistência continua, como afirma Boaventura de Sousa Santos, há uma corrente de alternativas sociais produzidas pelos movimentos sociais e pelas organizações não governamentais na luta contra a exclusão e a discriminação dos povos.⁷⁶

No entanto, esses grupos precisam criar uma forma de rede para poder ter organização, logística e política para combater em bloco a hegemonia planetária dominante que, através de um processo pedagógico, apoiada por muitas instituições religiosas, por capital estrangeiro, por intelectuais, pela educação e pela grande parte da mídia, cresce dominando e causando exploração e as desigualdades sociais. É notório que, sob o olhar do Ocidente, há cumplicidade feita de silêncio, hipocrisia e manipulação grotesca de tantas mazelas espalhadas pelo mundo.

A hermenêutica da resistência perpassa pela desconstrução da hegemonia social, mas, sobretudo, por um diálogo a partir das experiências vividas pela própria sociedade, uma reinvenção da emancipação social, um combate à monocultura linear. Logo, ressignificar os valores, a ética, a arte e a fé talvez seja o ato mais difícil do ser humano, pois vivemos um momento em que a sociedade hegemônica

⁷⁵ KURZ, Robert. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult_94u_2868.html>. Vários acessos.

⁷⁶ SANTOS, 2006.

produz uma consciência da inexistência. Em outras palavras, esquecemos o que fomos, o que somos e o que podemos ser, tornando-nos marionetes sem capacidade de reflexão, reação e atitude.

A hermenêutica da resistência tem como princípio norteador uma ética da libertação no pobre, com a responsabilidade coletiva estabelecida na e da relação entre pares, como afirma Dussel:

A ética da libertação é uma ética da responsabilidade a priori pelo outro, mas responsabilidade também a posteriori (à La H. Jonas) dos efeitos não intencionais das estruturas dos sistemas que se manifestam à mera consciência cotidiana do senso comum: as vítimas.⁷⁷

Nesta perspectiva, a questão central é o processo de inclusão, pois os marginalizados também produzirão conhecimentos epistemológicos. Logo, com eles e a partir deles pode-se fazer uma leitura crítica, valorativa e ideológica sobre todos os sistemas constituídos. Em outras palavras, criticar os sistemas impostos, dominantes, absolutos, donos de uma única verdade.

Por fim, a hermenêutica da resistência da mulher a partir da casa deve ser desenvolvida dentro de uma ação integrada, holística. O imperativo para um *ethos* mínimo mundial tem como base a ética: do cuidado, compaixão pela terra; da solidariedade, como lei cósmica, como solidariedade política, subjetividade da natureza; ética da responsabilidade que busca sobrevivência de todos; ética do diálogo para que todos tenham vez e voz; ética da com-paixão e da libertação que se compadece do outro, do excluído; e a ética holística, não significando uma homogeneização social, mas, um saudável convívio com a diversidade e transversalidade cultural.

Toda libertação deve ser tradução, entendimento de que todos devem e podem participar. E mais ainda, construir uma racionalidade da razão coletivamente para que os sujeitos do processo libertador possam chegar à autonomia e liberdade plena. Como afirma Dussel: “a responsabilidade pelo outro vulnerável e sofredor transforma-se na própria racionalidade da razão”.⁷⁸

⁷⁷ DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 571.

⁷⁸ DUSSEL, 2007, p. 572.

CONCLUSÃO

Uma hermenêutica de resistência da mulher a partir da casa fomenta uma análise de conjuntura social tendo como vetor o processo de globalização e do sistema econômico.

A revolução da moderna filosofia, ciência, tecnologia e indústria que se completa na revolução democrática do Estado e da sociedade, com o avanço em altíssima velocidade de informações que afetam diretamente as relações de gêneros, requer novas respostas para novas perguntas, novo paradigma para atender as necessidades globais. Este é o contexto da análise conflitiva de gênero e de uma teologia feminista.

A exigência do discurso interreligioso, sem perder a identidade de qualquer denominação ou expressão de fé, desemboca em um contexto milenar. De forma especial neste novo milênio em que a busca de pontos comuns tem sido tarefa de estudos de vários filósofos e teólogos, dentre outros. Este é um contexto que o cristianismo e as práticas de resistência se encontram.

Muitos avanços ocorreram. No entanto, tarefas ainda estão abertas, esperando a realização, pois alguma prática na igreja e na sociedade organizada, muitas vezes, persiste em seu esquema medieval ou reformado. Excessivamente fixadas em seu grande passado, elas recusam-se à nova mudança de modelo mundial.

É necessário sair da posição defensiva para o paradigma da modernidade, com alguns pontos relevantes, como elucida Hans Küng:

Em lugar da revelação cristã, que se tornou histórica, insisite-se agora na religião natural originalmente dada. Em lugar da religião como confissão, é propagada agora a tolerância em relação a todas as confissões religiosas. Em lugar do apelo à reforma, ressoa agora o apelo ao iluminismo. Em lugar da liberdade do cristão, a liberdade do homem em si: a liberdade religiosa e de consciência, e ao mesmo tempo, liberdade de reunião, de discurso e de imprensa.⁷⁹

Em outras palavras, nosso mundo encontra-se em transição para uma nova época: pós-colonialista e pós-imperialista, modelo de nações verdadeiramente

⁷⁹ KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004. p. 244.

unidas; pós-capitalista e pós-socialista, modelo de uma economia de mercado ecossocial; pós-ideológico e pós-confessional, modelo de uma comunidade mundial ecumênica multicultural e multirreligiosa.

Em vez de condenar a modernidade, é preciso afirmar seu conteúdo humano: nada de tradicionalismo ou fundamentalismo, nada de subcultura nas culturas, de qualquer que seja a origem, católica, ortodoxa ou protestante. Nada de diferença entre homem e mulher. Ao mesmo tempo, combater os estreitamentos desumanos e os efeitos destrutivos da modernidade, estabelecer uma política global fundamentada na ética mundial, que possa ser sustentada pelos homens e mulheres de todas as culturas e religiões, por crentes e não-crentes.

Dessa maneira, superar modernidade e antimodernidade, mostrando novas dimensões de esperança cósmica: em vez de dominação, parceria do ser humano com a natureza; esperança antropológica: em vez do patriarcado, a igualdade entre homem e mulher; esperança social: em vez da religiosidade pré-moderna e da irreligiosidade moderna, uma nova abertura para a realidade espiritual primeira e última denominada, na tradição judaica, cristã e islâmica, com o nome de Deus.⁸⁰

Por fim, na resistência da mulher, personifica-se as categorias de pessoas excluídas da sociedade em que vivemos. A contribuição que tantas companheiras da própria Bíblia, e companheiras que ainda hoje fazem memória, ajudando outras companheiras a se organizar, tomar rumo e pulso da própria história, sendo sujeito e não objeto, fortalecendo as associações comunitárias, as comunidades eclesiais de base, é a esperança num mundo justo, igualitário, onde todos têm vez e voz.

O grande desafio é manter a esperança de ensinar às novas gerações a grande lição de Jesus: sem paz não podemos viver e para que haja paz é necessário haver justiça. Para que isso ocorra, é preciso que homens e mulheres, e, sobretudo políticos e líderes religiosos, estejam comprometidos com a paz, pois, como afirma Hans Küng, “não haverá sobrevivência da humanidade sem paz entre as nações. Mas não existe paz entre as nações sem paz entre as religiões. Nem paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões”.⁸¹

⁸⁰ KÜNG, 2004, p. 245-246.

⁸¹ KÜNG, 2004, p. 247.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ALDANA, Hugo O. Martínez. *O discipulado no Evangelho de Marcos*. São Paulo: Paulus, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BLOMBERG, Craig L. *Jesus e os Evangelhos: uma introdução ao estudo dos 4 evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 157-158.
- BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- CORRÊA-PINTO, Maria C. *A dimensão política da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 9
- DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 571.
- FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- _____. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 34.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996. p. 18.
- FRENCH, Marilyn. *A guerra contra as mulheres*. São Paulo: Best Seller, 1991.
- GAEDE Neto, Rodolfo. *A diaconia de Jesus: uma contribuição para a fundamentação teológica da diaconia da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 163-187.
- GALLAZZI, Sandro. *Por uma terra sem mar, sem templo, sem lágrimas: introdução a uma leitura militante da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 97.
- GALLAZZI, Sandro; RIZZANTE, Anna Maria. *Ensaio sobre o pós-exílio*. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2008.

HALKES, Catharina J. M. Perspectiva da teologia feminista. In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

IVONE, Gebara. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 104

KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Campinas: Verus, 2004.

KURZ, Robert. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult_94u2868.html>. Vários acessos.

MESTERS, Carlos; LOPES, Mercedes. *Caminhando com Jesus*. São Leopoldo: CEBI, 2003. p. 90.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Atos dos Apóstolos*. 2. ed. São Leopoldo: CEBI, 2002. p. 163.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004. p. 629 -634.

OLIVEIRA, Malu. *Homem e mulher a caminho do século XXI*. São Paulo: Ática, 1997. p. 23.

OLIVEIRA, Rosa Maria Rodrigues. *Para uma crítica da razão androcêntrica: gênero, homoerotismo e exclusão da Ciência Jurídica*. Disponível em: <<http://www.universia.com.br/docente/materia.jsp?materia=8949>>. Vários acessos.

REALE JÚNIOR, Miguel; PASCHOAL, Janaína. *Mulher e direito penal*. Rio de Janeiro: Forense, 2007. p. 305.

RIBEIRO, Helcion et al. *Mulher e dignidade: dos mitos à libertação*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 11.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova política*. São Paulo: Cortez, 2006. p. 448.

SCHOTTROFF, Luise. *Exegese feminista: resultado de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal/EST/CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.

SEABRA, Zelita; MUSZKAT, Malvina. *Identidade Feminina*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 14.

SILVA, Cássio M. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

STRÖHER, Marga J. *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo*. 2002. Tese (Doutorado em Teologia) - São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 2002.

_____. *Casa igualitária e casa patriarcal: espaços e perspectivas diferentes de vivência cristã: o caminho da patriarcalização da igreja no primeiro século do cristianismo*. 1998. Dissertação (Mestrado em Teologia) - São Leopoldo, Escola Superior de Teologia, 1998.

THERBORN, Göran. *Sexo e poder*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 30.

VALERIO, Adriana. A teologia, o feminino. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 367-376, mai./ago. 2005. p. 369.

VINCENT, Branick. *A igreja doméstica nos escritos da Paulo*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 43.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.