

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
TAIANA LUISA WISCH

**O PERIGO (NÃO) MORA EM CASA: PROPOSTAS DE
RELAÇÕES DOMÉSTICAS JUSTAS A PARTIR DE LUCAS 7,36-
50 E 10,38-42**

São Leopoldo
2022

TAIANA LUISA WISCH

**O PERIGO (NÃO) MORA EM CASA: PROPOSTAS DE
RELAÇÕES DOMÉSTICAS JUSTAS A PARTIR DE LUCAS 7,36-
50 E 10,38-42**

Dissertação de Mestrado
Para a obtenção do grau de
Mestra em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em
Teologia
Área de Concentração: Tradições e
Escrituras Sagradas
Linha de Pesquisa: Hermenêuticas e
Teologias Bíblicas

Orientadora: Prof^a Dra. Carolina Bezerra de Souza

São Leopoldo

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

W811p Wisch, Taiana Luisa

O perigo (não) mora em casa : propostas de relações domésticas justas a partir de Lucas 7,36-50 e 10,38-42 / Taiana Luisa Wisch ; orientadora Carolina Bezerra de Souza . – São Leopoldo : EST/PPG, 2022.
123 p. ; 31 cm

Dissertação (Mestrado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2022.

1. Bíblia – Lucas – Crítica, interpretação, etc. 2. COVID-19 (Doença). 3. Violência doméstica. 4. Violência contra as mulheres. I. Souza, Carolina Bezerra de. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

TAIANA LUISA WISCH

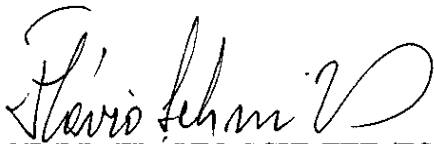
**O PERIGO (NÃO) MORA EM CASA: PROPOSTAS DE RELAÇÕES DOMÉSTICAS
JUSTAS A PARTIR DE LUCAS 7,36-50 E 10,38-42**

Dissertação de Mestrado
Para a obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Tradições e Escrituras
Sagradas

Data de Aprovação: 02 de agosto de 2022



PROF.^a DR.^a CAROLINA BÉZERRA DE SOUZA (PRESIDENTE)



PROF. DR. FLÁVIO SCHMITT (EST)

PROF.^a DR.^a IVONI RICHTER REIMER (PUCGO)

Participação por webconferência

*Dedico esta pesquisa a todas as mulheres que foram silenciadas,
atacadas ou julgadas por causa do sexo;
A todas as mulheres vítimas da violência doméstica, da COVID-19 e a
toda dor sentida.
A todas que, mesmo em dor, não pararam de lutar.
Em memória de cada uma delas!*

AGRADECIMENTOS

A Deus e todas as suas formas de ser e estar em minha vida;

À minha mãe Ivete, ao meu pai Renato, às minhas irmãs Tasia e Taísa pelo incentivo, pela presença, pela inspiração e por me proporcionar uma casa segura e acolhedora;

Ao meu companheiro Elton Luis Kuss que respeitou, encorajou e colaborou para a realização desta pesquisa e de todos os meus outros sonhos, anseios e desejos;

Às minhas amigadas: Bruna Pawlowski, Dionatan Schmidt, Eduarda Viviane Müller, Eriksson Mateus Tomaselli, Felipe Hobus Vollrath, Jéssica Lais Kriese Duffeck, Lenon Ferreira dos Santos, Lohan Schulz Tesch, Mayara Frees Longo, Samira Rossmann Ramlow, Tiago Schroeder e Víctor Roos pelo carinho, diálogo, respeito, paciência, parceria, risadas, cumplicidade, compreensão e por acreditarem em mim;

À comunidade da Faculdades EST, colegas, docentes e corpo técnico-administrativo, que foram fundamentais durante todo o período do curso compartilhando tempo, saberes, experiências e vidas;

À minha orientadora Profa. Dra. Carolina Bezerra de Souza pelo acolhimento, disposição, agilidade, compreensão, inspiração e carinho ao caminhar ao meu lado durante todo esse tempo como professora e amiga.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte financeiro da bolsa de mestrado.

Sem vocês nada disso seria possível, Muito Obrigada!

Ninguém realmente começa algo novo, sra. Nemur. Todo mundo constrói em cima das falhas de outras pessoas. Não existe nada original de verdade na ciência. A contribuição de cada pessoa à soma de conhecimento é o que conta.

KEYES, Daniel. *Flores para Algernon*. Tradução de Luiza Geisler. São Paulo:

Aleph. 2018, p. 224

Adaptado para uma linguagem inclusiva.

RESUMO

Em 2018, a Organização das Nações Unidas definiu a casa como o local mais perigoso para uma mulher estar. Em 2020, o mundo aderiu a campanhas de isolamento social e quarentena para amenizar os impactos provocados pela pandemia da COVID-19. Esta situação modificou os índices de violência doméstica contra as mulheres. Tal problemática impulsiona a presente pesquisa, que busca na vida, ministério e movimento de Jesus uma proposta de relação para com as mulheres no âmbito doméstico como possibilidade de inspiração para transformar as estruturas sociais experimentadas no período da pandemia da COVID-19. A busca desses modelos inspirativos usa como aporte a exegese feminista, embasada metodologicamente pela análise literária e narrativa. Os textos bíblicos escolhidos para auxiliar na identificação da proposta de Jesus são Lucas 7,36-50, que narra o episódio da Mulher Pecadora, e Lucas 10,38-42, que apresenta a narrativa envolvendo as irmãs Marta e Maria. Ambos estão inseridos em um contexto patriarcal romano descrito no Evangelho de Lucas. Tal contexto será analisado em âmbito doméstico e social como ambiente da história narrada. Percebe-se que nesses textos há uma relação com mulheres cheia de perdão, inclusão, igualdade e protagonismos.

Palavras-chave: COVID-19. Evangelho de Lucas. Casa. Violência. Mulheres.

ABSTRACT

In 2018, the United Nations Organization defined the house as the most dangerous place for a woman to be. In 2020, the world entered into social isolation and quarantine campaigns to mitigate the impacts of the COVID-19 pandemic. This situation has changed the rates of domestic violence against women. This problem instigates this research, which seeks, in the life, ministry and movement of Jesus, a proposal of relationship with women in the domestic space as a possibility of inspiration to transform the social structures experienced in the period of the COVID-19 pandemic. The perspective of these inspiration models uses as a contribution the feminist exegesis, methodologically based on literary and narrative analysis. The biblical texts chosen to help in identifying Jesus' proposal are Luke 7:36-50, which presents the episode of the woman sinner, and Luke 10:38-42, which presents the narrative involving the sisters Martha and Mary. Both are inserted in a Roman patriarchal context described in the Gospel of Luke. This context will be analyzed in the domestic and social sphere as an ambience of the narrated story. One can perceive that in these texts there is a relationship with women full of forgiveness, inclusion, equality and protagonisms.

Keywords: COVID-19. Gospel of Luke. House. Violence. Women.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
2 RECONHECENDO O INCÔMODO	27
2.1. COVID-19 E A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA.....	28
2.2. VIOLÊNCIA	30
2.3. DADOS E ESTATÍSTICAS	42
3 BASES PARA ABORDAGEM DOS TEXTOS BÍBLICOS	49
3.1 MÉTODO: NARRATIVA E DISCURSO	49
3.2 APROXIMAÇÕES AO EVANGELHO DE LUCAS.....	54
3.3 O CONTEXTO LUCANO	58
3.4 A CASA	64
4 LUCAS 7,36-50: MULHER PERDOADA	75
4.1 ORGANIZAÇÃO NARRATIVA.....	77
4.2 LOCALIZAÇÃO SOCIAL DO TEXTO	82
4.3 PERSONAGENS E SUAS AÇÕES	84
5 LUCAS 10,38-42: MARTA E MARIA	95
5.1 ORGANIZAÇÃO NARRATIVA.....	97
5.2 LOCALIZAÇÃO SOCIAL DO TEXTO	100
5.3 PERSONAGENS.....	103
CONCLUSÃO	115
REFERÊNCIAS	119

INTRODUÇÃO

No ano de 2020, durante a pandemia da COVID-19, a grande maioria dos países adotou período de quarentena e isolamento social como uma medida preventiva e de proteção para as pessoas, além do uso de máscaras faciais e constante higienização com álcool gel para evitar a proliferação do vírus e reduzir o contágio. Quando surgiu a oportunidade de iniciar o mestrado no início da pandemia, os canais de comunicação oficiais e extraoficiais começaram a divulgar dados de que mulheres estavam sofrendo muito mais violência doméstica do que já estavam sofrendo e que, tais números, já eram absurdos e alarmantes para a segurança das mulheres.

Antes disso, em 2018, a ONU publicava a notícia de que a casa era o local mais perigoso para as mulheres estarem e, durante o período de isolamento, os casos de violência contra a mulher aumentaram drasticamente e reforçaram algo que já havia sido dito em muitos outros momentos: uma mulher não está segura nem mesmo dentro da sua própria casa.

Diante desta percepção e do incômodo causado pela afirmativa e também pela própria realidade, esta pesquisa busca compreender e identificar qual é a condição das relações domésticas entre homens e mulheres, especialmente na pandemia da COVID-19 que é o período em que tal pesquisa foi planejada e executada e, ainda, qual a proposta de Jesus segundo a narrativa do Evangelho de Lucas, partindo de um referencial teológico feminista. Dessa forma, percebe-se a necessidade de, de forma fundamental analisar a situação vivenciada pelas mulheres em relação aos índices de violência em âmbito doméstico especialmente em um momento tão delicado quanto aquele provocado pela pandemia da COVID-19. Além disso, procura-se desenvolver o simbolismo da casa no período patriarcal romano e no cristianismo nascente, períodos que marcam o contexto do movimento de Jesus, além de buscar na vida e ministério de Jesus um exemplo de atuação e uma proposta de organização social e relacional dentro dos ambientes domésticos que visam promover vida digna, justa e segura para todas as pessoas, especialmente a partir das narrativas bíblicas de Lucas 7,36-50 e 10,38-42 que foram escolhidas por descrever interações entre Jesus e mulheres em âmbitos domésticos.

Duas temáticas serão objetos fundamentais no decorrer da pesquisa: a casa e a violência. Percebe-se e aponta-se para a ligação direta entre ambas e que existe

há muitos séculos e isso será demonstrado a partir da contextualização da casa no Evangelho de Lucas, considerando também o contexto lucano que estava sob ocupação do Império Romano e do patriarcado estrutural como forma de organização social.

O Evangelho de Lucas será a fonte base para o desenvolvimento da pesquisa, contribuindo com um recorte geográfico e histórico, além de contar com uma presença significativa de mulheres, visto que tal escrito é tradicionalmente narrado em duplas ou pares. Este diferencial lucano pode ser um dos fatores que justifica ou provoca o grande número de personagens mulheres. Porém, é importante ressaltar que muitas dessas mulheres são descritas em anonimato, invisibilização ou submissão, o que favorece a tendência, especialmente na teologia feminista, de que seus textos sejam considerados androcêntricos e até mesmo sexistas. Enquanto a análise das questões patriarcais auxilia na tentativa de compreender eventos e contextos históricos, o androcentrismo pode auxiliar numa compreensão mais discursiva e narrativa.

Ao analisar um texto bíblico, normalmente há a tentativa de contextualizar considerando onde ele está inserido e também, relacionar com o momento presente, permitindo a quem lê construir uma interpretação ativa, exclusiva e que responda aos anseios do seu tempo, da sua cultura e da sua tradição. Esta compreensão dentro do campo hermenêutico é reconhecida academicamente como a estética da recepção que estuda e analisa a experiência concreta de ligação e identificação entre o texto escrito, a pessoa autora e a pessoa leitora, buscando tornar a interação entre ambos o mais significativa possível e permitindo uma autonomia ao texto e novas possibilidades de entendimento, visto que cada pessoa irá ler a partir de sua singularidade e individualidade.

Quando estamos vivendo em um contexto pandêmico e extremamente violento e observa-se, por exemplo, os índices altíssimos de divórcio e feminicídios que aconteceram dentro das casas e que, em grande maioria, foram cometidos por pessoas que compunham o ambiente doméstico e que deveriam ser confiáveis como companheiros afetivos. Ainda, esses períodos de crise podem gerar um aumento na violência doméstica, além de sobrecarga e isolamento de mulheres o que torna ainda mais difícil viver, sobreviver e conviver normalmente dentro dessa realidade. Com anseio de consolo espiritual e profunda indignação perante tanta injustiça e, baseada na fé cristã, possibilita-se começar a ler os textos bíblicos buscando respostas – ou pelo menos identificação com alguma situação que possa gerar um mínimo de

esperança – e, embora seja perceptível que a casa não era um lugar ideal para as mulheres, é notável que, quando Jesus está dentro das casas com as mulheres, ele propõe uma nova forma de viver e de se relacionar dentro dessas casas.

A casa patriarcal no período greco-romano, onde o movimento de Jesus estava inserido, era baseada na dominação de mulheres e crianças e não era um espaço ideal para elas. Jesus propôs uma nova forma de convivência dentro do espaço doméstico, de acordo com a tradição dos evangelhos, quando esteve dentro das casas, Ele transformou-as em lugares de respeito, de acolhimento, de ensino, valorização, reconhecimento e tantas outras coisas que eram incomuns e improváveis para as mulheres, porque elas não viviam isso e não vivenciavam na prática.

A escolha dos textos bíblicos de Lucas 7,36-50 e Lc 10,38-42, que serão analisados nesta pesquisa, serve para demonstrar, com exemplos práticos, que para Jesus não importava se a mulher era de boa reputação ou de má reputação, não importava se ele sabia o nome da mulher ou se não sabia, se ele era amigo da mulher ou não, se ele estava na casa das mulheres ou se ele estava na casa de outras pessoas. Dentro das casas Jesus inicia, promete e nos dá como exemplo uma relação diferenciada com mulheres, uma relação baseada em justiça, respeito, comunhão, dignidade, reconhecimento, valorização, diálogo, ensino e libertação. A partir de Jesus, a casa é ressignificada como um espaço de acolhimento, inclusão, libertação e troca de conhecimentos possíveis e acessíveis para todas as pessoas – homens e mulheres. Porém, será que essa proposta não foi mantida com a origem da Igreja e, após, com a estruturação da Igreja? Parece que o espaço institucional assume a reunião comunitária e a casa passa novamente ao espaço da domesticidade, que na antiguidade envolvia muitas coisas, inclusive a produção econômica, a vivência religiosa cotidiana. No caso das mulheres, deixa de ser o espaço de atuação de liderança comunitária, ainda concebendo a ideia de que o acontece dentro de uma casa é assunto de pauta única e exclusiva para as pessoas residentes na casa, colaborando para a existência da violência doméstica e garantindo o silêncio das pessoas familiares e comunidade.

Dessa forma, quando lemos um texto bíblico em que Jesus promete, ensina e vive essa nova forma de relação doméstica e, então, olhamos para os dados atuais e refletimos sobre o grito das mulheres que estão vivendo em sofrimento dentro das casas, é perceptível que a proposta de Jesus não foi concretizada. A violência vivida na atualidade motiva perguntas para os textos sagrados sobre que exemplo é dado,

quais relações são propostas e como podem inspirar novos formatos de relações dentro das casas hoje.

Com métodos de análise narrativa e discursiva, a pesquisa pretende realizar uma exegese bíblica feminista, feita sob uma hermenêutica feminista, fazendo uso da categoria analítica de gênero, na expectativa de introduzir uma nova perspectiva sobre passagens bíblicas já conhecidas dentro da tradição cristã e sobre os impactos que interpretações androcêntricas e sexistas provocavam e ainda provocam na vida e existência plena de mulheres ao longo da história da Igreja. Portanto, faz-se necessário observar a história sob uma ótica da suspeita. E então, questionar aquilo que é oferecido para as mulheres, porque muitas vezes podem estar vinculados a novas formas de dominação e exploração ou manutenção de um sistema que beneficia somente uma parcela da população, parcela essa que não é composta de mulheres.

O resultado da pesquisa será organizado em quatro capítulos. Inicialmente, será feita uma explicação de o que é a COVID-19, as recomendações sobre o vírus, os impactos provocados pela doença no Brasil e no mundo e, como o isolamento social favoreceu e evidenciou a violência doméstica e também as outras formas de violência que as mulheres enfrentaram neste período. Em seguida, definiremos o objeto violência e identificaremos as formas e manifestações da violência e como elas são experimentadas pelas mulheres, encerrando o primeiro capítulo com as pesquisas e dados oficiais divulgados pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública do Brasil.

No segundo capítulo, serão definidas e analisadas as bases para a abordagem dos textos bíblicos a partir da compreensão do método utilizado e da contextualização narrativa, histórica, geográfica e social do Evangelho de Lucas e, finalizando com a definição da casa no período anterior a Jesus e durante o movimento de Jesus para realizar a análise da proposta feita e as transformações que ocorreram e podem ter ocorrido no espaço doméstico enquanto Jesus exercia seu ministério.

Os dois últimos capítulos pertencem ao mesmo bloco exegético que busca identificar as narrativas bíblicas em que há uma interação entre mulheres e Jesus e buscar por um padrão comportamental, a fim de perceber se há alguma transformação no ambiente doméstico que tenha sido provocada, proposta, ensinada e vivenciada por Jesus. Ambos os capítulos possuem tradução própria dos textos gregos para que haja menos interferência provocada pelas traduções e adaptações literárias, análise

da organização narrativa dos textos podendo ser em micro ou macroestruturas, a identificação e localização social do texto e das temáticas principais de cada narrativa e como elas dialogam com o texto e auxiliam na construção de uma nova interpretação e, por fim, a análise dos e das personagens que são citados nas narrativas. Neste último ponto, é importante ressaltar que, além de identificar os e as personagens, a caracterização e descrição feitas, a ausência de informações, descrições, falas, nomes, ações, características, entre outros, também são de suma importância e colaboração para o processo exegético.

A pesquisa demonstra sua relevância a partir do reconhecimento de uma sociedade injusta e violenta para com as mulheres e busca por exemplos, possibilidades, coragem e conforto nas narrativas bíblicas, sugerindo outras vivências e experiências domésticas para homens e mulheres.

Sendo assim, partindo da experiência de uma mulher que não aceita a permanência e perpetuação de práticas violentas e opressoras contra si mesma e contra todas as outras mulheres, a presente pesquisa é uma denúncia a todas as formas de violência que nós mulheres vivemos e que tantas outras mulheres viveram ao longo dos séculos a partir da análise exegética de textos bíblicos conhecidos, porém com o uso de uma metodologia um pouco distinta de trabalhos comumente realizados, além disso, é o anúncio da proposta de Jesus para que a casa seja aquilo que ela deveria ser e simbolizar: um espaço de segurança e vida.

2 RECONHECENDO O INCÔMODO

Em 2018, a Organização das Nações Unidas divulgou uma pesquisa em que definia o lar como local mais perigoso para a vida e segurança em que uma mulher poderia estar.¹ Dois anos depois, gerando a provavelmente maior crise socioeconômica internacional dos últimos anos, a pandemia da COVID-19 tem causado diversos desafios para todas as pessoas em todos os lugares do mundo. A Organização Mundial da Saúde (OMS) sugere e convida as pessoas que podem a permanecer em casa e evitar o contato com outras pessoas a fim de diminuir a velocidade de propagação, a incidência temporal de pessoas infectadas e garantir a segurança pessoal e familiar.

Neste capítulo, o objeto de análise será a realidade violenta das mulheres durante a crise da COVID-19, a violência e as formas em que ela se manifesta na sociedade a partir de uma análise bibliográfica, histórica e social em diálogo com o contexto pandêmico e a análise dos dados divulgados sobre as extremas alterações nos índices sobre a violência doméstica.

As formas de violência doméstica mais conhecidas, citadas e identificadas atualmente são aquelas apontadas na Lei Maria da Penha e que também serão exploradas neste capítulo. Além dessas, faremos a apresentação e definição da temática da violência simbólica para representar que a violência contra as mulheres, seja em âmbito doméstico ou não, está enraizada na nossa cultura e que ela acontece em todas as esferas da vida de uma mulher desde o seu nascimento até a morte e assim, refletir sobre a pergunta apresentada por Gebara:

Como explicar uma violência contra as mulheres, não só uma violência em situações precisas, como uma guerra, o estupro, a prostituição de jovens, a linguagem, a gramática, a religião, mas uma violência que se torna quase institucionalizada e é frequentemente silenciosa?²

Em seguida, após a compreensão das definições e manifestações da violência doméstica na vida das mulheres, iremos observar e realizar uma breve

¹ *AMBIENTE DOMÉSTICO CONCENTRA MAIOR NÚMERO DE ASSASSINATOS DE MULHERES NO MUNDO, APONTA RELATÓRIO DO UNODC*. Disponível em <https://www.unodc.org/lpo-brazil/pt/frontpage/2018/11/ambiente-domstico-concentra-maior-nmero-de-assassinatos-de-mulheres-no-mundo--diz-onu.html> Acesso em 09 maio 2020.

² GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 125

análise a respeito dos dados e estatísticas disponibilizados sobre a violência doméstica no Brasil nos anos pandêmicos.

2.1. COVID-19 E A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

No final do ano de 2019 e início do ano de 2020, na República Popular da China, foram descobertos alguns casos de COVID-19, uma doença infecciosa causada pelo coronavírus SARS-CoV-2 e que tem como principais sintomas a febre, cansaço e tosse seca.³ A doença, que rapidamente alcançou outros países e continentes, provocou uma pandemia que matou centenas de pessoas por dia, sendo que somente no Brasil, até março, foram mais de 670.848 óbitos⁴ enquanto no mundo, ultrapassou a marca de 6 milhões de pessoas oficialmente, porém, de acordo com a Organização Mundial da Saúde, o total de mortes diretamente ou indiretamente ligados à COVID-19 foram de quase 15 milhões.⁵

As principais medidas protetivas indicadas pela Organização Mundial da Saúde foram permanecer em isolamento social, uso de máscaras, higienização com álcool em gel e quarentena⁶. No Brasil, a partir do dia 20 de março de 2020, muitas escolas, comércios, fábricas e empresas anunciaram o início da quarentena e solicitaram que as pessoas colaboradoras permanecessem em casa. Apenas serviços básicos e essenciais mantiveram-se abertos como supermercados, farmácias e postos de gasolina, mantendo protocolos básicos de segurança como a obrigatoriedade de máscara, isolamento social, redução da capacidade de público e disponibilização e uso de álcool em gel. Toda forma de aglomeração social foi adiada ou cancelada: shows, festas, jogos de futebol, entre outros.

Pessoas que antes passavam oito horas, ou mais, trabalhando foram obrigadas a permanecer em casa. A campanha #ficaemcasa ocupou espaço na mídia,

³ Para mais informações indica-se o site: <https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19>. Acesso em maio de 2022.

⁴ COVID-19 no Brasil. Disponível em: https://infoms.saude.gov.br/extensions/covid-19_html/covid-19_html.html. Acesso em 30 de junho de 2022.

⁵ Excesso de mortalidade associado à pandemia de COVID-19 foi de 14,9 milhões em 2020 e 2021. Organização Pan-Americana da Saúde. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/noticias/5-5-2022-excesso-mortalidade-associado-pandemia-covid-19-foi-149-milhoes-em-2020-e-2021>. Acesso em maio de 2022.

⁶ OPAS/OMS Brasil. *Folha Informativa – COVID-19* (doença causada pelo novo coronavírus). Disponível em: https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875#recomendacoes. Acesso em 13 de maio de 2020.

na internet, nos muros e nas janelas sendo dita e promovida por diversas pessoas e empresas. A adequação aos padrões do *homeoffice* e do trabalho de casa foi fundamental para que a realidade de muitas mulheres fosse revelada, porque “a pandemia expõe o trabalho das mulheres na casa e, ao mesmo tempo, transforma o mundo da casa como espaço de trabalho”⁷. Este retorno à casa gerou uma sobrecarga para as mulheres que já faziam jornadas duplas ou triplas de trabalho, dedicando-se aos afazeres domésticos e, caso houvesse, cuidado com as crianças, pessoas idosas ou pessoas com deficiência.

A pandemia é tempo também de expor a falta de cuidado na qual muitas mulheres estão expostas e que no cuidar elas também podem estar sendo vítimas do patriarcado e da necropolítica, que se reproduz sob as custas das mulheres. Falar de cuidados é falar de uma necessidade diária de todas as pessoas, ainda que em diferentes graus e dimensões, sejam físicas, psicológicas, afetivas, sociais, educacionais.⁸

Porém, pode passar despercebido que, mesmo com todo o cuidado oferecido e possível para as mulheres, ter uma casa e ter condições de somente permanecer dentro dela não é sinônimo de segurança para a grande maioria das mulheres.

O confinamento social transferiu muitas atividades laborais para o ambiente da casa e trouxe consigo uma situação problemática que faz com que muitas mulheres sejam obrigadas a conviver com homens agressores. A restrição de deslocamento traz para as mulheres a impossibilidade de visitar ou buscar refúgio em suas redes mais próximas – sejam familiares ou de amizades – e ficam expostas às mais diversas formas de violência.⁹

Os casos de violência doméstica aumentaram drasticamente com o isolamento social, todo o medo, a ansiedade e sentimentos negativos que o ‘isolar’ causa em muitas pessoas foram transformando-se em gritos, tapas, socos e terror psicológico para muitas mulheres.

Só no Estado de São Paulo, onde a quarentena foi adotada no dia 24 de março, a Polícia Militar registrou um aumento de 44,9% no atendimento a

⁷ ULRICH, Claudete Beise; NÚÑEZ DE LA PAZ, Nivia Ivette; STRÖHER, Marga Janete. Mulheres em tempos de pandemia: A cotidianidade, a economia do cuidado e o grito uterino! *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: RS, v. 60, n. 2, p. 554-572, 2020, p. 558

⁸ ULRICH; NÚÑEZ DE LA PAZ; STRÖHER. 2020, p. 565

⁹ ULRICH; NÚÑEZ DE LA PAZ; STRÖHER. 2020, p. 561

mulheres vítimas de violência, o total de socorros prestados passou de 6.775 para 9.817. Casos de feminicídios também subiram, de 13 para 19 (46,2%).¹⁰

Desta forma, continuamos buscando por definições e análise de dados sobre violência doméstica no Brasil. Como sobreviver a um vírus que pode nos matar nas ruas enquanto corremos risco de vida em casa?

Enquanto a presente pesquisa é finalizada, dois anos depois do início da pandemia, novas variantes foram descobertas, algumas vacinas já foram elaboradas e grande parte da população foi imunizada com duas ou três doses, muitos eventos voltaram a acontecer e o uso de máscara tornou-se facultativo em muitos lugares. A normalidade que aparenta existir agora não é capaz de consolar as pessoas que foram vítimas da doença, da perda, do luto, da dor, dos empregos e bens perdidos, e nem da violência a que foram expostas por causa do isolamento social em suas casas, normalmente com seus agressores.

2.2 VIOLÊNCIA

A partir da situação apresentada, busca-se demonstrar a importância de realizar uma leitura que questione e dialogue com a realidade vivenciada pelas mulheres e com as necessidades e desafios que elas enfrentam. Dessa forma, “o surgimento de um novo tipo de leitura indica sempre que se propõe um deslocamento da atenção”¹¹ e a atenção, portanto, passa a ser dedicada às mulheres e suas experiências em ambientes domésticos no período do movimento de Jesus e no período da pandemia da COVID-19.

O deslocamento da atenção da leitura para a experiência e realidade vivida por mulheres em contraste com os textos bíblicos, observando as relações de opressão entre homens e mulheres, é a base da hermenêutica bíblica feminista.¹² Sobre essa forma hermenêutica, é importante ressaltar que deslocando a ênfase para as mulheres em um contexto patriarcal como o nosso, não espera-se desenvolver uma

¹⁰ Instituto Maria da Penha alerta sobre violência doméstica em quarentena. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/videos/2020/05/12/instituto-maria-da-penha-alerta-sobre-violencia-domestica-em-quarentena.htm>. Acesso em 13 de maio de 2020.

¹¹ MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 14

¹² DEIFELT, Wanda. Os primeiros passos de uma hermenêutica feminista: a Bíblia das Mulheres editada por Elisabeth Cady Stanton. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: Faculdades EST, v. 32, n. 1, p. 5-14, 1992, p. 12

forma de organização social baseada em discriminação invertida, antes busca-se possibilitar uma nova versão das histórias foram e que são contadas.¹³

A abordagem feminista que analisa a história e dados é importante neste aspecto porque aborda temáticas que normalmente não são trabalhadas, ou seja, aquelas vinculadas às mulheres e as mudanças que estas vivenciam em uma sociedade que as exclui. Desta forma, “o olhar sobre a história por um ponto de vista feminino, implica uma redefinição fundamental das categorias históricas aceita-se uma visibilização das estruturas ocultas de dominação e exploração”¹⁴, violência e opressão. Detemo-nos a violência.

A definição de violência e sua origem foi trabalhada ao longo dos séculos por diversas pessoas e nas mais diversas áreas. Segundo Safiotti, a violência, normalmente, simboliza, de maneira superficial, uma “ruptura de qualquer forma de integridade da vítima: integridade física, integridade psíquica, integridade sexual, integridade moral”¹⁵, mas é necessário observar a temática em sua plenitude, diálogo esse que a própria autora apresenta quando afirma:

As violências física, sexual, emocional e moral não ocorrem isoladamente. Qualquer que seja a forma assumida pela agressão, a violência emocional está sempre presente. Certamente, se pode afirmar o mesmo para a moral. O que se mostra de difícil utilização é o conceito de violência como ruptura de diferentes tipos de integridade: física, sexual, emocional, moral.¹⁶

Uma das proposições da autora, portanto, é a de não utilização de uma definição rasa a respeito de um assunto tão profundo e impactante para a vida de muitas pessoas. Analisando especificamente a violência doméstica, cada mulher é e foi criada a partir de uma série de tradições e convicções que transforma a maneira com que elas se relacionam com o mundo e consigo mesmas. Desta forma, definir o ato violento como uma ruptura de integridade pode ser confundido, pela vítima em situação de opressão e submissão, como um dos deveres que a sociedade patriarcal designou para ela como mulher, como esposa, como filha, como mãe, enfim, como

¹³ SCHOTTROFF, Luise. A caminho para uma reconstrução feminista da história do cristianismo primitivo. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, CEBl, São Paulo, SP: ASTE, p. 161-225, 2008, p. 163-164

¹⁴ FEDERICI, Sílvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017, p. 29

¹⁵ SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero Patriarcado Violência*. 2ª ed. São Paulo, Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015, p. 18

¹⁶ SAFFIOTI, 2015, p. 79

um sujeito que está em uma situação de inferioridade. Conceituando, de acordo com Wacker, patriarcado é o conjunto de todas as forças que se opõem às perspectivas e ações das mulheres que as permitam se realizarem em sua plena humanidade.¹⁷

Ainda

É um termo legal, respectivamente político, que se refere ao domínio concreto do *pater familias* sobre sua casa, isto é, não somente sobre sua família propriamente dita (esposa, filhos e filhas), mas também sobre seus assalariados/as e escravos/as. Isso indica ao mesmo tempo, o componente econômico do conceito, respectivamente a correspondente realidade social.¹⁸

A partir desse conceito é perceptível que o patriarcado não está presente apenas dentro da casa, mas que essa forma de organização pode ser aplicada a todas as formas de relação entre homens e mulheres, podendo ser doméstica, familiar, matrimonial, econômica, política, empresarial, religiosa, entre outras, e que o uso desse termo – *pater* – não está diretamente vinculado a paternidade, mas sim ao poder, autoridade e prerrogativas religiosas e jurídicas.¹⁹ Dessa forma:

O direito patriarcal se afirma: a propriedade agrícola, a propriedade privada, e, portanto, a família, são a célula da sociedade. A mulher será estreitamente escravizada ao patrimônio e, destarte, ao grupo familiar: as leis privam-na mesmo de todas as garantias que eram reconhecidas às mulheres gregas; a mulher passa a existência na incapacidade e na servidão. Bem entendido, está excluída dos negócios públicos, todo "ofício viril" é-lhe rigorosamente proibido; e, em sua vida civil é ela uma eterna menor.²⁰

É notório que a própria existência de uma possibilidade de confusão diante de uma situação de ruptura de integridade já é uma violência para com as mulheres e essa violência simbólica e estrutural será abordada adiante. Por isso Saffioti afirma.

Embora se trate de mecanismo de ordem social, cada mulher o interpretará singularmente. Isto posto, a ruptura de integridades como critério de avaliação de um ato como violento situa-se no terreno da individualidade. Isto

¹⁷ WACKER, Marie-Theres. Fundamentações Históricas, hermenêuticas e metodológicas. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, CEBI, São Paulo, SP: ASTE, p. 11-79, 2008, p. 50-52

¹⁸ WACKER, 2008, p. 50

¹⁹ STRÖHER, Marga Janete. *Casa igualitária e casa patriarcal: espaços e perspectivas diferentes de vivência cristã*. 1998. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 1998, p. 31

²⁰ BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: 1. fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. 4ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970, p. 113

equivale a dizer que a violência, entendida desta forma, não encontra lugar ontológico, como já se mencionou. Fundamentalmente por esta razão, prefere-se trabalhar com o conceito de direitos humanos, entendendo-se por violência todo agenciamento capaz de violá-los.²¹

Tal compreensão converge com o pensamento de Chauí que, também, considera a ausência de direitos como um fator importante para a definição e identificação de uma situação violenta. De acordo com Chauí, portanto, a violência pode ser definida como:

toda prática e toda ideia que reduza um sujeito à condição de coisa, que viole interior e exteriormente o ser de alguém, que perpetue relações sociais de profunda desigualdade econômica, social e cultural, isto é, de ausência de direitos.²²

Há também pesquisas que percebem uma outra dinâmica sobre o tema em que “confere-se à violência um certo *status* ontológico, como se fosse universal e essencial à dinâmica social”²³, tal suposição converge com o pensamento de Freud que identifica a dinâmica da violência com a possibilidade de significados distintos, podendo ser ora como natural e instintiva da pessoa, e ora identificando-a como uma relação de poder²⁴. Ainda sobre Freud, Coelho afirma não possuir uma exclusiva definição sobre o termo, mas reconhece que a temática perpassa toda a obra do autor, aparecendo de maneiras plurais e em contextos diversificados.²⁵

A relação entre violência e poder é também trabalhada por Arendt, que afirma:

Se nos voltamos para as discussões do fenômeno do poder, rapidamente percebemos existir um consenso entre os teóricos da política, da esquerda à direita, no sentido de que a violência é tão somente a mais flagrante manifestação do poder.²⁶

²¹ SAFFIOTI, 2015, p. 80

²² CHAUI, Marilena. O mito da não violência no Brasil. In ITOKAZU, Ericka Marie, CHAUI-BERLINCK, Luciana (orgs.). *Sobre a violência*. Escritos de Marilena Chauí, v. 5, 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 41

²³ SOUZA, Sandra Duarte de. Violência doméstica e cristianismo. In: LEMOS, Carolina Teles; SOUZA, Sandra Duarte de. *A casa, as mulheres e a Igreja: relação de gênero e religião no contexto familiar*. São Paulo, SP: Fonte Editorial, p. 15-79, 2009, p. 29

²⁴ COELHO, Luciana Norat. *Freud: violência e cultura*. 2015. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2015, p. 17

²⁵ COELHO, 2015, p. 109

²⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. 3ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2011, p. 51

Porém, é importante apontar uma ressalva da autora para o cuidado para que violência e poder não sejam confundidos ou compreendidos como sinônimos, pois enquanto o poder possui um caráter coletivo e que necessita da união de um grupo de pessoas para se manter, a violência é individualizada e material, ou seja, não necessita de números ou apoio, mas sim de implementos e instrumentos.²⁷

Todas as relações são, ou tem potencial para ser, relações de poder, inclusive as relações domésticas que foram forçadas a conviver por longos espaços de tempo no período pandêmico devido o isolamento social. Ainda, no ambiente doméstico, normalmente há uma pessoa que é responsável pela organização e manutenção do núcleo familiar. De acordo com a herança patriarcal, essa posição de poder é historicamente destinada aos homens e muitas vezes é por essa posição que muitas violências podem ocorrer. Porém, é importante ressaltar que “o poder pode ser democraticamente partilhado, gerando liberdade, como também exercido discricionariamente, criando desigualdades”²⁸. Sendo assim, em todas as relações pode haver casos de violência. Para que a violência seja efetivada, é necessário que haja uma relação entre uma pessoa ou grupo de pessoas com poder e uma pessoa ou um grupo que esteja em situação de vulnerabilidade, assim, além do poder e da dominação que estão por detrás dos processos violentos, há ainda uma prática de abuso contra as vítimas.

Na prática e no cotidiano das pessoas, a casa, que deveria representar segurança sendo inclusive assegurado em lei a sua inviolabilidade²⁹ é “atravessada por relações de poder, especialmente (mas não somente) por questões de gênero, e é no interior da casa que as mulheres experimentam as mais graves agressões”³⁰, por pessoas que fazem parte do seu círculo familiar e em diversas fases da vida, podendo existir desde a infância até a terceira idade.

A violência de gênero, que se traduz no exercício da dominação baseada numa suposta hierarquia entre o masculino e o feminino, não se reduz ao território da casa, porém, no recôndito da casa, ela pode se materializar na violência doméstica. O início e a perpetuação da violência doméstica

²⁷ ARENDT, 2011, p. 58-63

²⁸ SAFFIOTI, 2015, p. 121

²⁹ BRASIL. Art. 5º, inciso XI. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República. 2016. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 05 de agosto de 2022.

³⁰ SOUZA, 2009, p. 41

dependem da cumplicidade das representações que se tem dos homens e das mulheres.³¹

Assim, quando analisamos com exclusividade a violência doméstica, percebe-se a relação entre a violência, a casa e as dinâmicas de poder ao identificar que “a prática da violência é um exercício de poder sobre o outro e, neste caso, do poder do homem sobre a mulher”³².

Ainda, “partimos do pressuposto básico que a violência doméstica sempre é gerada numa relação de desigualdade hierarquizada que confere ao homem a condição de mando e à mulher a de submissão”³³, desta forma, evidencia-se que essas relações hierarquizadas são vivenciadas pelas mulheres em todos os lugares que elas frequentam e podem acontecer em qualquer relação, pessoal ou profissional que elas tiveram, têm ou ainda terão.

A desigualdade, longe de ser natural, é posta pela tradição cultural, pelas estruturas de poder, pelos agentes envolvidos na trama de relações sociais. Nas relações entre homens e entre mulheres, a desigualdade de gênero não é dada, mas pode ser construída, e o é, com frequência.³⁴

Essa condição “social e historicamente construída e naturalizada, tornando-se senso comum”³⁵ assumida pelos homens em relação as mulheres envolvem poder e são alicerçadas em bases culturais e cotidianas, inclui-se aqui portanto, a religião. Quando analisamos a violência bíblica do Novo Testamento, especialmente aquelas que afetam as mulheres, é necessário observar o contexto Romano em que estavam inseridas. O sistema da época, denominado *Pax Romana* e conduzido pelo Imperio Romano foi construído sob extremas violências, impostos altíssimos e dominação de tudo e todas as pessoas.³⁶

Souza e Richter Reimer após análise de afirmações e pesquisas a respeito da violência, concluem que ela “se configura como construção social e pode se manifestar de forma física, simbólica, psicológica, estrutural, epistêmica, estética e

³¹ SOUZA, 2009, p. 33

³² SOUZA, 2009, p. 29

³³ VILHENA, Valéria Cristina. Resultados de uma pesquisa: uma análise da violência doméstica entre as mulheres evangélicas. *Fazendo Gênero 9*, Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Florianópolis/ UFSC, 2010, p. 7

³⁴ SAFFIOTI, 2015, p. 75

³⁵ VILHENA, 2010, p. 7

³⁶ A temática será abordada com mais clareza no decorrer da pesquisa.

também hermenêutica.”³⁷ E propomos, a seguir, analisar estas e outras formas de violência.

A violência física é entendida por toda e qualquer conduta que ofenda a integridade ou saúde corporal, podendo levar a óbito, que em nosso contexto é denominado feminicídio. A lei do feminicídio, foi na verdade, uma alteração no Art. 121 do Código Penal Brasileiro³⁸ que configurou o feminicídio como um dos qualificadores do homicídio simples, considerando-o um crime hediondo. Para um crime ser qualificado como feminicídio, de acordo com o §2-A da já citada lei, é observado a existência de violência doméstica e/ou familiar e se há menosprezo ou discriminação à condição de mulher, porém a legislação ainda não consegue abranger mulheres transexuais e transgênero. Por isso, na prática, o feminicídio necessita que todas as circunstâncias sejam observadas, porque, diferentemente dos crimes tradicionais, este está quase sempre vinculado a vida pessoal, familiar, profissional ou afetiva da mulher, de uma forma estrutural que insiste em colocar a mulher em posições de vulnerabilidade, culpa e inferioridade, “é a desqualificação de seu corpo, de sua sexualidade, de sua humanidade – é a reafirmação de sua dada inumanidade e abjeção”³⁹

Além da violência física, há outras formas de violência doméstica. A violência verbal que acontece através de insultos, ridicularização, ofensas, xingamentos, ameaças, provocações, etc. A violência moral, compreendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria. A violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e

³⁷ SOUZA, Carolina Bezerra de; RICHTER REIMER, Ivoni. Violência, Bíblia e as mulheres. *UNITAS – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões*, Vitória, ES, v. 6, n.1, p. 32-48, 2018, p. 31

³⁸ BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal. Rio de Janeiro, 7 de dezembro de 1940. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em 06 de agosto de 2022.

³⁹ VILHENA, Valéria Cristina. A trama discursiva do feminicídio: como fica a honra masculina? In. BLASI, Marcia; BRUM, Marli; SOUZA, Carolina Bezerra de; WISCH, Taiana Luisa; (Orgs) *Vulnerabilidade, Resistência, Justiça: VI Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*, São Leopoldo, RS, CEBl, p. 69-80, 2020, p. 77

reprodutivos. A violência patrimonial ou financeira, que retêm, subtrai ou destrói o patrimônio da vítima, sejam bens materiais, roupas, salário e até mesmo os documentos pessoais. E a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que cause danos emocionais a vítima e diminuição da autoestima ou que prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, violação de sua intimidade, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação.⁴⁰

Além dessas formas, há ainda a violência simbólica que está presente em todas essas atitudes violentas e até mesmo naquelas que não são consideradas violentas, porque a violência simbólica “extrapola as visíveis, mas superficiais, expressões materiais da violência de gênero, legitimando simbolicamente o fluxograma do poder na sociedade”⁴¹ ou seja, é uma violência que autoriza e legitima aquilo que diversas mulheres sofrem e experimentam no interior de suas casas e que está acima desta relação familiar, que não pode ser visualizada em um corpo machucado, mas que possui muitas faces e pontos de encontro.

Há uma rede de poderes que insiste em manter as mulheres em um circuito de dominação difícil de ser rompido, e embora a violência no âmbito da casa seja fundamental para a discussão da violência de gênero, não podemos negar a importância de outras instâncias de produção e transmissão cultural como o mundo do trabalho, a escola e o Estado.⁴²

A violência simbólica é uma forma de violência que é institucionalizada e que “não é somente um ato de violência particular, mas uma organização social, uma construção social que tende a diminuir um polo da humanidade e exaltar o outro”⁴³, além de fazer uso da “violência aparece como o último recurso para conservar intacta a estrutura de poder contra contestadores individuais”⁴⁴. Essa forma de violência prega incansavelmente a dinâmica de superioridade e

⁴⁰ Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. *Lei Maria da Penha*. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em maio de 2022

⁴¹ SOUZA, 2009, p. 33

⁴² SOUZA, 2009, p. 45

⁴³ GEBARA, 2000, p. 126

⁴⁴ ARENDT, 2011, p. 64

inferioridade entre grupos ou pessoas, nessa análise, especificamente as mulheres e afirma, de todas as maneiras e por todas as grandes instituições que aquele espaço inferior é seu por natureza.

Um exemplo prático do espaço inferior ocupado pelas mulheres e apresentado por Wolf com base nos dados do Instituto Humphrey de Questões Públicas, afirma que “embora as mulheres representem 50% da população mundial, elas cumprem quase dois terços do total de horas de trabalho, recebem apenas um décimo da renda mundial e possuem menos de 1% das propriedades”⁴⁵.

De acordo com Souza, o surgimento de creches estatais e espaços religiosos que ofereceram um lugar para as crianças enquanto as mães trabalhavam não pode ser somente compreendido como um auxílio à essas mulheres, mas também como um exemplo prático da implementação da violência simbólica. De acordo com a autora, há um debate sobre o direito à creche estar vinculado ao cuidado materno, ética e altruísmo, noções essenciais para o funcionamento de algumas instituições fundamentais no capitalismo, como a família, quando em comparação ao acesso a anticoncepcionais, camisinhas femininas e outros direitos reprodutivos, porque esses oferecem autonomia às mulheres na questão reprodutiva, no sexo pelo prazer e na não subordinação ao homem na busca e prática de um sexo seguro.⁴⁶

A violência simbólica também pode ser identificada em relações em que é possível identificar benefícios e facilidades para uma das partes e, “se uma das duas é privilegiada, ela domina a outra e tudo faz para mantê-la na opressão”⁴⁷ e manter-se em seu espaço privilegiado.

É enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica) dando o reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam contribuindo assim, segundo a expressão de Weber, para a ‘domesticação dos dominados’⁴⁸

⁴⁵ WOLF, Naomi. *O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres*. Tradução Waldéa Barcellos. 15ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020, p. 43

⁴⁶ SOUZA, 2009, p. 49-50

⁴⁷ BEAUVOIR, 1970, p. 81

⁴⁸ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro, RJ: Editora Bertrand Brasil. 2001, p. 11

Por isso, a busca por equidade de gênero e fim da desigualdade social corroboram para o fim da violência simbólica porque buscam equiparar algo desigual e isso significa retirar determinados privilégios de determinadas pessoas ou grupos a fim de garantir justiça, libertação e possibilidades para todas as pessoas.

Ainda, compreender que a sociedade é organizada de forma patriarcal é essencial em qualquer análise sobre gênero, porque concepções sobre papéis e funções de gênero são disseminadas, ensinadas e reproduzidas, diretamente ou indiretamente, na vivência diária das pessoas desde o agir até o reagir e estão enraizadas em nossa cultura. É possível dizer, portanto, que “esse *lugar da mulher* na sociedade não é um lugar natural, mas construído socioculturalmente num contexto cultural patriarcal”⁴⁹ organizado por homens para que respondam aos interesses deles.

Desde a origem da humanidade, o privilégio biológico permitiu aos homens afirmarem-se sozinhos como sujeitos soberanos. Eles nunca abdicaram o privilégio; alienaram parcialmente sua existência na Natureza e na Mulher, mas reconquistaram-na a seguir. Condenada a desempenhar o papel do Outro, a mulher estava também condenada a possuir apenas uma força precária: escrava ou ídolo, nunca é ela que escolhe seu destino.⁵⁰

Tal concepção dialoga com o conceito de androcentrismo que é definido por Wacker como uma categoria que reconhece a mulher como ‘o outro’ do homem, pois

Refere-se a conceituações, conjuntos de ideias e estruturas de pensamentos e menciona o fato de que as expressões culturais de sociedades patriarcais apresentam-se constantemente centradas no homem. A língua identifica o homem e o ser humano; a filosofia subordina os atributos femininos da corporeidade e sensualidade aos masculinos do espiritual e racional; a religião é a de um Deus-pai, representado na terra pelos pais espirituais; a ética é orientada por normas e não relações, etc.⁵¹

A compreensão de que a sociedade, história, cultura e tradição podem somente ser analisadas a partir do homem, pode transformar ideais androcêntricos em sexistas. Sexismo pode ser definido como uma forma de discriminação de pessoas por causa de seu sexo que legitima a formação de “uma base ideológica para a exclusão de mulheres, única e exclusivamente por serem mulheres, de certas

⁴⁹ SOUZA, 2009, p. 35 (grifos da autora)

⁵⁰ BEAUVOIR, 1970, p. 97

⁵¹ WACKER, 2008, p. 51-52

possibilidades de atuação que procura reservar somente para homens, por serem homens”⁵².

Um exemplo muito prático foi quando a casa e a família passaram a ser função e responsabilidade da mulher e o casamento sua redenção, porque aos homens foi dada a responsabilidade de ser o provedor financeiro da família. Beauvoir, sobre essa situação, afirma que as mulheres foram escravizadas à cozinha e às casas e que isso foi ensinado como algo positivo para elas por que não precisariam mais ‘trabalhar’⁵³. Sobre esse ‘não-trabalho’ feminino, Wolf afirma que “a convenção de se fazer referência ao trabalho não remunerado em casa como algo que não era realmente trabalho ajudou a destruir o conhecimento que as mulheres tinham de sua tradição de labuta”⁵⁴ e que esse ‘não-trabalho’ foi um dos pilares na consolidação do sistema capitalista ao ser o trabalho que gerava, expandia, alimentava e mantinha a mão de obra produtora e provedora, o que auxiliou no processo de enclausuramento, domesticação dos corpos e controle das mulheres.

A situação ainda torna-se mais complexa quando vinculamos o patriarcado com dinâmicas *kyriarçais*. Este termo e neologismo foi desenvolvido por Elisabeth Schussler Fiorenza em 1992 para “nomear as estruturas múltiplas sócio-políticas e religiosas da opressão e desumanidade sistemáticas”⁵⁵ e acrescentar um agravante ao patriarcalismo que tem sua base e seu centro no Senhor (do grego *kyrios*) que determina novos níveis de dominação e subordinação.

O poder *kyriarcal* opera não somente junto com o eixo de gênero, mas também com os de raça, classe, cultura e religião. Estes eixos de poder estruturam os sistemas mais generalizados de dominação, numa matriz (ou melhor, "patriz") — numa espécie de modismo, ou numa tendência a acolher o que é mais badalado — entrelaçando os sistemas de opressão.⁵⁶

O agravante existe porque a opressão passa a receber uma face mais específica que é a do Senhor branco, hétero e de classe alta que domina não somente as mulheres, filhos, filhas, empregados e empregadas da casa, mas seu poder

⁵² WACKER, 2008, p. 52

⁵³ BEAUVOIR, 1970, p. 145

⁵⁴ WOLF, 2020, p. 45

⁵⁵ SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. Deus (G*d) trabalha em meio a nós. De uma Política de Identidade para uma Política de Luta. Tradução de Neusa Steiner. *Revista de Estudos da Religião* – REVER, n. 1, São Paulo, SP, p. 56-77, 2002, p. 69

⁵⁶ SCHÜSSLER-FIORENZA, 2002, p. 69

expande para a igreja, cidade, estado e novos países com o único intuito de maior poder e domínio. Exemplos e legados de tais noções podem ser percebidas nos processos de dominação e exploração ambiental, colonização de países latino-americanos, processo escravagista, entre outros.

Ou seja, enquanto não compreendermos que o patriarcalismo, juntamente com o colonialismo e o capitalismo⁵⁷, formam uma estrutura social criada com o único intuito de dominar, subordinar e controlar as mulheres ou as pessoas em situação de vulnerabilidade, a violência vai continuar sendo percebida, para a pessoa violenta, como um direito natural por ser superior e, para a vítima, como uma consequência por algo feito, dito, demonstrado ou até mesmo pensado. Dessa forma:

Elas (as mulheres) continuam em grande parte a comportar-se como objetos, porque, no fundo, a maioria acredita na sua inferioridade existencial, inferioridade de uma certa maneira legitimada pela cultura. A dominação se exerce com o acordo, ou pelo menos com a cumplicidade das estruturas sociais diante deste tipo de comportamento. A cultura estabelece a diferença e domina a partir dela.⁵⁸

Chauí ao analisar a violência aponta para a existência de alguns mecanismos que são utilizados para disfarçar a violência existente, um deles é a 'inversão do real' em que são criadas máscaras ou ideais que são usados para transformar uma ação violenta em uma outra ação não violenta com o único intuito de afirmar-se não violento. Em nosso contexto, "o Brasil é fruto de uma colonização exploratória-escravocrata-patriarcal-racista-cristã e foi sob esta base que desenvolvemos nossos valores, nossa cultura, nossa economia"⁵⁹, o que garante a aceitação da maioria pública a respeito de tais estratégias. O machismo, e aqui acrescenta-se as noções patriarcais, como exemplo de mecanismos para disfarçar a violência que Chauí desenvolve.

o machismo é colocado como proteção à natural fragilidade feminina, proteção que inclui a ideia de que as mulheres precisam ser protegidas de si próprias, pois, como todos sabem, o estupro é um ato feminino de provocação e sedução.⁶⁰

⁵⁷ Sobre as três instituições de dominação: Capitalismo, colonialismo e patriarcalismo em análise sociológica, conferir: SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Cruel Pedagogia do Vírus*. Coimbra, Portugal, Edições Almedina, S.A, 2020, p. 10-14

⁵⁸ GEBARA, 2000, p. 123

⁵⁹ VILHENA, 2020, p. 70

⁶⁰ CHAUI, 2017, p. 41

Além disso,

Essa condição de provar comportamentos que não a fazem “merecer” ser estuprada, agredida e morta ou ter que explicar/ justificar seu comportamento porque não condiz com o que se espera de uma mulher “honesta”, que resguarde a honra de seu pai, de seu marido, de sua igreja ou de seu pastor, é também deixá-la no estrato de abjeta.⁶¹

A violência simbólica está presente na diferença salarial, nos índices de assédio de mulheres, no número de estudantes mulheres nos cursos de exatas nas instituições de ensino superior, na participação política, no mercado de trabalho, na saúde, no lazer, na cultura e entre tantos outros espaços que sustentam desigualdades e que também refletem os frutos da violência simbólica contra as mulheres.

Além disso, essa colocação de mulheres em situações de subordinação ou inferioridade suporta o discurso de que as mulheres não são um sujeito completo, mas sim seres inferiores que estão sob poder e domínio de outro, que garante a esse outro direito a tais atos violentos. Em uma relação doméstica entre um casal, entre irmãos, pai e filha, ou qualquer outra relação, “o homem bate na mulher porque a sociedade lhe dá o privilégio de dono”⁶² e isso é mantido e sustentado por uma organização patriarcal. Em seguida, iremos apontar alguns dados que podem ser encontrados *online* a respeito da violência doméstica no período pandêmico em que tal pesquisa foi produzida em diálogo com dados anteriores.

2.3. DADOS E ESTATÍSTICAS

Como já citado anteriormente, a emergência de análises a respeito da violência doméstica contra as mulheres foi a publicação do relatório da ONU em 2018 sobre os índices e os perigos enfrentados em âmbito doméstico no mundo e o impacto disso na vida das mulheres. Observando as agências de pesquisas brasileiras, analisaremos os dados da violência no Brasil, especificamente, o ano de

⁶¹ VILHENA, 2020, p. 74

⁶² VASCONCELLOS, Eliane. *Não as matem*. Fundação Casa de Rui Barbosa. 2015. Disponível em: http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/artigos/o-z/FCRB_ElianeVasconcellos_Nao_as_matem.pdf. Acesso em 25 de setembro de 2021.

2020 e 2021 em relação a 2019, para enfatizar o período que marcou a pandemia da COVID-19 e do isolamento social como medida de segurança.

Ressalta-se que em virtude das medidas de segurança e de contenção do vírus, o isolamento social e o fechamento de atividades comerciais foram obrigatórios em muitas cidades. Sendo assim, muitas pessoas evitaram sair de casa e muitos estabelecimentos como delegacias e espaços públicos começaram a encontrar uma nova forma de atender a população de uma maneira não presencial através da internet e aplicativos. Inicialmente, demonstra-se que houve uma redução nos dados da violência contra a mulher, mas é importante considerar o contexto de isolamento e a convivência diária e contínua de mulheres com seus agressores.

A aparente redução da violência contra a mulher representada pela queda nos registros policiais tradicionais era confrontada, portanto, com o aumento da violência letal e das chamadas em canais oficiais de ajuda. Isso fez com que se indicasse que, embora a violência letal estivesse crescendo no período, as mulheres estavam encontrando mais dificuldades para realizar denúncias do que em períodos anteriores, provavelmente por dois motivos: em função do maior convívio junto ao agressor e da consequente ampliação da manipulação física e psicológica sobre a vítima; e das dificuldades de deslocamento e acesso a instituições e redes de proteção, que no período passavam por instabilidades, como diminuição do número de servidores, horários de atendimento reduzidos e aumento das demandas, bem como pelas restrições de mobilidade.⁶³

O isolamento social, portanto, não somente manteve as mulheres em casa com seus agressores em um período de grande estresse e instabilidade social, financeira e social, mas dificultou que as mulheres procurassem espaços de confiança e seguros para denunciar o que viviam. Além disso, o período as afastou de outras mulheres em círculos de amizade, trabalho ou confiança, impedindo o surgimento de núcleos e redes de apoio para as vítimas.

Observando os dados, no ano de 2020 houve uma diminuição de 7,4% de denúncias formais de lesão corporal por violência doméstica no Brasil, ainda assim, o número de denúncias está estimado em 230.160, o que significa mais de 630

⁶³ BUENO, Samira; et al. *Visível e Invisível: A Vitimização de Mulheres no Brasil*. 3ª ed. Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021, p. 8

denúncias por dia. Denúncias de ameaça, estupro e estupro de vulnerável também tiveram uma diminuição significativa neste período.⁶⁴

No mesmo ano, especialmente no segundo trimestre do ano, foi identificada uma redução de 12% nos registros de estupro e estupro de vulneráveis, que voltou a subir no final do ano e demonstrando um aumento de 3,7% no ano de 2021, encerrando o ano com o número assustador de 56.098 registros de estupro e estupro de vulnerável no país. Os dados demonstram que enquanto o país foi forçado a ficar dentro de casa em isolamento social para tentar garantir segurança em relação ao vírus, uma menina ou uma mulher foi vítima de estupro a cada 10 minutos e muitos desses casos foram dentro dessas mesmas casas.⁶⁵

Ainda no ano de 2020, mesmo com diminuição no índice de denúncias, houve um aumento de 4,4% de medidas protetivas de urgência concedidas. Importante citar que a medida protetiva de urgência é um direito garantido pela Lei Maria da Penha citada anteriormente e que, ao verificar a existência de risco atual ou iminente à vida ou à integridade física ou psicológica da mulher em situação de violência doméstica e familiar, ou de seus dependentes, afasta o agressor imediatamente da casa ou local de convivência com a ofendida.⁶⁶

Além disso, em 2021 houve um aumento de mais de 16% de ligações para a Polícia Militar (190) sobre violência doméstica, ligações feitas por vítimas que sofriam violências ou por pessoas terceiras que viam ou ouviam as violências em suas próprias casas ou vizinhanças. Em números, o dado aponta mais de 690 mil ligações em um ano, na prática, foram mais de uma ligação por minuto para pedir ajuda.⁶⁷

Nos anos de 2019, 2020 e 2021, respectivamente 1.328, 1.351 e 1.319 feminicídios aconteceram no Brasil, gerando uma média de uma mulher morta a cada 7 horas no ano de 2021. Os dados demonstram um aumento de 1,7% de 2019 para 2020 e um decréscimo de 2,4% de 2020 para 2021.⁶⁸ Ao realizar a análise dos

⁶⁴ BUENO, Samira; BOHNENBERGER, Marina; SOBRAL, Isabela. A violência contra meninas e mulheres no ano pandêmico. In. BUENO, Samira; LIMA, Renato Sérgio de. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2021*. Fórum Brasileiro de Segurança Pública, p. 93-100, 2021, p. 93

⁶⁵ BUENO, Samira (coord.) *Violência contra as mulheres em 2021*. Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022, p. 8

⁶⁶ Lei nº 11.340, Art. 12-C. de 7 de agosto de 2006. *Lei Maria da Penha*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111340.htm. Acesso em 15 de setembro de 2022.

⁶⁷ BUENO; BOHNENBERGER; SOBRAL. 2021, p. 94

⁶⁸ BUENO, 2022, p. 3-5

crimes por mês, é indicado que houve um aumento significativo no período de fevereiro, março e abril – período que marca maiores restrições no isolamento social – chegando a ser percebido um aumento de 22% no índice de feminicídios em alguns estados do Brasil.⁶⁹ Outro fator de análise e que merece um olhar cauteloso é a respeito da precariedade dos registros oficiais, por exemplo, no ano de 2020, um total de 3.913 mulheres foram assassinadas no Brasil, mas somente 34,5% do total foi tratado como feminicídio e julgado como tal e este dado converge com os dados de 2021 apresentados pelo Estado do Ceará, onde mais de 300 mulheres foram assassinadas de acordo com a polícia, mas somente 31 feminicídios foram declarados.⁷⁰

Durante a pesquisa, os dados do ano de 2022 ainda não haviam sido disponibilizados na íntegra, apenas em denúncias e matérias *online* organizadas pela mídia ou em publicações parciais específicas. As pesquisas parciais demonstram que os dados não estão diminuindo e possivelmente não irão diminuir nos próximos meses e anos

As denúncias de casos de feminicídio recebidas pelo Disque Denúncia de São Paulo cresceram 35% em março deste ano, comparando com o mesmo período do ano passado. Em 2022, foram 57 denúncias contra 42 em março de 2021. No primeiro trimestre de 2022, foram 140 relatos de feminicídio no estado - mais de um por dia.⁷¹

Além disso, entre essas mulheres, mais de 80% delas morreram pelas mãos de parceiros íntimos ou ex-parceiros e mais de 8% vítimas de outros parentes. Entre os feminicídios, mais de 54% ocorreram dentro das casas, outros 4,7% em sítios e fazendas que também podem ser considerados espaços residenciais ou disponíveis para aluguel por temporadas e, ainda, 2% aconteceram em estabelecimentos comerciais.⁷²

Em relação a violência em âmbito doméstico, o Atlas da violência aponta que entre a década de 2009-2019 houve um aumento de 10,6% no número de casos

⁶⁹ FRANCO, Nadia. Casos de feminicídio crescem 22% em 12 estados durante pandemia. *Agência Brasil*. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2020-06/casos-de-femicidio-crescem-22-em-12-estados-durante-pandemia>. Acesso em 25 de maio de 2022.

⁷⁰ BUENO; BOHNENBERGER; SOBRAL, 2021, p. 94

⁷¹ PAULUZE, Thaiza; ARCOVERDE, Léo. Denúncias de feminicídio crescem 35% em março no estado de SP. *Globonews*. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/04/19/denuncias-de-femicidio-crescem-35percent-em-marco-no-estado-de-sp.ghml>. Acesso em 25 de maio de 2022

⁷² BUENO; BOHNENBERGER; SOBRAL. 2021, p. 96-98

de homicídios contra as mulheres e feminicídio dentro das casas, enquanto no mesmo período houve uma diminuição de 20,6% no número de mulheres assassinadas fora das casas.⁷³

Outro dado a respeito dessas diferenças entre dentro e fora das casas, é a arma utilizada: enquanto nos assassinatos fora de casa, mais de 60% são cometidos com arma de fogo, dentro das casas mais de 55% dos feminicídios são cometidos com uso de arma branca, ou seja, facas, canivetes, pedaços de madeira ou metal, tesouras e afins.

Este fato não é novo e reforça um elemento central para compreensão do feminicídio, que ocorre principalmente em decorrência de violência doméstica, sendo o resultado final e extremo de um continuum de violência sofrida pelas mulheres [...], e pouco associado as dinâmicas mais comuns da criminalidade urbana. Por ser um crime de ódio e perpetrado por alguém próximo, muitas vezes em casa e após uma série de outras violências, o autor utiliza-se do que encontra a frente para o feminicídio⁷⁴

De acordo com dados da violência doméstica, estima-se que mais de 70% das mulheres assassinadas dentro das suas casas já haviam sido agredidas pelo seu assassino anteriormente. Quando há uma denúncia legal sobre violência doméstica, normalmente as armas de fogo são retiradas do agressor, o que poderia vir a diminuir o número de feminicídios de acordo com estudos em outros países, porém no Brasil, o Anuário Brasileiro de Segurança Pública apontou um aumento de mais de 100% no total de registro de armas de fogo o que pode significar um futuro ainda mais violento para muitas mulheres.⁷⁵

A violência doméstica acontece e está enraizada em toda a sociedade, mas quando analisa-se a temática com a inclusão de outras características específicas, como raça e idade, percebe-se que as vítimas possuem um perfil jovem e de mulheres negras, sendo mais de 35% da faixa etária entre 18-29 anos e mais de 61% delas são negras.⁷⁶

Esses dados reforçam a argumentação de Chauí, citada anteriormente na exemplificação dos mecanismos utilizados para disfarçar a violência existente, e demonstram que nosso país está distante de uma realidade justa e realmente não

⁷³ CERQUEIRA, Daniel (coord.). *Atlas da Violência 2021*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021, p. 41-42

⁷⁴ BUENO; BOHNENBERGER; SOBRAL. 2021, p. 99

⁷⁵ BUENO; BOHNENBERGER; SOBRAL. 2021, p. 100

⁷⁶ BUENO; BOHNENBERGER; SOBRAL. 2021, p. 98

violenta para todas as pessoas, o que faz com que muitas pessoas em situação de vulnerabilidade sofram violências que, aos olhos das outras pessoas – exclusivamente àquelas em situação privilegiada – nem mesmo são reais, gerando uma nova violência: a de desacreditar.

Graças ao mito da não violência, deixamos na sombra o fato brutal de que vivemos numa sociedade oligárquica, verticalizada, hierarquizada, autoritária e por isso mesmo violenta, que bloqueia a concretização de um sujeito ético e de um sujeito político, isto é, de uma subjetividade e de uma intersubjetividade verdadeiramente éticas e da cidadania verdadeiramente democrática.⁷⁷

As ameaças constantes de um vírus letal, os impactos psicológicos causados pelo isolamento social, a perda de bens materiais e renda familiar, as tensões e estresses vivenciados e o isolamento da mulher, não apenas o social por medida de segurança, mas o isolamento emocional, sobrecarregado e distante de toda e qualquer possível rede de apoio e proteção, foram e são graves desafios na vida das mulheres. Estes são apenas alguns dos dados observados e que demonstram o quanto a pandemia tornou o enfrentamento ainda mais difícil e o grave dado estatístico de que, quanto mais tempo uma menina, mulher ou senhora permanecer em casa junto ‘dos seus’, maior as chances de ser agredida, violentada ou morta.

Este primeiro capítulo buscou contextualizar a realidade vivenciada e experimentada durante o período pandêmico que foi cenário na construção dessa pesquisa e conceituar um importante objeto de estudo que é a violência. Antes de analisar exegeticamente os textos bíblicos, é importante identificar também qual a realidade da casa e das relações domésticas vivenciadas no período do Cristianismo Primitivo, cenário das narrativas bíblicas escolhidas. Por isso, no próximo capítulo, definir-se-á o método de abordagem que será utilizado, além de contextualizar o Evangelho de Lucas, contexto maior de ambas as pesquisas, e a dinâmica de funcionamento da casa naquele ambiente social.

⁷⁷ CHAUÍ, 2017, p. 48

3 BASES PARA ABORDAGEM DOS TEXTOS BÍBLICOS

Diante dos dados e do entendimento que o capítulo anterior trouxe sobre a violência doméstica e a realidade enfrentada por muitas mulheres atualmente, buscaremos no início do movimento cristão, a partir de narrativas bíblicas, alguns auxílios e ensinamentos que possam colaborar no enfrentamento à violência doméstica. Os dois textos bíblicos escolhidos para exegese, são do Evangelho de Lucas e serão analisados a partir do método da análise literária.

Para interpretar uma narrativa a partir do método literário, é necessário dar importância ao texto escrito, àquilo que não está escrito e a forma como ele é apresentado, conhecendo e reconhecendo as condições contextuais históricas e sociais que fazem parte da tradição para auxiliar no processo hermenêutico de compreensão e interpretação.

Este capítulo será iniciado com a definição da metodologia utilizada para a análise bíblica, apresentando o referencial teórico utilizado, bases e meios interpretativos que irão auxiliar e guiar a tarefa exegética.

Em seguida, apresentamos uma análise panorâmica do Evangelho de Lucas, retomando importantes aspectos, como a autoria, datação, cidade de origem, recortes, temas importantes, entre outros, e uma análise contextual histórica e social da realidade narrada. Tais análises buscam aproximar a pessoa leitora das condições experimentadas e narradas no Evangelho de Lucas, construindo um cenário geográfico, histórico e social que é comum para as narrativas de Lucas 7,36-50 e Lucas 10,38-42.

Por fim, busca-se compreender qual era o espaço que a casa tinha naquela sociedade e qual as condições das relações domésticas existentes neste espaço, fazendo o diálogo entre a sociedade dominada pelo Império Romano em relação às pessoas que experimentaram o início do movimento cristão.

3.1 MÉTODO: NARRATIVA E DISCURSO

A análise narrativa, método que será empregado como meio e facilitador na análise exegética é também reconhecido como análise literária e de acordo com Marguerat e Bourquin, é uma forma de interpretação que possui o foco no eixo da comunicação, englobando também as outras formas de análise: a histórico-crítica e a

leitura semiótica. Além disso, questiona e identifica os ‘detalhes’ que formam o texto, como eles estão ordenados, que mensagens quer passar, considerando que esta organização e forma fazem parte de uma estratégia narrativa utilizada pela pessoa autora para se comunicar com a pessoa leitora.⁷⁸

As narrativas têm a função de contar ou expor um ou mais acontecimentos que podem ser reais ou não, mas é importante ressaltar que a narrativa não é composta somente pela fala, repetição e transcrição de uma história, visto que “contar não é somente transmitir; mas construir um mundo, o mundo da narrativa, com seus códigos e suas regras de funcionamento. Mas esse traço não é suficiente: uma soma de fatos não faz uma narrativa”.⁷⁹

O objeto de estudo da narratologia é o relato na integridade de sua forma final, reconhecendo um mundo com uma coerência própria a explorar, percebido a partir da análise do tempo da narração, relato, narrador e leitor, foco e personagens.⁸⁰

De acordo com Souza, alguns elementos-chave para observar em uma análise narrativa são: cenário espacial e temporal, trama, retórica e personagens.⁸¹ Para Marguerat e Bourquin, elementos que merecem observação em uma narrativa são o enredo, os e as personagens, o enquadramento temporal, espacial e social e o tempo narrativo, porém, parte-se do pressuposto de que não existe uma única forma de fazer uma leitura, porque cada qual será definida a partir do questionamento feito pela pessoa que está lendo. Os interesses da pessoa leitora irão gerar questionamentos que irão conduzir a leitura, podendo ser interesses históricos, estruturais, sociais, entre outros.⁸²

Dessa forma, percebe-se a grande importância da pessoa leitora no processo de interpretação. Tal compreensão é denominada na academia como ‘estética da recepção’ e ela, “analisa textos literários a partir de uma perspectiva pragmática e

⁷⁸ MARGUERAT, BOURQUIN, 2009, p. 19

⁷⁹ MARGUERAT, BOURQUIN, 2009, p. 28

⁸⁰ CATENASSI, Fabrício Zandonadi; PERONDI, Ildo. Bíblia e ciências da linguagem: recursos literários e cenas-tipo no Evangelho de Lucas. *Teoliterária*, v. 9, n. 17, 337-358, 2019, p. 340

⁸¹ SOUZA, Carolina Bezerra de. *Marcos: Evangelho das Mulheres*. 2017. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2017, p. 38

⁸² MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 13-18

desenvolve modelos textuais pragmáticos que incorporam ao processo interpretativo não apenas a categoria do autor, mas também aquela do leitor”⁸³.

Ferreira ainda aponta dois grandes blocos que devem ser analisados minuciosamente existentes em todas as narrativas, que são: discurso e história. O discurso é observado a partir da estruturação narrativa, enquanto a história é analisada a partir do evento, dos personagens e do cenário. Ressalta-se a contribuição a respeito do cenário, que é apresentado sob três óticas: a ótica temporal que se dedica à cronologia literal e simbólica, a ótica espacial que dá ênfase às questões geográficas e definições do meio em que está inserido, e a ótica social que analisa o cenário a partir de instituições e constructos como política, economia, estruturas de classes sociais, costumes, cultura, entre outros.⁸⁴

De acordo com Marguerat e Bourquin, além da construção do cenário, fatos, descrições, enfim, do universo narratológico, outros dois traços são fundamentais para a caracterização de uma narrativa: a consecutividade e causalidade entre as ações que é observada através da ligação e continuidade da narrativa constatada a partir da dinâmica de causa, efeito e consequência, ou seja, a partir de uma lógica consecutiva criada e respeitada e, a temporalidade que cria, organiza e desenvolve aquilo que está sendo contado em linearidade.⁸⁵

A importância de estar acontecendo em um lugar descrito e em um tempo narrado mantendo uma sequência lógica nos acontecimentos é um aspecto importante e recorrente na construção de uma narrativa. Conforme Bakhtin “o acontecimento histórico constituído de recordações abstratas não é inteligível (não é visível) se não está localizado num espaço onde está gravada a *necessidade* de sua realização num *tempo* e num *lugar determinados*”⁸⁶ e esse fato pode ser definido no termo cronotopo. O cronotopo, termo fundamental na pesquisa e obra do autor, é a determinação em um grau significativo da imagem do homem na narrativa a partir da

⁸³ KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Faculdades EST, Sinodal, 2009, p. 114

⁸⁴ FERREIRA, João Cesário Leonel. Análise de textos bíblicos narrativos: uma leitura sincrônica de Mateus 2,1-21. *Ciências da Religião: história e sociedade*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, Ano 2, n. 2, 117-130, 2004, p. 118

⁸⁵ MARGUERAT, BOURQUIN, 2009, p. 28-29

⁸⁶ BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Estética da Criação Verbal*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 147 (grifos do autor)

existência de conexões entre o tempo e o espaço presentes na literatura de maneira artística com o mundo real.⁸⁷

Ainda, as narrativas são o diálogo falado e a contação de histórias descritas com certas características fundamentais na tradição oral, mas são e podem ser encontradas em livros, cartas e outras formas impressas

O livro, isto é, o ato de fala impresso, constitui igualmente um elemento da comunicação verbal. Ele é objeto de discussões ativas sob a forma de diálogo e, além disso, é feito para ser apreendido de maneira ativa, para ser estudado a fundo, comentado e criticado no quadro do discurso interior, sem contar as reações impressas, institucionalizadas, que se encontram nas diferentes esferas da comunicação verbal (críticas, resenhas, que exercem influência sobre os trabalhos posteriores, etc.)⁸⁸

Sendo assim, ressalta-se que o cronotopo não existe apenas na narrativa escrita, mas nas palavras faladas e pensadas também, permitindo, inclusive, a possível observância de cronotopos em ideias e ideologias.

Um ponto de vista é cronotópico, ou seja, inclui tanto o momento espacial como o temporal. Nisso se vincula diretamente ao ponto de vista dos valores (hierarquizado)— a relação com o acima e o abaixo. Cronotopo do acontecimento representado, cronotopo do narrador e cronotopo do autor (da última instância). Espaço real e espaço ideal nas artes plásticas.⁸⁹

Desse modo, é possível afirmar que a análise narrativa tem seu interesse na linguagem escrita, falada e interpretada, ou seja, da comunicação como um todo, abrangendo sujeitos, receptores, discursos, linguagens, ideias e o produto resultante de todas as interações entre personagens ou, até mesmo, pensamentos e devaneios narrados.

O dialogismo é o termo cunhado por Bakhtin e refere-se ao processo de interação e relação entre discursos escritos, pensados ou falados, é o diálogo entre os discursos e a maneira como eles se relacionam em conjunto com discursos semelhantes. Ainda, é no processo dialógico que a linguagem – em todas as suas formas – fala por si, ganha vida, voz e é ouvida, ainda que em profundo silêncio, apontando e se relacionando, também, com a fala ou silêncio alheio.

⁸⁷ BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *The dialogic imagination*. Tradução de Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981, p. 84-85

⁸⁸ BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12ª Ed. São Paulo: HUCITEC, 2006, p. 126

⁸⁹ BAKHTIN, 1997, p. 206

A compreensão estreita do dialogismo concebido como discussão, polêmica, paródia. Estas são formas externas, visíveis, embora rudimentares, do dialogismo. O crédito concedido à palavra do outro, a acolhida fervorosa dada à palavra sacra (de autoridade), a iniciação, a busca do sentido profundo, a concordância, com suas infinitas gradações e matizes (sem restrições de ordem lógica ou reticências de ordem puramente factual), a estratificação de um sentido que se sobrepõe a outro sentido, de uma voz que se sobrepõe a outra voz, o fortalecimento pela fusão (mas não a identificação), a compreensão que completa, que ultrapassa os limites da coisa compreendida, etc. Estas relações específicas não podem ser resumidas a uma relação puramente lógica, ou a uma relação puramente factual. É aqui que se encontram, em toda a sua integridade, posições, pessoas (a pessoa prescinde de revelação extensiva: pode manifestar-se por um único som, revelar-se por uma única palavra), justamente vozes.⁹⁰

Tal processo se dá também na polifonia, termo também desenvolvido por Bakhtin que se refere à diversidade ou pluralidade de vozes no interior de um discurso de uma forma que dialogam, referenciem-se e complementam-se, mantendo cada qual a sua singularidade e garantindo a unidade da narrativa. Dessa forma, “é precisamente a multiplicidade de consciências equipotentes e seus mundos que aqui se combinam numa unidade de acontecimentos, mantendo a sua imiscibilidade”⁹¹ que fazem com que um discurso seja considerado polifônico, pois é neste momento que será possível observar e identificar a diversidade de vozes e discursos.

Dessa forma, é evidente a relação entre o dialogismo e a polifonia na análise de um discurso, visto que:

é o cruzamento, a consonância ou a dissonância de réplicas do diálogo aberto com as réplicas do diálogo interior dos heróis. Em toda parte um determinado conjunto de ideias, pensamentos e palavras passa por várias vozes imiscíveis, soando em cada uma de modo diferente [...] é precisamente a passagem do tema por muitas e diferentes vozes, a polifonia de princípio e, por assim dizer, irrevogável, e a dissonância do tema⁹²

A análise narrativa propõe-se a analisar, portanto, a comunicação e a forma como ela é apresentada como um todo e buscando compreender qual a estratégia utilizada pelo autor para expor a narrativa e transmitir algo específico e ainda, como isso pode ser recebido e decodificado pela pessoa leitora. Sendo assim, é possível afirmar que a análise narrativa consegue abranger os três pilares da comunicação: o

⁹⁰ BAKHTIN, 1997, p. 195

⁹¹ BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Problemas na poética de Dostoievski*. Tradução de Paulo Bezerra, 5ª ed, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 18

⁹² BAKHTIN, 2008, p. 287

autor ou autora, a mensagem e o leitor ou leitora além de tentar compreender qual a relação entre tais pilares e como isso pode, ou não, modificar ou auxiliar na interpretação de uma narrativa e tudo aquilo que ela carrega consigo.⁹³

As narrativas que serão analisadas posteriormente são provenientes do Evangelho de Lucas, e este livro em sua totalidade será estudado e apresentado brevemente a seguir.

3.2 APROXIMAÇÕES AO EVANGELHO DE LUCAS

No Evangelho de Lucas, há diversas cenas que as ações de Jesus para com as mulheres são positivas e acolhedoras, não há discriminação por causa de seu sexo, por serem consideradas fontes de impurezas, não há atitudes dominadoras, negligentes ou de desprezo pelas mulheres por causa de sua condição de mulheres especificamente. Isso é de tamanha radicalidade que até mesmo o grupo de discípulos estranha tais interações⁹⁴. Elas foram parte do movimento de Jesus desde o início e em toda a sua completude: foram curadas por Jesus (Lc 4,38-39; 7,11-17; 13,10-17), foram exemplos e personagens em suas parábolas (Lc 15,8-10), cuidaram e amaram ele (Lc 7,36-50), ouviram e aprenderam com ele (Lc 10,38-42), foram consideradas e nomeadas discípulas (Lc 8,1-3) e estiveram presentes até a morte e ressurreição de Jesus (Lc 24,1-12).⁹⁵

A seleção de textos analisados nesta pesquisa foi feita de acordo com a procura por interações mais profundas e, até mesmo, que confrontassem a naturalização da violência em espaços residenciais. Sobre a decisão de discutir textos a partir de uma hermenêutica feminista, Rosemary Ruether afirma que é importante fazer uso destes textos não para justificar algo, mas como exemplos de resistência e crítica perante as instituições, tradições e condutas opressoras. Dessa forma:

O feminismo não deve usar os princípios proféticos críticos presentes na religião bíblica para pedir desculpas pela ideologia patriarcal ou para encobri-

⁹³ MARGUERAT, BOURQUIN, 2009, p. 17-18

⁹⁴ As atuações dos discípulos com mulheres, crianças, Jesus e pessoas em situação de marginalização é retratada muitas vezes como errônea em relação aos ensinamentos de Jesus e a fé, como exemplos pode-se citar: a narrativa da mulher de Betânia (Jo 12,1-8) este texto é considerado paralelo em relação a Lucas 7,36-50, a reação dos discípulos com as crianças (Lc 18,15-17), a negação de Pedro (Lc 22,31-34), traição de Judas (Lc 22,48), a desconfiança para com a fala das mulheres após a ressurreição (Lc 24, 9-12).

⁹⁵ PALLARES, José Cárdenas. La mujer en San Lucas. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Quito, Equador, n. 11, p. 105-112, 1992, p. 108

la. O feminismo pode, antes, apropriar-se das tradições profético-libertadoras apenas como princípios normativos da fé bíblica que, por sua vez, criticam e rejeitam a ideologia patriarcal.⁹⁶

Os textos escolhidos e selecionados, ambos do Evangelho de Lucas, foram: o da mulher pecadora que será referenciada a partir de agora como mulher perdoada (Lucas 7,36-50) e das irmãs Marta e Maria (Lucas 10,38-42). O texto da mulher perdoada foi escolhido porque refere-se a uma mulher anônima e considerada pecadora que invade a casa de um fariseu e toca em Jesus publicamente, já no texto das irmãs, as mulheres são conhecidas de Jesus, são nomeadas e estão em sua própria casa: A escolha pretende demonstrar que não há realmente distinção para Jesus e que sua interação é positiva com as mulheres em ambas as condições.

O Evangelho de Lucas é o evangelho que mais cita mulheres e histórias sobre mulheres e, tem mais de vinte referências a mulheres que não estão relacionadas com nenhum sinótico ou João deixando Lucas com o título de o 'Evangelista das Mulheres'.⁹⁷ Logo no início, Lucas narra a experiência de Maria e Isabel que demonstra um rompimento de barreiras patriarcais, porque ambas as mulheres, jovem e idosa, atuam de forma independente de seus companheiros, tornando-se protagonistas da narrativa, assumindo desafios, riscos, tomando decisões e anunciando.⁹⁸ Tal Evangelho "é o que mais enfatiza a narrativa em torno no nascimento virginal de Jesus"⁹⁹ sendo Maria mencionada aproximadamente nove vezes ao longo dos vinte e quatro capítulos e, citada como discípula de Jesus após a ressurreição no livro de Atos dos Apóstolos.

Os escritos lucanos contam com diversos elementos para demonstrar a ação de Deus que são tradicionais à comunidade judaica e conhecidos da Torá, como por exemplo, a revelação do poder criador do Espírito de Deus (*ruach elohim*) nos eventos da criação em Gênesis (Gn 1,2) e o envolvimento de elementos místicos como fogo,

⁹⁶ RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1993, p. 26

⁹⁷ RAMOS, Adela. Las mujeres en el Evangelio de Lucas. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 44, p. 71-86, 2003, p. 71; JANSSEN, Claudia; LAMB, Regene. Gospel of Luke: The humbled will be lifted up. In. SCHOTTROFF, Luise, WACKER, Marie-Theres (orgs). *Feminist biblical interpretation: A compendium of critical commentary on the books of the Bible and related literature*. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K, p. 645-661, 2012, p. 645; MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Crescer em amizade: Uma chave de leitura para o Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 2019, p. 7

⁹⁸ RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: Teologia Bíblica Feminista*. Paulinas, São Paulo, SP, 2005, p. 87-88

⁹⁹ RICHTER REIMER, 2005, p. 87

vento e a Glória de Deus cobrindo a tenda de Moisés em Êxodo (Ex 40,34-35). Ainda, é possível identificar elementos hierofânicos ao longo da narrativa evidenciando a revelação do sagrado desde o início da narrativa.¹⁰⁰ Os elementos e a expressão ‘o Senhor’, utilizados com frequência ao longo de todo o Evangelho, não demonstram que Lucas sempre percebeu a messianidade de Jesus. Porém, é notável que desde o início, há uma relação de Mestre e discípulo entre Jesus e Lucas, respectivamente.¹⁰¹

O Evangelho de Lucas é o único narrado inicialmente na primeira pessoa do singular como uma apresentação, porém não cita nenhum nome e faz com que não se tenha uma autoria definida visto que a vinculação ao nome Lucas somente foi encontrada em papiros datados entre os anos 175-225 no manuscrito ‘P’, mas pessoas pesquisadoras são unânimes na afirmação de que o Evangelho de Lucas foi escrito pelo mesmo autor do livro de Atos dos Apóstolos devido à grande semelhança no estilo, formas e paralelos, além da relação entre Lucas 1,1-4 e Atos 1,1-3.¹⁰² Em afirmativa com a opinião acadêmica majoritária, Janssen e Lamb agregam à análise o fato de que Lucas, ainda anônimo, provavelmente é descendente de uma família de classe alta e que provavelmente teve acesso a uma boa educação com estudos linguísticos e retóricos que reforçam a qualidade da escrita.¹⁰³

Richard e Koester defendem que o autor lucano escreveu somente uma grande obra e que posteriormente, visando manter a uniformidade entre os quatro Evangelhos no cânon do Novo Testamento, foi dividida entre Evangelho de Lucas e Atos dos Apóstolos e por isso, a grande semelhança entre os prólogos além da mesma dedicatória ou direcionamento.¹⁰⁴ Já Marguerat defende que os escritos de Lucas-Atos foram divididos intencionalmente para definir as ênfases de cada um: um ocupa-se com a história de Jesus, e outro, com a história da formação da Igreja e foram

¹⁰⁰ RICHTER REIMER, 2005, p. 87-88

¹⁰¹ BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser; Revisão Nélío Schneider. Santo André: Editora Academia Cristã, 2008, p. 95

¹⁰² MARGUERAT, Daniel. El Evangelio según Lucas; In: MARGUERAT, Daniel (org.) *Introducción al Nuevo Testamento: Su historia, su escritura, su teología*. Bilbao: ES, Desclée de Brouwer, p. 83-104, 2008, p. 83; SAOUT, Yves. Evangelio de Jesucristo según san Lucas. *Cuadernos Bíblicos*. Verbo Divino, n. 137, 2007, p. 29; ARTUSO, Vicente. O Evangelho de Lucas: Introdução teológica na perspectiva da missão. *Contemplação*. Revista Acadêmica de Filosofia e Teologia da Faculdade João Paulo II, n. 6, 2013, p. 2; RAMOS, 2003, p.71; MESTERS; OROFINO, 2019, p. 7

¹⁰³ JANSSEN; LAMB. 2012, p. 649

¹⁰⁴ RICHARD, Pablo. El Evangelio de Lucas: estructura y claves para una interpretación global del Evangelio. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 44, p. 7-31, 2003, p. 8. KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: 2. História e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo, SP: Paulus, 2005b, p. 328

colocados distantes no cânon para manter uma ordem ocidental de autoridade dos Evangelhos em relação aos outros textos.¹⁰⁵

Mateus, Marcos e Lucas, devido ao grande material paralelo entre eles, são considerados Evangelhos Sinóticos.¹⁰⁶ A teoria mais aceita sobre a formação da narrativa de Lucas é a Teoria das duas fontes, que afirma que os Evangelhos de Lucas e Mateus, escritos posteriormente, utilizaram como fonte histórica o já escrito Evangelho de Marcos e também a fonte Q. A fonte Q é um compilado escrito que continha ditos e falas de Jesus provenientes da tradição oral e que somente é comum em Mateus e Lucas, mas não identificado em Marcos.¹⁰⁷ Há ainda, as fontes próprias de Lucas que são designadas 'Fonte L' que podem estar baseadas na tradição oral, informações próprias ou então em testemunhas vivas.¹⁰⁸

A datação de Lucas é, portanto, posterior ao Evangelho de Marcos sendo provavelmente escrito entre as décadas de 80-90 d.C., ou seja, mais de 50 anos depois dos eventos narrados. Saout concorda com essa definição, porque identifica que os escritos do livro de Atos dos Apóstolos, que cronologicamente aconteceram depois dos eventos lucanos, não citam e nem fazem menção aos acontecimentos, memórias ou desafios oriundos da perseguição do Imperador Domiciano no ano 90 d.C. mas incluem informações sobre a destruição do templo no ano 70 d.C.¹⁰⁹ Com uma visão sistêmica, Boring afirma que o livro Lucas-Atos poderia ter sido escrito entre 62-95 d.C, período entre o último evento registrado de Atos e primeira menção segura do livro já escrito.¹¹⁰

De semelhante forma, o local de origem do livro também não está definido com indícios evidentes, mas há paralelos e afinidades que poderiam favorecer, ou ao menos delimitar a cidade e região de Éfeso, principalmente pelas informações dispostas do livro de Atos dos Apóstolos, mas a localização exata permanece não

¹⁰⁵ MARGUERAT, 2008, p. 83

¹⁰⁶ KOESTER, 2005b, p. 48-52

¹⁰⁷ RICHARD, 2003, p. 16; BULTMANN, 2008, p. 40; MARGUERAT, 2008, p. 89-91; JANSSEN; LAMB. 2012, p. 645. KOESTER, 2005b, p. 162-163. Para mais informações sobre a Fonte Q e os escritos cristãos originais, sugere-se a revista n. 22 da RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana de 1996.

¹⁰⁸ CONTI, Cristina. O amor como práxis – Estudo de Lucas 7,36-50. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 44, p. 53-70, 2003, p. 68; RICHARD, 2003, p. 9; MARGUERAT, 2008, p. 91; JANSSEN; LAMB. 2012, p. 645

¹⁰⁹ MARGUERAT, 2008, p. 98; SAOUT, 2007, p. 109; ARTUSO, 2013, p. 3; RICHARD, 2003, p. 9; JANSSEN; LAMB. 2012, p. 649; MESTERS; OROFINO, 2019, p. 8

¹¹⁰ BORING, M. Eugene. *Introdução ao Novo Testamento: história, literatura e teologia. Cartas católicas, sinóticos e escritos Joaninos*. Tradução de Adenilton Tavares Aguiar. Santo André, SP: Academia Cristã, São Paulo, SP: Paulus, v. 2, 2016, p. 1054-1055

identificável.¹¹¹ Mesters e Orofino afirmam que o local de origem e, provavelmente, destinatário do escrito Lucas-Atos é a cidade de Antioquia, onde havia as comunidades de pagãos tementes a Deus ou convertidos e que essas possivelmente são as origens religiosas e geográficas do autor.¹¹² Para Boring, “numerosas e substanciais características relacionam Lucas-Atos a Roma, o que fazem dessa cidade um local provável; e nada proíbe esta identificação de sua origem”¹¹³.

A partir de tais aproximações e noções básicas sobre o Evangelho de Lucas, buscaremos compreender e definir o contexto em que estavam inseridas as pessoas personagens do livro e, conseqüentemente, das narrativas que analisaremos posteriormente. Reitera-se que, como ambas as narrativas são do mesmo livro, é possível que o contexto seja similar também e, por isso, tal definição será feita uma única vez.

3.3 O CONTEXTO LUCANO

O contexto histórico do Evangelho de Lucas é descrito detalhadamente demonstrando o grande interesse do autor no assunto em questão, sendo bastante específico como pode ser observado em Lucas 1,5, onde lê-se ‘dias de Herodes, Rei da Judéia’¹¹⁴. Tal fato pode acontecer porque o autor lucano quer que os grupos e comunidades que irão ler e ter acesso ao escrito saibam do momento histórico e político em que aquelas pessoas estavam inseridas. Além de auxiliar na compreensão e de tornar a história da Salvação por meio de Jesus como a única história do mundo, pode haver um objetivo político e teológico, que é de dialogar com as comunidades que foram dispersas pelo Império Romano e que tem sua origem na Judeia. Esse diálogo acompanha toda a narrativa desde o nascimento de João e Jesus até o final em que um é morto pelo poder de Herodes e outro pelo poder do Imperador.¹¹⁵

A partir de tais informações históricas e políticas descritas no próprio livro, é possível identificar que os acontecimentos narrados estão inseridos “dentro do

¹¹¹ MARGUERAT, 2008, p. 98; SAOUT, 2007, p. 109; ARTUSO, 2013, p. 4

¹¹² MESTERS; OROFINO, 2019, p. 7-8

¹¹³ BORING, 2016, p. 1064

¹¹⁴ BÍBLIA Sagrada e Livro de Canto da IECLB. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. Revista e Atualizada, 3ª ed. (Nova Almeida Atualizada). Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017. Lucas 1,5.

¹¹⁵ RICHTER REIMER, Ivoni. Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista: ...y la salvación se hace cuerpo. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito: Equador, n. 44, p. 32-52, 2003a, p. 34; BULTMANN, 2008, p. 568-570

contexto geopolítico do Império Romano, cujo sistema chamado *pax romana* domina sobre tudo e sobre todas as pessoas e povos conquistados”¹¹⁶ a partir de relações injustas de poder, como o patriarcado, e organização social e econômica que favoreciam a classe estatal romana.¹¹⁷

De acordo com a análise sobre o patriarcado a partir do ideólogo da teoria estatal romana Cícero, que converge com o pensamento de Platão, Aristóteles e Fílon de Alexandria apresentado por Ströher, a “dominação patriarcal acontecia em quatro níveis: Deus sobre pessoas; Estado (governo) sobre a *res publica*; pai sobre a casa; espírito sobre corpo.”¹¹⁸ A dominação é baseada na desigualdade natural entre as pessoas dominadoras e as pessoas dominadas e, normalmente, relaciona-se à dominação de um homem sobre as pessoas que dependem dele.

A dominação do patriarca, nos quatro níveis, tem fundamentação na dominação paterna da casa, no sustento, zelo e cuidado que o pai garante para suas crianças e na obediência submissa das crianças para com o pai.¹¹⁹ O poder do *pater familias* era tão absoluto que nem mesmo o Estado interferia nas decisões e questões consanguíneas ou afetivas não interferiam no cotidiano dessa casa visto que a relação era de posse e direitos, ou seja, filhos, filhas, esposa, escravos e escravas eram propriedade do responsável pela casa e não havia uma forma de impedir ou amenizar os efeitos de tal poder. Dessa forma, a *patria potestas*¹²⁰ romana, vinculando poder somente ao homem, garantia o direito a vender uma pessoa subordinada, agredir, punir e até mesmo matar. O poder era tanto que abrangia a vida e a morte.¹²¹

O patriarcado era, portanto, o sistema organizacional vigente em todas as sociedades do Mar Mediterrâneo, legalmente sustentado pelo Império Romano e que englobava níveis familiares, religiosos, sociais e políticos.

¹¹⁶ RICHTER REIMER, 2005, p. 69-70

¹¹⁷ RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In. RICHTER REIMER, Ivoni. (org.) *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, p. 72-97, 2006, p. 89

¹¹⁸ RICHTER REIMER, 2005, p. 73

¹¹⁹ RICHTER REIMER, 2005, p. 73

¹²⁰ *Patria potestas*, em português ‘pátrio poder’, que após uma certa evolução no meio legal é atualmente conhecido como ‘poder familiar’, compreende uma série de direitos e deveres do pai e da mãe em relação aos filhos e filhas, garantindo autoridade e responsabilidade sobre. Para mais informações: REIS, Clarice Moraes. *O poder familiar na nova realidade jurídico-social*. 2005. Dissertação de Mestrado em Direito. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005, p. 1-13

¹²¹ CORDEIRO, Marília Nadir de Albuquerque. A evolução do pátrio poder – poder familiar. *Conteúdo Jurídico*. 2006. Disponível em: <https://conteudojuridico.com.br/consulta/Artigos/46470/a-evolucao-do-patrio-poder-poder-familiar>. Acesso em 26 de setembro de 2021.

O patriarcado romano, portanto, é de dominação e ocupação geopolítica, de exploração de recursos naturais e humanos, de violência física, sexual e psicológica contra todas as pessoas, de expansão e construção na base do trabalho escravo e da imposição de impostos e tributos.¹²²

No contexto da história narrada em Lucas, as pessoas, na grande maioria, tinham sua economia básica e sustento em atividades agrícolas de pequeno porte. Em uma espécie de ocupação e colonização, o Império Romano assentou alguns de seus cidadãos honráveis, como veteranos e senadores, em propriedades que foram habitadas anteriormente pelo povo judeu, que perdeu suas terras, posses e liberdade ao endividar-se com o governo. Pequenas propriedades eram unidas a propriedades próximas tornando-se grandes latifúndios sob domínio imperial ou senatorial concentrando muita riqueza e poder, tornado cada vez mais improvável a recuperação por meio do povo.¹²³ A tomada de propriedades e os aumentos exorbitantes em impostos geraram uma crise econômica para uma grande parcela da população e demarcou novos desafios para o povo judeu, como a escravidão, endividamento, perda de propriedades, migração e miséria.¹²⁴

Após a ocupação das pequenas propriedades, as pessoas perderam suas formas de renda, produção e sustento. Muitas pessoas foram escravizadas e vendidas para os grandes latifúndios, outras arrendaram terras e conseguiram manter o mínimo de dependência em relação aos senhores e proprietários e uma grande parcela desempregada e sem posses migrou para as periferias das cidades e desenvolveram trabalhos manuais e artesanatos que eram vendidos nas cidades e que serviam como sustento para suas famílias.¹²⁵ Sobre essa condição de pobreza, há uma convergência entre autores e autoras a respeito da grande abrangência desse termo que inclui questões financeiras, mas também questões sociais, de gênero, raça, entre outros.

O fenômeno da pobreza é caracterizado, sobretudo, também pela falta de chances dos pobres para modificarem seu próprio destino com forças próprias, e, especialmente, sua total impotência política e falta de esperança. O conceito da subalternidade, cunhado cientificamente de forma social e

¹²² RICHTER REIMER, 2006, p. 74

¹²³ Para comparar, a autora afirma que uma propriedade tradicional tinha 10 *iugera* (=2,5 hectares) e um latifúndio em média de 150-300 *iugera*. Ainda, um latifúndio valia milhões de denários, enquanto uma casa numa cidade no interior da Itália valia 400 denários e o salário de uma pessoa diarista era de um denário por dia de serviço. Para maiores informações: RICHTER REIMER, 2006, p. 88

¹²⁴ RICHTER REIMER, 2006, p. 87

¹²⁵ RICHTER REIMER, 2006, p. 88

cultural por Antonio Gramsci (1891- 1937), descreve aqui um grupo de pessoas que, não só em termos econômicos e sociais, mas sobretudo também em termos políticos, não possui nenhum acesso aos recursos e às instituições dirigentes de sua sociedade e não possui meios de se fazer percebido publicamente e poder influir conjuntamente nas metas de uma sociedade.¹²⁶

Há uma concordância entre Ruether e Gebara de que as mulheres, na relação entre as pessoas pobres, podem assumir uma dupla ou tripla posição de desprezo em relação aos homens quando busca-se realizar as análises das relações a partir da ótica de gênero ou de raça, por exemplo.¹²⁷ Dessa forma, muitas vezes as mulheres eram consideradas inferiores por serem do sexo baixo e, devido ao fato de como mulheres não ter acesso a bens, eram também da classe social baixa, tornando-se assim duplamente desprezada.¹²⁸

Neste contexto de crescimento do império romano, o *pater familias* tinha a função de não somente dominar pessoas subordinadas a ele e posses, mas também aumentar o seu patrimônio e posses: quanto maior o patrimônio, maior era os privilégios e direitos dentro da corte. Tais fatos contribuíram para a “passagem da economia doméstica estrita para a economia lucrativa regulamentada pelo Estado”¹²⁹. Essa passagem, combinada com impostos altíssimos, produziu um crescimento considerável do império ao mesmo tempo em que reduziu as possibilidades do povo de enriquecer ou crescer economicamente, gerando assim uma política de endividamento que favoreceu e legitimou o processo escravagista vivenciado na época.

Os impostos eram cobrados sobre produção rural, no entanto, sobre as pessoas que não tinham propriedade rural, havia impostos pela libertação de escravos, pedágios, transportes e afins. Para calcular o valor para cada pessoa, eram feitos censos que listavam a relação entre pessoa – posse – produção. Sobre os censos, Richter Reimer aponta um escrito de Lactânio (250-340)¹³⁰, escritor de origem romana que afirma:

¹²⁶ STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2012, p. 445

¹²⁷ GEBARA, 2000, p. 76

¹²⁸ RUETHER, 1993, p. 117

¹²⁹ RICHTER REIMER, 2006, p. 93

¹³⁰ Para maiores informações a respeito dos tributos e censos, sugere-se: WEGNER, Uwe. Jesus, a dívida externa e os tributos romanos. In. RICHTER REIMER, Ivoni. (org.) *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, p. 111-134, 2006.

o censo era feito com violência, tortura e acrescentava-se mais à propriedade do que de fato tinha. Não se respeitava idosos, crianças, doentes. Às crianças, acrescentava-se idade; aos idosos, diminuía-se idade. Daí podemos entender as rebeliões na Judeia contra os impostos por ocasião do censo¹³¹

Tamez afirma que “muitos camponeses endividados perdem suas terras e ficam sem outra alternativa a não ser ir para a cadeia ou aliar-se aos movimentos anti-romanos”¹³². Tal fato gerava muitos conflitos na região, inclusive havendo registros de cidades inteiras que foram arrasadas pelo Império Romano porque os habitantes, normalmente judeus helenizados, haviam se revoltado, como é o caso de Séforis.

A relação entre casa, política, religião e economia do período greco-romano e desenvolvimento do cristianismo é muito próxima na sua forma de organização e apresentação. Além disso, somente a combinação de todas essas esferas de poder social é que garantia o funcionamento desse sistema de empobrecimento, violência e injustiças para a maioria da população. Porém, ao observar escritos antigos não bíblicos, é perceptível que muitos foram e são escritos na perspectiva de pessoas ricas e poderosas que nem sempre condiz com a realidade do povo em seu cotidiano, especialmente do povo que seguia e se identificava com a vida e ministério de Jesus.¹³³

As pessoas que são personagens das narrativas bíblicas e foram responsáveis pelo compartilhamento das experiências com Jesus através da tradição oral eram, em sua maioria, pessoas pertencentes aos estratos sociais mais baixos, mas contava-se com publicanos, pessoas pecadoras, difamadas, sem instrução e prostitutas, ou seja, pessoas que estavam na margem da sociedade financeiramente e socialmente.

O Evangelho de Lucas define que os principais beneficiários e público-alvo de Jesus passam a ser as pessoas que não possuem bens e todas aquelas que ainda vivem a opressão da sociedade, aquelas que se sabem pecadoras e não merecedoras da salvação, as que somente podem pedir por piedade, como as mulheres, pessoas pecadoras, pessoas perseguidas, crianças, doentes, pessoas com deficiências, viúvas, órfãs, pessoas imigrantes e muitas outras pessoas que eram e são discriminadas pela sociedade. Ainda que dialogando diretamente com essas pessoas,

¹³¹ RICHTER REIMER, 2006, p. 95

¹³² TAMEZ, Elsa. *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*. São Leopoldo: Sinodal, Quito: CLAI, 2004, p. 8-9

¹³³ STRÖHER, 1998, p. 51-52

a pregação de Jesus tinha como foco a resistência e esperança histórica-política em relação ao fim da ocupação romana, a libertação das estruturas causadoras de injustiças, mudanças práticas e justiça social e não a adaptação ao meio sobrevivendo a ele¹³⁴, mas

A pregação da soberania de Deus não exclui os valores da classe alta. Pelo contrário: ela evoca a distribuição de poder, prestígio, posses e formação. A tradição sobre Jesus contém diversas exortações para o relacionamento com esses bens. Ela critica os poderosos, ricos e escribas - e, simultaneamente, encoraja pessoas pequenas a assumir posturas da classe alta no trato com poder, posses e formação. Ela defende uma transferência de valores da classe alta para baixo.¹³⁵

Jesus iniciou seu movimento em Cafarnaum, uma aldeia maior que Nazaré, sua cidade natal. Os relatos sobre suas ações normalmente acontecem em diferentes povoados, aldeias e pequenas cidades às margens do mar da Galileia e, em suas parábolas, normalmente utiliza elementos campesinos para falar do Reino de Deus.

Nos textos, encontram-se pistas importantes para perceber a fé, o testemunho e o jeito como pessoas e comunidades pensam que Deus gostaria de ver sua casa, toda a criação, sendo administrada. Esse jeito bate de frente com o jeito romano de administrar.¹³⁶

O movimento de Jesus pode ter sido também considerado um movimento antirromano e perseguido por causa disso, mas que se desenvolveu de maneira rápida e intensa porque respondia aos anseios das pessoas que estavam vivendo um momento de extrema opressão e esperavam um novo reino. Logo, “o Reino de Deus, proclamação central de Jesus, é um reino ideal no qual não há guerras nem dominação, tampouco fome ou discriminação, pois todas as vidas são preciosas aos olhos de Deus”¹³⁷.

A partir da análise contextual acima, com ênfase no movimento de Jesus, é possível compreender que, em alguns séculos, tornar-se-ia a religião ‘cristianismo’, mas que se iniciou como “um movimento de renovação intrajudaico que *participa* das

¹³⁴ JANSSEN; LAMB. 2012, p. 649; SAOUT, 2007, p. 29; SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. *En memoria de Ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Desclée de Brouwer, Bilbao: ES, 1989, p. 175

¹³⁵ STEGEMANN, 2012, p. 425

¹³⁶ RICHTER REIMER, 2006, p. 95

¹³⁷ TAMEZ, 2004. p. 10

estruturas patriarcais do judaísmo e que *luta*, como os demais movimentos, pela vida e pela identidade *dentro das condições do patriarcado romano*¹³⁸.

Compreendendo tais definições contextuais que facilitam o entendimento das dinâmicas relacionais presentes nos textos bíblicos, buscaremos identificar qual era a condição da casa dentro desse contexto já definido, além de averiguar a função social da mesma em diálogo com a proposta de Jesus a respeito da casa e de como deveria ser a relação dentro delas.

3.4 A CASA

Importante salientar que quando falamos sobre a ‘casa’ usa-se a concepção inicial de que a casa é o espaço onde uma ou mais pessoas residem, espaço de habitação, mas que engloba relações de diversas áreas e que são fundamentais na dinâmica da organização de tal espaço e na dinâmica relacional entre as pessoas que ali vivem.

Ao falar da casa, remetemos à compreensão de *oikos* (casa no grego), não restrito ao espaço familiar, mas também onde se dão as relações de poder e relações econômicas e do qual temos a noção da economia (*oikonomia*) e ecônomo (*oikonomos* – quem administra a casa), ecumênico (*oikumenicos*), e está na raiz de ecologia (*oikologos*).¹³⁹

Além disso, em diversos momentos determinadas temáticas como ‘família’ serão utilizadas porque normalmente são transversais nas literaturas e pesquisas já realizadas sobre. Importante ressaltar que é impossível analisar todos os aspectos em todas as suas manifestações, visto que diferenças regionais e étnicas causam consideráveis divergências.¹⁴⁰

A casa patriarcal, tradicional nas comunidades gregas, judaicas e romanas, servirá de ponto de partida para a análise proposta, porque o patriarcado é uma forma de organização social que define um local social de inferioridade para as mulheres. Ao longo dos séculos, é atualizado e modificado de forma que continua subordinando a mulher de acordo com as necessidades dos homens, fazendo com

¹³⁸ RICHTER REIMER, 2005, p. 71 (grifos da autora)

¹³⁹ ULRICH; NÚÑEZ DE LA PAZ; STRÖHER, 2020, p. 561-562

¹⁴⁰ KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*: 1. História, cultura e religião do período helenístico. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo, SP: Paulus, 2005a, p. 67

que esteja presente nas primeiras sociedades organizadas até os dias de hoje. Essa situação naturaliza a violência, em especial, dentro das casas.

Já a casa no início do movimento cristão era marcada pela proposta de Jesus que mantinha ações e ensinamentos para que a casa e as relações dentro dela fossem seguras, de acolhimento e igualdade. Ainda que tal modelo não chegasse a ser consolidado de fato, manteve-se o exemplo e promessa.

A casa e a família eram os menores núcleos de organização social, econômica e religiosa da época.¹⁴¹ Ströher afirma que a casa “era a unidade sociopolítica e econômica fundamental da sociedade greco-romana”¹⁴² e, nesta perspectiva, Richter Reimer complementa ao afirmar que a “família patriarcal é a célula-base social do patriarcado. Procriação e domínio paterno são a célula-base da casa patriarcal”¹⁴³. Ainda, o próprio termo família, que deriva do latim *famulus*, é usado para referir ao conjunto de escravos domésticos que pertencem ou dependem do *pater*. O patriarcado tornou-se, portanto, um sistema organizacional da sociedade com base no controle de corpos, saberes e vontades de mulheres ao longo de todas as épocas.

O pai de família – *pater familias* – representa o máximo de poder, autoridade e justiça que poderia existir dentro de um ambiente doméstico e era reconhecido como “chefe religioso, proprietário e juiz; representante jurídico no tribunal da cidade. Ele era o responsável pelos atos e delitos cometidos pelos membros da sua família. [...] e presidia um tribunal doméstico para questões internas da família”¹⁴⁴. Koester aponta que em algumas regiões, as tarefas domésticas, supervisão de pessoas escravizadas e cuidado das crianças eram responsabilidades da mãe, sendo possível o exercício de certo controle e autoridade.¹⁴⁵

Naquele tempo, a casa enquanto espaço privado era local de confinamento de mulheres respeitadas socialmente e que só saíam dessa esfera com a cabeça coberta por véus e na presença e companhia do marido, pai ou de algum outro homem da família.¹⁴⁶ Importante ressaltar, que tais afirmativas são variáveis de acordo com lugares, contextos específicos, condição social e necessidades familiares. Perondi e Farias afirmam, por exemplo, que nas áreas rurais ou em famílias muito pobres tais

¹⁴¹ KOESTER, 2005a, p. 68

¹⁴² STRÖHER, 1998, p. 15

¹⁴³ RICHTER REIMER, 2005, p. 74

¹⁴⁴ STRÖHER, 1998, p. 30

¹⁴⁵ KOESTER, 2005a, p. 68

¹⁴⁶ CONTI, 2003, p. 62; PERONDI, Ildo; FARIAS, Solange Rezino. Uma mulher acolhida e perdoada por Jesus: um estudo de Lc 7,36-50. *Caderno Teológico*. PUCPR, v. 4, n. 1, p. 54-63, 2019, p. 58

recomendações não eram seguidas com tanto rigor, visto que muitas vezes era necessário que as mulheres saíssem de casa para trabalhar nas lavouras ou auxiliar no ofício do marido, ainda que com certas restrições.¹⁴⁷

A religião teve um papel importante na legitimação desse sistema organizacional. Uma justificativa muito utilizada para a existência de tais tradições é o relato da criação em que a mulher foi criada depois do homem (Gênesis 2,22), enganada e, supostamente, culpada pela queda (Gênesis 3,1-16) o que, juntamente com outros fatores, fez com que a mulher passasse a ser considerada inferior emocionalmente, fisicamente e intelectualmente.

Desde o período de formação das cidades e das religiões gregas e romanas, a casa possuía uma “ligação com a experiência religiosa desse tempo, a qual estava marcada por uma tradição de cultos domésticos”¹⁴⁸ e rituais domésticos que aconteciam dentro das casas. Tais rituais e cultos eram feitos de maneira formal e particular às pessoas que residiam nas casas, cada família possuía um altar, denominado *lararium* ou simplesmente *lar*, que permanecia em um local reservado dentro da casa para evitar olhares e presenças de outras pessoas de outras famílias e estavam sob supervisão e responsabilidade do *paterfamilias*.¹⁴⁹

No período greco-romano, era inviável para uma mulher coordenar um ritual ou um culto doméstico, porque ela não podia ter o seu próprio altar e assumir um cargo de liderança religiosa. Isso desenvolveu implicações práticas na vida das mulheres que as acompanharam nos primeiros séculos e até muito pouco tempo atrás, tais quais “se ela não tinha um *lar* também não tinha autoridade na casa. Sempre dependeria de um chefe religioso para os atos da sua vida religiosa e um tutor para os atos da sua vida civil e jurídica”¹⁵⁰, desta forma, as mulheres poderiam ser controladas e sempre haveria alguém responsável por elas destacando a inferioridade delas.

Naquela sociedade, dominada por varões, a mulher era considerada propriedade do homem: primeiro pertencia ao pai, depois ao marido e, se ficasse viúva, pertencia aos filhos; jamais uma mulher poderia ter uma vida autônoma e independente.¹⁵¹

¹⁴⁷ PERONDI; FARIAS, 2019, p. 59

¹⁴⁸ STRÖHER, 1998, p. 15

¹⁴⁹ STRÖHER, 1998, p. 27-28

¹⁵⁰ STRÖHER, 1998, p. 29

¹⁵¹ PERONDI; FARIAS, 2019, p. 58

As mulheres tinham o dever de serem submissas aos pais e depois aos maridos, realizar as tarefas domésticas, satisfazer o marido sexualmente e ser mãe, no mais, não tinham acesso à educação, não podiam receber uma herança e, por não ter estudado a Lei, o testemunho de uma mulher não tinham validade.¹⁵² Os impedimentos e a ausência de espaço e possibilidade de exercer uma religiosidade ativa dentro da religião oficial da casa e da sociedade fez com que as mulheres desenvolvessem uma religião delas e que fosse para elas.

Quando as mulheres assumiam alguma tarefa, atividade ou responsabilidade em algum ritual dentro das casas, era sempre a mando de um homem e, normalmente, em rituais de nascimento e morte.¹⁵³ É importante ressaltar que “nascimento e morte eram associados a fontes de impureza. Como fenômenos que escapam do previsível e do controlável”¹⁵⁴.

A casa torna-se paradigma para o movimento cristão como local de origem e desenvolvimento do ministério de Jesus e unidade da qual é constituída a Igreja.

É assim que comunidades cristãs criavam células paralelas à sociedade patriarcal: trabalhando e vivendo em grupos alternativos, para adquirir e manter a dignidade e a liberdade, para construir e sustentar comunidades de fé e de acolhida, para compartilhar enviando dinheiro a pessoas e comunidades necessitadas... é assim que vão criando células de resistência.¹⁵⁵

É dentro das casas que há o protagonismo e gestação de Maria e Isabel (Lc 1,40s), curas diversas (Lc 4,38-40; 5,19s;), ensino (Lc 10,39), refeições e banquetes (5,29; 7,36; 9,10-17; 10,38-42; 11,37; 14,1; 19,1-10; 22,7-20; 24,30; 24,41-42), a casa torna-se referência ao ser usada como metáfora em parábolas (Lc 6,48; 11,17; 12,39; 13,25;), a instrução de Jesus pressupõe a hospitalidade nas casas (Lc 9,1-6; 10,5-7), Jesus é hóspede em muitas casas (Lc 10,38-42; 14,1; 19,5) e tais experiências podem ser encontradas em todos os evangelhos afirmando a

¹⁵² VILAS BOAS, Suzana de Sousa. *O Amor que Salva: uma leitura de Lc 7,36-50*. 2017. Dissertação de Mestrado Integrado em Teologia. Universidade Católica Portuguesa, Braga: PT, 2017, p.14-16

¹⁵³ MENA LÓPEZ, Maricel, Casa y liderazgo de varones y mujeres: Memorias de un discipulado igualitario a partir de la obra lucana de Hechos de los Apóstoles. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 72, p. 21-35, 2012, p. 29

¹⁵⁴ STRÖHER, 1998, p. 39

¹⁵⁵ RICHTER REIMER, 2005, p. 105

transformação da casa, juntamente com o caminho¹⁵⁶ e a mesa¹⁵⁷ em espaços paradigmáticos para o anúncio e vivência do Reino de Deus, além de ser um dos espaços de origem e desenvolvimento do ministério de Jesus e unidade da qual foi constituída a Igreja.

Ainda sobre aspectos comuns na casa, segundo Souza¹⁵⁸ é que esta torna-se um símbolo valioso em todo o Evangelho representando um lugar de ensino, aprendizado, cura e de encontro comunitário, além de local de comemorações, encontros e partilhas, inclusive “o partilhar de uma refeição reflete sempre mais do que a partilha de alimentos, trata-se sempre, e em toda a sociedade, de um estabelecer/partilhar de relações que vão para além daquilo que se come”¹⁵⁹, é ali que Jesus socializa com as pessoas que o seguem e o buscam em momentos de aflição, é na casa que as pessoas excluídas encontram alento nas primeiras comunidades cristãs.

A casa assume novas funções como um espaço para viver de acordo com os ensinamentos deixados por ele sobre o Reino de Deus a nível comunitário, e passa ser percebida como um espaço eclesial. As Igrejas domésticas, portanto, são consideradas a origem da Igreja em algumas cidades e regiões oferecendo espaços para pregação da Palavra, cultos, celebrações da ceia eucarística e promoção e manutenção das relações sociais com possibilidades igualitárias para homens e mulheres. Tal possibilidade de atuação somente foi alcançada e possibilitada porque a casa e o ambiente doméstico já eram vistos como espaços femininos e permitidos para elas e por isso, elas não foram excluídas dos eventos promovidos e atividades realizadas.¹⁶⁰

No segundo testamento, a ‘casa’ tem significado central para a reunião e organização da vida comunitária e da comunhão de bens. Ela é célula de resistência à ideologia e prática do sistema dominante. Existem muitas ‘casas’ sem a figura do pai ou do esposo, e isso, no contexto sociopolítico, tem um caráter altamente subversivo.¹⁶¹

¹⁵⁶ RICHARD, 2003, p. 26

¹⁵⁷ GALLAZZI, Sandro. Pues yo estoy en medio de ustedes.... *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 44, p. 103-123, 2003, p. 103-123; PERONDI; FARIAS, 2019, p. 56; VILAS BOAS, 2017, p. 22

¹⁵⁸ SOUZA, 2017, p. 310-312

¹⁵⁹ VILAS BOAS, 2017, p. 18

¹⁶⁰ SCHÜSSLER-FIORENZA, 1989, p. 224-225

¹⁶¹ RICHTER REIMER, 2005, p. 82

A ausência do pai em muitas casas de famílias visitadas ou que faziam parte do movimento de Jesus (ou do irmão como no caso de Lucas 10,38-42 que será abordado adiante) reflete a atuação das mulheres e a concretização dos ideais do Reino de Deus que promoviam a emancipação de mulheres. Além da emancipação, havia o incentivo para que as mulheres assumissem funções diferentes daquelas tradicionais da sociedade patriarcal, não como uma obrigação, mas como uma autorrealização. Tais ações e possibilidades visavam modificar a forma de viver dessas mulheres, de suas famílias e da sociedade em que estavam inseridas.¹⁶² As relações familiares são colocadas sob nova perspectiva e condução, não sendo mais baseadas em poder e dominação, mas sim em amizade, diaconia e mutualidade.

O conceito de família é ampliado para a convivência entre as pessoas que praticam a vontade de Deus no seguimento a Jesus e na concretização do Reino de Deus. A compreensão é diaconal e solidária. Desaparecem a figura e a autoridade patriarcais.¹⁶³

A partir da narrativa de Lucas 8,19-21 e paralelos, Jesus oferece também um novo modelo familiar: mãe, irmãos e irmãs sendo todas as pessoas que ouvem a palavra de Deus e a praticam. Neste aspecto, a crítica de Jesus não é sobre a família tradicional consanguínea, mas sim sobre a maneira como essas famílias se estabeleciam na sociedade e como elas determinavam o papel, a função e o poder de cada pessoa no andamento familiar por causa de seu gênero ou idade. Richter Reimer afirma que:

Jesus rompe com qualquer conceito de família conhecido na época e ainda hoje. Esta ruptura, porém, não objetiva primariamente excluir ou negar a pertença de Jesus à família de sua mãe, irmãos e irmãs! O objetivo é criar uma *heterotopia*, um espaço outro, um contra espaço, no qual se possa construir relações qualitativamente novas dentro de um espaço geopolítico-religioso marcadamente patriarcal de injustiças e opressões. Estas relações não estarão orientadas pela *patria potestas*, nem por laços genéticos que definem a pertença familiar.¹⁶⁴

A atuação de Jesus é convergente com o discurso sobre o Reino Deus, e demonstra que é conforme tais princípios que as pessoas deveriam viver dentro de

¹⁶² TAMEZ, 2004, p. 28

¹⁶³ RICHTER REIMER, 2005, p. 82

¹⁶⁴ RICHTER REIMER, Ivoni. Maria nos evangelhos sinóticos: uma história que continua sendo escrita. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Quito, Equador, n. 46, p. 32-46, 2003b, p. 41 (grifo da autora)

suas casas e na sociedade para que definitivamente todas as pessoas tivessem acesso à vida em abundância prometida em João 10.10.

O movimento de Jesus não fundou comunidades, mas deixou núcleos familiares de fé nas casas das pessoas. Tal formação inicial é mais presente nos Evangelhos de Lucas e no de João e menos presente nos Evangelhos de Marcos e Mateus, ainda que notável. Estes núcleos foram responsáveis pela proclamação da boa nova de Deus e tornaram-se símbolos de fé, resistência e discipulado ao contar sobre as coisas que viram e ouviram, e essa voz “que articula a memória de Jesus clama para o dessa situação e afirma: o poder não serve para oprimir, nem para torturar e maltratar. Ele só serve se for para servir!”¹⁶⁵ E é dentro dessas casas que a igreja cristã é concebida.¹⁶⁶

O movimento de Jesus não é um movimento que busca somente mudar a ordem das coisas, que se preocupa e angustia com a difícil situação econômica e política. Não passam o tempo todo trabalhando, ensinado e fazendo curas e milagres; também usam o tempo para desenvolver relações de afeto e ternura.¹⁶⁷

Dedica-se atenção à importância do amor na relação existente e fundamental para a manutenção desses núcleos. O Reino de Deus proclamado por Jesus está além de modificações de estruturas governamentais, abrangendo modificação nas classes sociais, relacionamentos, princípios e cuidados interpessoais além de uma quebra na hierarquização do poder no intuito de remover relações de poder e dominação.

As igrejas que se reuniam nas casas de mulheres e de homens eram focos, células de resistência e de construção heterotópica de uma história que é capaz de acolher e respeitar o diferente, de elaborar e vivenciar uma ética que visibiliza e dignifica a vida machucada e marginalizada, que compartilha e não acumula bens, que constrói relações igualitárias e justas, dentro de um mundo hostil nas dimensões de classe, etnia, gênero e faixa etária.¹⁶⁸

O termo heterotopia, termo de origem grega, foi cunhado por Michael Foucault com o intuito de complementar o termo utopia, a fim de o fazer real ou

¹⁶⁵ RICHTER REIMER, 2005, p. 84

¹⁶⁶ STRÖHER, 1998, p. 68

¹⁶⁷ TAMEZ, 2004, p. 31

¹⁶⁸ RICHTER REIMER, Ivoni. Construção de Heterotopias socioculturais nas origens de comunidades judaico-cristãs. *Caminhos*. Goiânia, v. 2, n. 1, p. 113-122, 2004, p. 120

talvez, a identificação de pequenas utopias vivenciadas em meio ao todo, além de auxiliar na construção e materialização da esperança existente nos processos de luta de grupos e movimentos sociais, abrangendo questões econômicas, estruturais, familiares e emocionais. A partir de Foucault (1984), a heterotopia pode ser um lugar em nenhum lugar, porque acontece quando há o encontro entre tempo, posicionamentos, esperança, comunidade. Uma ilustração utilizada pelo autor é a do espelho, onde a pessoa se vê em um lugar sem realmente estar lá, uma espécie, portanto, de utopia; porém

o espelho funciona como uma heterotopia no sentido em que ele torna esse lugar que ocupo, no momento em que me olho no espelho, ao mesmo tempo absolutamente real em relação com todo o espaço que o envolve, e absolutamente irreal, já que ela é obrigada, para ser percebida, a passar por aquele ponto virtual que está lá longe.¹⁶⁹

De acordo com Richter Reimer, em análise de textos bíblicos, pode ser definido como:

A construção de 'outro lugar', de um 'contralugar' dentro de espaços sociais que não oferecem ou tiram o lugar para a realização de vida boa e plena da maioria das pessoas, e funciona como contestação, como proposta contracultural, como lugar de resistência, criatividade e liberdade que é construído em perspectiva e relações sociais qualitativamente diferentes da estrutura sociocultural dominante e dominadora. A heterotopia é espaço efetivamente vivenciado, concreto e realidade socialmente construída no contrafluxo da realidade histórica de dominação existente. Ao mesmo tempo, ela também contém em si elementos de representação simbólica, que motiva e permite a construção desses lugares outros. É sonho que norteia a construção histórico-social.¹⁷⁰

O termo pode ser utilizado como exemplo na definição daquilo que é proclamado sobre o Reino de Deus no Evangelho de Lucas e reflete um pouco da vivência e experiência de Jesus dentro das casas com homens, mulheres e crianças. Dessa forma,

Lucas contém uma proposta de resgate da casa como espaço de acolhimento, onde as mulheres se solidarizam, vivem e celebram em comunidade. A casa torna-se o espaço para celebrar o afeto e compartilhar

¹⁶⁹ FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In. MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. 2ª ed. Coleção Ditos e Escritos III, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 415

¹⁷⁰ RICHTER REIMER, 2004, p. 114

as necessidades diárias. Constitui um lugar privilegiado para o cultivo da vida, no qual, de maneira especial, as mulheres podem se reafirmar pelo lugar que ocupam na vida familiar e social.¹⁷¹

A nova proposta de Jesus a respeito das relações familiares e domésticas consiste, portanto, em ouvir a Palavra de Deus e agir de acordo com ela. Este “novo projeto se levanta sobre a sociabilidade e a gratuidade dos bens e das pessoas, aberto à inclusão e à universalidade”¹⁷², onde todas as pessoas são consideradas irmãs e irmãos, onde não exista mais necessidade de se ter capital, onde pobres, viúvas, órfãs e órfãos, mulheres e crianças possuem a mesma valorização e dignidade. Jesus “aposta numa forma de articulação social que, invertendo a (des)ordem estabelecida pelas instituições oficiais do império e do templo, inicia por baixo, a partir das vítimas que estas mesmas instituições estão criando”¹⁷³.

Neste capítulo, além das definições e explicações básicas a respeito do método e do Evangelho que serão bases na análise exegética, identificamos a dinâmica social da casa dentro de um contexto de dominação, opressão e, em muitos casos, de miséria. Não é possível identificar somente um modelo de relações domésticas naquele contexto e demonstra-se que haviam comunidades, grupos e famílias que, naquele período, já demonstravam ações diferentes daquelas que eram socialmente e institucionalmente aceitas e propagadas como corretas.

O que percebemos, é que, mesmo em um contexto desfavorável para grande parte da população, destacando aqui mulheres e crianças, o movimento cristão fez surgir, favoreceu e alimentou núcleos de resistência que eram contrários às dinâmicas patriarcais e de dominação a partir da fé, do acolhimento, da esperança e da instauração de uma comunidade familiar que não convergia com os valores patriarcais dominantes. Portanto, os movimentos cristãos originários tinham na casa um espaço não-violento, que dava oportunidade do desenvolvimento das ações de liderança de mulheres.

¹⁷¹ MENA LÓPEZ, 2012, p. 34. Texto original: No obstante, Lucas contiene una propuesta de rescate de la casa como el espacio de la acogida, donde las mujeres se solidarizan, viven y celebran en comunidad. La casa se convierte en el espacio para celebrar el afecto y compartir las necesidades cotidianas. Se constituye en un lugar especial para el cultivo de la vida, en la cual, de manera especial, la mujer se puede reafirmar debido al lugar que ocupa en la vida familiar y social. (Tradução própria)

¹⁷² VILLAR, Evaristo; PEREIRA, Nancy Cardoso. *Família: as alternativas de Jesus e do Evangelho de Marcos*. São Leopoldo: CEBI, 2015. p. 14

¹⁷³ VILLAR; PEREIRA, 2015, p. 13

Atualmente, a casa do período pandêmico também não pode ter sua condição generalizada como negativa, ainda que é comprovado pelos dados e estatísticas que a grande maioria está em situações de violência. De acordo com o que foi apresentado, é possível compreender que tais grupos de resistência e apoio mútuo fomentados pelo movimento cristão, não continuaram desenvolvendo o importante papel de auxiliar no enfrentamento de situações difíceis e violentas no espaço doméstico. O isolamento social provocado pela pandemia da COVID-19, pode ter favorecido no afastamento e extinção de núcleos existentes, mas este fato também não pode ser generalizado visto que a violência doméstica já estava em crescente situação antes da pandemia, sendo somente agravado pela mesma.

Sendo assim, nos próximos capítulos faremos a análise exegética dos textos de Lucas 7,36-50 e Lucas 10,38-42 a partir do método, contextualizações e informações a respeito da casa que foram obtidas neste capítulo.

4 LUCAS 7,36-50: MULHER PERDOADA

A partir das definições apresentadas e da retomada contextual, neste capítulo, além de uma proposta de tradução própria, buscar-se-á compreender a localização social em que o texto está inserido e como isso dialoga com a narrativa trabalhada, além de perceber a forma como ela é organizada. Por fim, analisar de maneira específica os e as personagens que possibilitam uma leitura mais ampla envolvendo condição, ação e movimentação no decorrer da narrativa.

O texto da mulher perdoada está em Lucas 7,36-50 e narra a presença de Jesus na casa de um fariseu para um jantar. Jesus estava de passagem pelo lugar e como convidado na casa do fariseu, quando uma mulher conhecida naquele lugar como pecadora invade o local para encontrar com Jesus e com lágrimas e perfume, unge os pés de Jesus.

A cena acontece dentro de uma casa sob domínio masculino, a mulher é anônima e reconhecida como pecadora, mas é necessário observar que a ação e reação de Jesus para com ela é de acolhimento, respeito e carinho. Ele a perdoa, dignifica e liberta daquilo que a impedia de viver plenamente por causa de sua condição.

Texto grego:

36. Ἡρώτα δέ τις αὐτὸν τῶν Φαρισαίων ἵνα φάγη μετ' αὐτοῦ, καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸν οἶκον τοῦ Φαρισαίου κατεκλίθη.
 37. καὶ ἰδοὺ γυνὴ ἣτις ἦν ἐν τῇ πόλει ἀμαρτωλός, καὶ ἐπιγνοῦσα ὅτι κατάκειται ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ Φαρισαίου, κομίσασα ἀλάβαστρον μύρου
 38. καὶ στᾶσα ὀπίσω παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασεν καὶ κατεφίλει τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἤλειφεν τῷ μύρῳ.
 39. ἰδὼν δὲ ὁ Φαρισαῖος ὁ καλέσας αὐτὸν εἶπεν ἐν ἑαυτῷ λέγων· οὗτος εἰ ἦν προφήτης, ἐγίνωσκεν ἂν τίς καὶ ποταπὴ ἢ γυνὴ ἣτις ἄπτεται αὐτοῦ, ὅτι ἀμαρτωλός ἐστιν.
 40. Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτόν· Σίμων, ἔχω σοί τι εἰπεῖν. ὁ δὲ διδάσκαλε, εἰπέ, φησὶν.
 41. δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανιστῆ τινι ὁ εἷς ὤφειλεν δηνάρια πεντακόσια, ὁ δὲ ἕτερος πενήκοντα.
 42. μὴ ἐχόντων αὐτῶν ἀποδοῦναι ἀμφοτέροις ἐχαρίσατο. τίς οὖν αὐτῶν πλεῖον ἀγαπήσει αὐτόν;
 43. ἀποκριθεὶς Σίμων εἶπεν ὑπολαμβάνω ὅτι ὧ τὸ πλεῖον ἐχαρίσατο. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ· ὀρθῶς ἔκρινας.
 44. καὶ στραφεὶς πρὸς τὴν γυναῖκα τῷ Σίμωνι ἔφη βλέπεις ταύτην τὴν γυναῖκα; εἰσῆλθόν σου εἰς τὴν οἰκίαν, ὕδωρ μοι ἐπὶ πόδας οὐκ ἔδωκας αὕτη δὲ τοῖς δάκρυσιν ἔβρεξέν μου τοὺς πόδας καὶ ταῖς θριξίν αὐτῆς ἐξέμαξεν.
 45. φίλημά μοι οὐκ ἔδωκας· αὕτη δὲ ἀφ' ἧς εἰσῆλθον οὐ διέλιπεν καταφιλοῦσά μου τοὺς πόδας.

46. ἐλαίῳ τὴν κεφαλὴν μου οὐκ ἤλειψας· αὕτη δὲ μύρω ἤλειψεν τοὺς πόδας μου.
 47. οὐ χάριν λέγω σοι, ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολὺ· ὧ δὲ ὀλίγον ἀφέεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ.
 48. εἶπεν δὲ αὐτῇ ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι.
 49. Καὶ ἤρξαντο οἱ συνανακείμενοι λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· τίς οὗτός ἐστιν ὃς καὶ ἁμαρτίας ἀφήσιν;
 50. εἶπεν δὲ πρὸς τὴν γυναῖκα· ἡ πίστις σου σέσωκέν σε πορεύου εἰς εἰρήνην.¹⁷⁴

Tradução:

36. E pedia a ele um dos fariseus que comesse com ele e entrando na casa do fariseu reclinou-se.
 37. E veio uma mulher que estava na cidade, pecadora, e descobrindo que está reclinado na casa do Fariseu, trouxe um vaso de alabastro de perfume
 38. E ficando atrás aos pés dele chorando, com as lágrimas começou a molhar os pés dele e com os cabelos da cabeça dela secava e beijava os pés dele e ungiu com o perfume
 39. E vendo isso, o Fariseu que tinha convidado ele, falou dentro de si mesmo dizendo: Este se fosse profeta saberia quem e que tipo é a mulher que lhe toca, porque é pecadora.
 40. E respondeu Jesus dizendo para ele: Simão, tenho algo para te dizer. E ele disse: Mestre, diga.
 41. Dois devedores existiam para um certo credor: um devia quinhentos denários e o outro, cinquenta.
 42. Não tendo eles como devolver, ambos perdoou. Qual deles, portanto, mais o amará?
 43. E respondendo Simão disse: Creio que a quem mais perdoou. E ele disse a ele: Julgaste corretamente.
 44. E voltando-se para a mulher, a Simão disse: Vês esta mulher? Entrei em tua casa, água sobre os meus pés não deste, esta, com lágrimas, molhou os meus pés e com os cabelos dela secou.
 45. Beijo em mim não deste, esta desde que entrei, não parou de beijar os meus pés.
 46. Com óleo minha cabeça não ungieste, esta com perfume ungiu os meus pés.
 47. Em razão disso te digo: Foram perdoados os muitos pecados dela porque amou muito, mas a quem pouco é perdoado, pouco ama.
 48. E disse a ela: Teus pecados foram perdoados
 49. E começaram os que comiam com ele a falar entre eles: Quem é este que até os pecados perdoa?
 50. Mas ele disse para a mulher: A tua fé te salvou, vá em paz.¹⁷⁵

Ao ler o texto, é notável que a ação da mulher, logo nos primeiros versículos, gera uma tensão sobre a pessoa leitora. Porém, a aparição, entrada e interrupção da mulher tornam possível o ensinamento de Jesus, que o faz, tradicionalmente, com uma parábola. Temas como amor, perdão e reconhecimento da messianidade de

¹⁷⁴ Versão do texto Grego NA28. Disponível em: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/52/70001/79999/ch/4189f66f8cc519ef2f47b7ab7c6a046d/>. Acesso em junho de 2022

¹⁷⁵ Tradução própria

Jesus são percebidos e serão aprofundados abaixo. Ainda, além da análise discursiva e narrativa, será observado o contexto literário do texto para que seja possível identificar a importância dos temas já citados e das interações de Jesus com as mulheres para perceber como tais aspectos e circunstâncias impactavam na vida das mulheres e da comunidade.

4.1 ORGANIZAÇÃO NARRATIVA

A passagem aqui trabalhada está inserida após o questionamento e o testemunho de João Batista (Lc 7,18-35) e antes da passagem bíblica que denomina e nomeia as mulheres que eram discípulas de Jesus e a parábola do Semeador (Lc 8,1-8). Todas as narrativas, quando observadas em conjunto, convergem nas temáticas principais. Na passagem anterior, Jesus afirma que era julgado por acolher e conviver respeitosamente com publicanos e pecadores e que essas pessoas também ouviram e reconheceram a justiça de Deus recebendo, inclusive, o batismo. Na passagem seguinte, a parábola demonstra que todas as pessoas recebem a palavra, ou na metáfora usada: a semente, mas que nem todas as pessoas ouvem, recebem e cultivam aquilo que é ouvido. Vilas Boas aponta que não somente as narrativas anterior e posterior convergem nas temáticas, mas identifica uma relação entre os capítulos que formam um grande um bloco temático importante para a compreensão do ministério de Jesus e, de acordo com Marguerat, incluindo também o capítulo 7, o bloco poderá auxiliar na compreensão da identidade de Jesus, já que ele vem atuando em múltiplas formas e de maneira sucessiva como curador, pregador da conversão, mestre e autor de parábolas.¹⁷⁶

Jesus anuncia o Reino por meio de parábolas (Lc 8), provoca transformações concretas na vida de quem O escuta (Lc 7,50; 8,1-3.26-56) e partilha a Sua missão com aqueles que Ele chama (Lc 9,1-6), a quem considera como Sua família (Lc 8,19-21).¹⁷⁷

A passagem da mulher perdoada ilustra ambas as afirmações de Jesus. Nesta narrativa, a mulher considerada pecadora ouviu e acolheu a palavra de Deus e

¹⁷⁶ MARGUERAT, 2008, p. 88

¹⁷⁷ VILAS BOAS, 2017, p. 27-28

reafirma as interações de amor e carinho com as pessoas em situação de marginalidade que ele fora acusado e perseguido por fazer.¹⁷⁸

O fato de a história ser narrada, ainda que com certas divergências, nos quatro evangelhos demonstra que era reconhecida nas comunidades judaico-cristãs do primeiro século. Inclusive, uma das principais singularidades existentes na narrativa lucana em relação às outras versões é percebida na temporalidade em que acontece: nos discursos de Mateus 26,6-13; Marcos 14,3-9; e João 12,1-8 a unção acontece como uma preparação para a paixão e morte de Jesus, já na narrativa de Lucas 7,36-50, aqui trabalhada, não há nenhuma menção aos eventos pré-pascais.¹⁷⁹

Teixeira e Gass afirmam que, possivelmente, tal episódio foi muito conhecido na época e que pode se referir ao mesmo evento acontecido naquela região porque todas as quatro narrativas.¹⁸⁰ Tal opinião aparenta ser contrária a Schottroff que afirma “é verdade que, histórico-literariamente, Lc 7,36-50 é semelhante com as narrações sobre a unção em Betânia, mas, em relação a essas narrações, é uma história própria”¹⁸¹. Vilas Boas identifica que, além de todas as semelhanças, as diferenças são fundamentais para a caracterização da perícopes como única e exclusiva, porque “centrando a narrativa em Jesus, facilmente se percebe que o que está em causa em Lc 7,36-50 é a identidade de Jesus, enquanto nos outros evangelhos, o que está subjacente é o anúncio da Paixão”¹⁸². Schüssler Fiorenza afirma que, apesar das diferenças significativas entre as quatro versões, a história possui o mesmo esquema: mulher, unção, rejeição e acolhimento e ainda sugere que, se a história original fosse somente sobre uma unção nos pés de um convidado não teria recebido tanto reconhecimento ou repercussão, por isso, a autora compreende que a história original é sobre uma mulher que unge a cabeça de Jesus identificando publicamente a identidade profética e messiânica de Jesus, o que torna a história politicamente perigosa e, desta forma, tão importante na tradição cristã.¹⁸³

Ainda que o texto seja uma narração de um fato que supostamente aconteceu, antes de ser escrito e organizado como tal, ele fez parte de uma tradição oral que

¹⁷⁸ CONTI, 2003, p. 61

¹⁷⁹ CONTI, 2003, p. 60

¹⁸⁰ TEIXEIRA, Sheila Aparecida Maia; GASS, Ildo Bohn. *Betânia, casa do pobre*. São Leopoldo, RS: CEBI, 2019

¹⁸¹ SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo, SP: Paulinas, 1995, p. 115

¹⁸² VILAS BOAS, 2017, p. 42

¹⁸³ SCHÜSSLER-FIORENZA, 1989, p.16

durou dezenas de anos. A forma, linguagens e estruturas que foram utilizadas para escrever a história contada também dizem muito sobre a narrativa, tanto quanto a história narrada.

Muitas podem ser as formas de organizar a narrativa, uma delas é a partir do esquema quinário proposto por Marguerat e Bourquin. É um modelo de estrutura que organiza o enredo em cinco momentos sucessivos, sendo eles: situação inicial – demonstra uma circunstância ou falta (doença/dificuldade) que deverá ser eliminada ao longo da narrativa, nó – um elemento é adicionado à narrativa causando tensão e desequilíbrio, ação transformadora – é uma ação prática ou cognitiva em que buscase diminuir ou liquidar a situação inicial, desenlace – é a descrição dos efeitos da ação transformadora sobre a situação inicial e, a situação final – onde é anunciado o novo estado da situação inicial após a transformação, ou seja, é possível visualizar a modificação da condição e a erradicação da falta inicial.¹⁸⁴ A partir de tal esquema, propõe-se, aqui, a seguinte organização da narrativa de Lucas 7,36-50.

- a: Situação inicial: Jesus visitando e à mesa com o fariseu;
- b: Nó: aparição da mulher perdoada na casa do fariseu procurando por Jesus e reação das pessoas presentes;
- c: Ação transformadora: Jesus permite a ação da mulher e a recepciona respeitosamente;
- d: Desenlace: parábola, ensino e diálogo comparativo entre as ações do Fariseu e da mulher;
- e: Situação final: a mulher é perdoada e as outras pessoas surpreendem-se com a ação de Jesus.

Outra forma de interpretação e compreensão, apresentada por Schottroff, define que as ações da mulher demonstram o tamanho da necessidade que ela estava passando diante de Deus e das outras pessoas. Por isso, “sua ação é descrita detalhada e exaustivamente e, por causa do peso narrativo, está colocada no primeiro plano da narração. O resto é comentário dessa sua ação”¹⁸⁵.

A narrativa pode ainda ser organizada de maneira concêntrica, ou seja, que possui o mesmo grande centro, e nas três grandes estruturas textuais (introdução,

¹⁸⁴ MARGUERAT, BOURQUIN, 2009, p. 59

¹⁸⁵ SCHOTTROFF, 1995, p. 133

desenvolvimento e conclusão) há subestruturas também concêntricas que possuem um mesmo foco ou mensagem central que, nesta narrativa, é na inversão e modificação de situações. Um exemplo é a entrada e saída da mulher de acordo com o texto escrito: ela entra na casa como uma mulher pecadora (v. 37), mas tem seus pecados perdoados antes de sair do espaço da casa, desta forma, a partir de uma análise semântica, essa mulher vai sair da casa como uma mulher não-pecadora (v. 48;50).

O exemplo citado e a estrutura concêntrica, identificada e desenvolvida por Conti¹⁸⁶, pode ser apresentada da seguinte forma:

Quadro 1: Estrutura Manifesta¹⁸⁷

A: 36-37a – introdução (mulher pecadora entra)	A: Um fariseu pediu para Jesus comer com ele B: Jesus reclinou-se (<i>kateklithê</i>) X: mulher pecadora conhecida (<i>gynê hêtis ên em tê polei hamartôlos</i>) B': Jesus reclinado (<i>katakeitaî</i>) A': na casa do fariseu
B: 37b – Perfume muito caro = muito amor	
C: 38a – a mulher se humilha colocando-se aos pés de Jesus	
D: 38b – ações da mulher	1) com lágrimas (<i>dakrysin</i>) 2) beijava seus pés (<i>katefilei tous podas</i>) 3) ungiu-os com perfume (<i>êleifen tô myrô</i>)
E: 39 – o fariseu vê somente uma pecadora (verbo <i>horaô</i>) (<i>idôn de... tis kai potapê hê gynê... hoti hamartôlos estin</i>)	
F: 40 – diálogo	A: Jesus (tenho algo a dizer-te) B: Simão (fala, mestre)
X: 41-42 – Parábola	A: dois devedores X: perdoou a ambos (<i>amfoterois echarisato</i>)
F': 43 – diálogo	B': Simão (suponho que a quem perdoou mais) A': Jesus (julgaste bem)

¹⁸⁶ CONTI, 2003, p. 64-65

¹⁸⁷ A estrutura foi colocada em uma tabela a fim de facilitar a visualização, compreensão e entendimento.

E' : 44ab – Jesus faz com que o fariseu veja a mulher (verbo <i>blepô</i>) (<i>blepeis tautên tên gynaika;</i>)	
D' : 44c-46 – não ações do fariseu // ações da mulher	1) não-água // lágrimas (<i>dákrysin</i>) 2) não-beijo // beijando (<i>katalífousa</i>) 3) não-unção da cabeça com óleo (<i>elaiô tên kefalên mou ouk êleipsas</i>) // unção com perfume dos pés (<i>myrô êleipsen tous</i>)
C' : 47a – Jesus elogia e perdoa a mulher	
B' : 47b – porque amou muito	
A' : 48-50 – conclusão (mulher não pecadora sai)	A : a declaração do perdão (<i>afeôntai sou</i>) X : os comensais admirados pelo perdão A' : confirmação do perdão por causa de sua fé (<i>hê pistis sou sesôken se</i>)

Fonte: CONTI, 2003, p. 64-65

A aprovação de Jesus em relação à mulher durante toda a narrativa demonstra que ele a entende e a perdoa e “nisso está pressuposto que este perdão não acontece num determinado momento, mas que toda a sua vida está acompanhada pelo perdão de Deus”¹⁸⁸, demonstrando que este perdão e tal temática estão no centro da narrativa, ou ainda, estão no centro de todo o ministério de Jesus. Conti também sugere que o ápice da narrativa é a parábola sobre perdão imerecido que não depende de méritos da pessoa pecadora, mas sim da graça daquela que perdoa¹⁸⁹. A utilização dos termos gregos também auxilia a compreensão desta parábola como o clímax da narrativa, além de demonstrar o reconhecimento da autoridade de Jesus diante dos fariseus e da mulher, conforme:

No versículo 40, encontra-se uma distinção entre o *λέγω* (dizer) empregue por Jesus quando se dirige a Simão e o verbo *φημί* usado pelo fariseu. O verbo *λέγω*, que Jesus utiliza, além de significar “dizer” ou “anunciar”, pode também exprimir o ato de “ordenar” ou “falar como orador”. Simão, por sua vez, responde com o verbo *φημί* que pode ser entendido como dizer ou mesmo profetizar.¹⁹⁰

Algumas autoras afirmam que a parábola presente no centro da narrativa (v. 40-43) pode ter sido originalmente narrada de maneira independente e que somente

¹⁸⁸ SCHOTTROF, 1995, p. 134-35

¹⁸⁹ CONTI, 2003, p. 66

¹⁹⁰ VILAS BOAS, 2019, p. 30

foi inserida ou incluída à narrativa de 7,36-50 posteriormente, ainda que na tradição oral e que provavelmente faz parte da tradição lucana escrita desde o início, sendo possivelmente um dos textos oriundos da Fonte L.¹⁹¹ Conti baseia tal informação na observação de alguns aspectos, entre eles: a) semântica: semelhanças e diferenças no vocabulário; b) fluidez e coerência na narrativa se retirada a parábola; e c) estruturas.¹⁹²

4.2 LOCALIZAÇÃO SOCIAL DO TEXTO

A narrativa está inserida em um contexto específico, seja literalmente ou historicamente e, ainda, aponta temas muito importantes para a compreensão da vida das mulheres que participavam do período em que iniciou o movimento de Jesus, por isso, espaços, tempos, contextos e temas são fundamentais para uma análise discursiva sob a ótica da teologia feminista.

A denominação da mulher como pecadora em esfera pública indica que tal mulher, muito provavelmente, sofria grande desprezo, possivelmente ligado à imoralidade sexual, que era uma fonte de vergonha muito grande. Outra ação da mulher, de secar os pés de Jesus com os cabelos (v.44), também é considerada uma ação imoral para a época, visto que desnudar-se e soltar os cabelos ou deixá-los soltos e a mostra eram ações que mulheres só podiam fazer na presença de seu marido sendo, inclusive, motivo plausível para divórcio sem a necessidade de pagar os valores contratados em ocasião do casamento. Havia tanto rigor a respeito desta obrigação que muitas mantinham o véu até mesmo dentro de casa¹⁹³ Assim, ambas as colocações a respeito da mulher, estão vinculadas a sua sexualidade e com a honra de um ou mais homens.

Para Cícero, a liberdade sexual das mulheres teria por consequência também a participação delas no exercício do poder público.¹⁹⁴ Irineu, Pai da Igreja do século II, defendeu a construção de uma tipologia antropoteológica de Maria como a nova Eva: tornando Eva um símbolo sexual negativo e promíscuo e Maria, modelo ideal para a mulher cristã sendo mãe e virgem. No Concílio Vaticano II (1962-1965), tal ideia passa a ser constitucional e instaura-se um sistema teológico que utiliza de

¹⁹¹ SCHÜSSLER-FIORENZA, 1989, p. 174; CONTI, 2003, p. 68

¹⁹² CONTI, 2003, p. 68

¹⁹³ PALLARES, 1992, p.110; PERONDI; FARIAS, 2019, p. 58

¹⁹⁴ RICHTER REIMER, 2005, p. 78

contraposições para guiar e controlar as pessoas. Porém, essa forma de compreensão teológica tornou-se uma barreira ao diminuir drasticamente as possibilidades e oferecer somente opções dicotômicas, ou seja, com partes opostas para que as mulheres pudessem ser, neste caso específico, ou santa ou prostituta.¹⁹⁵

Eva simboliza a feminilidade, a sexualidade ativa e a morte; Maria representa um ideal patrístico e patriarcal da castidade e pureza, da mãe que protege, que é amável e submissa. nessa perspectiva, Eva configura a 'má' sexualidade: ativa, desobediente, independente, e Maria a 'boa' sexualidade: passiva, receptiva, submissa e obediente.¹⁹⁶

Era muito comum que nas culturas dos primeiros séculos, as pessoas fossem identificadas ou caracterizadas por arquétipos e para as mulheres não havia muitas opções a não ser virgem, mãe/esposa ou pecadora. Ressalta-se que normalmente as noções de honra e pureza das mulheres estavam vinculadas à sua sexualidade.¹⁹⁷

A honra da mulher, portanto, concentra-se na sua reputação de respeitabilidade, cujo componente básico é a virgindade pré-matrimonial e a exclusividade marital. Na sociedade patriarcal, a mulher é considerada basicamente nessa classificação sexual, apresentando grande perigo para a honra familiar.¹⁹⁸

O sistema dicotômico ainda pode ser observado em muitas outras esferas da vida, além da religiosa e sexual, é possível citar a econômica, social, familiar e política. As questões financeiras, quando analisadas a partir da perspectiva dicotômica, demonstram profundo vínculo entre relações domésticas e a classificação das mulheres.

A lógica do mercado penetra o interior das famílias quando, por causa de um processo de endividamento, mulher e crianças eram vendidas como escravas para saldar a dívida (Mt 18,25). É essa lógica também que estipula qual mulher é 'boa' e qual é 'má' [...]: mulher e esposa boa é a que economiza e acumula; esposa e mulher má é aquela que esbanja.¹⁹⁹

Os jantares e refeições à mesa eram reuniões complexas que envolviam transações econômicas, hierarquia, reciprocidade, relações sociais e poder, além de ser um espaço de convivência entre as pessoas, sendo praticado com muita

¹⁹⁵ RICHTER REIMER, 2005, p. 97

¹⁹⁶ RICHTER REIMER, 2005, p. 97

¹⁹⁷ CONTI, 2003, p. 71

¹⁹⁸ RICHTER REIMER, 2005, p. 76

¹⁹⁹ RICHTER REIMER, 2005, p. 102

frequência pelos fariseus.²⁰⁰ Conti verifica uma opinião majoritária entre autores e autoras e afirma que as pessoas que promoviam esses eventos eram consideradas a elite econômica e cultural da época e que a promoção destes eventos ou o convite para participar de um destes definiam o *status* de uma pessoa.²⁰¹ Naquele período, portanto, “o sentar-se à mesa em casa de alguém significava fazer parte do seu grupo ou da sua família, sendo, por isso, escândalo sempre que Jesus comia com aqueles que eram considerados pecadores e impuros”²⁰².

Nas reuniões e jantares, apenas homens participavam da refeição e dos debates por ser um espaço masculino e público. As mulheres eram impedidas de estar em público sozinhas e de conversar com homens que não fossem do núcleo familiar. Se e quando elas apareciam nestes espaços, era na condição de escrava e com a função de servir a mesa.²⁰³ A ação da mulher na narrativa de Lucas 7,36-50 é também uma crítica ao sistema patriarcal de exclusão das mulheres e uma reivindicação pelo seu espaço para exercer seu discipulado e *diakonia* visto que as ações dela (unção, lava-pés) são práticas tradicionais dos discípulos.²⁰⁴

4.3 PERSONAGENS E SUAS AÇÕES

As personagens da história também geralmente são descritas para que sejam coerentes com o centro da história e que dialogam com o ensinamento deixado. Conti aponta o talento redacional do autor ao inserir personagens e desenvolver a narrativa de maneira muito apropriada com o contexto, situação, tema e discurso e que refletem a experiência das pessoas em paralelo com a promessa do Reino de Deus anunciado por Jesus.²⁰⁵

Uma distinção entre a mulher perdoada e os fariseus, é a forma como são caracterizados: de acordo com Marguerat e Bourquin as personagens podem ser classificadas de duas formas: planos ou redondos. De acordo com a classificação dos autores, uma personagem plana é aquela apresentada com um único traço e personagens redondas são aqueles que possuem mais de um traço e normalmente

²⁰⁰ PERONDI; FARIAS, 2019, p. 56

²⁰¹ CONTI, 2003, p. 68

²⁰² VILAS BOAS, 2017, p. 20-21

²⁰³ VILAS BOAS, 2017, p. 17

²⁰⁴ CONTI, 2003, p. 64

²⁰⁵ CONTI, 2003, p. 60-61

assumem a função de protagonistas.²⁰⁶ Podemos, portanto, caracterizar o fariseu como um personagem plano, pois é caracterizado em um único traço: fariseu. Já a mulher, é uma personagem redonda porque sua condição muda e é construída com muitos traços: mulher, pecadora, que estava na cidade, sabia do paradeiro de Jesus e carregava consigo um vidro de alabastro de perfume. Tal caracterização é possível através da análise do conjunto de informações obtidas através da leitura daquilo que é dito pelo narrador, da fala de outros personagens como Jesus, o Fariseu e as outras pessoas que estavam no local e a partir da ação e falas da mulher.

Ao comparar o discurso com aqueles considerados semelhantes ou que representam o mesmo acontecimento, algumas diferenças são nítidas, como a nomeação dos e das personagens, o local da ação e a forma como acontece. Nas tradições lucana e na tradição joanina, a unção é realizada nos pés, enquanto em Mateus e Marcos, na cabeça. Uma das explicações para que a ação seja nos pés é que:

a unção na cabeça era um ato simbolicamente profético e também algo politicamente perigoso. Além disso, também pode representar o poder popular, participativo e horizontal que pode ser considerado paralelo com a própria ação de Jesus no lava-pés em Jo 13.1-17.²⁰⁷

Além disso:

Jesus achou o ato dessa mulher tão importante, que o repetiu na última ceia, deixando-o como o maior sinal de serviço e de pertença ao Reino, ao dizer a Pedro “se não me deixares te lavar os pés, não terás parte comigo (Jo 13.8). Jesus aprendeu este gesto com uma mulher e quis que ele fosse lembrado para sempre. Esse gesto que Jesus aprende, acolhe e valoriza, é o gesto dos pequenos, dos excluídos, discriminados, daqueles que não contam nada para a sociedade.²⁰⁸

Ao se dirigir à mulher, Jesus faz uso de uma frase solene. Tais frases solenes, como “em verdade vos digo”, “a tua fé te salvou” e “seus pecados foram perdoados”, demonstram a aprovação de Jesus, já que tais frases normalmente são usadas nas narrativas de eventos vivenciados por Jesus com pessoas em situação de libertação,

²⁰⁶ MARGUERAT, BOURQUIN, 2009, p. 80

²⁰⁷ SOUZA, Carolina Bezerra de; WISCH, Taiana Luisa. *Os discursos sobre as mulheres no Novo Testamento: uma comparação a partir do evangelho de Marcos*. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos – CEBI, 2020, p. 104

²⁰⁸ SOUSA, Maria da Conceição Fernandes Evangelista de. *O papel da mulher no Cristianismo primitivo: uma leitura do Quarto Evangelho*. 2012. Dissertação de Mestrado Profissional, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2012, p. 50

transformação e modificação das estruturas sociais experimentadas.²⁰⁹ Porém, Schüssler Fiorenza afirma que a inclusão desta frase solene é posterior à tradição original, da mesma forma que é posterior na narrativa de Lucas 8,40-48, pois em ambas narrativas a fé das mulheres não é citada anteriormente.²¹⁰

Enquanto, em outras tradições, a ação da mulher é considerada uma preparação para a morte ou reconhecimento da figura messiânica de Jesus, a ação da mulher na narrativa de Lucas é uma ação feita por amor e que demonstra afeto. O amor da mulher perturba o fariseu que despreza ambos em pensamento, a mulher ao agir daquela forma e Jesus, que aceita o toque e o afeto da mulher considerada pecadora.

O fato de o texto citar que o dono da casa era fariseu, ainda que depois no versículo 40 ele vai ser nomeado por Simão, possui a função de caracterizar esse homem. Os fariseus eram um grupo judaico muito respeitado na comunidade e que tinham como característica fundamental a observância e cumprimento rigoroso das Escrituras Sagradas, em especial prescrições de pureza religiosa e social. Era um grupo que possuía uma presença crítica, estavam inseridos na sociedade com boas ações, mas não permitiam que quem não estava no padrão de pureza integrasse o grupo, por isso, muitas vezes, eram percebidos como ‘santos e separados’ porque seguiam rigorosamente a Torá e não mantinham relações próximas com quem não o fazia ou quem era considerado impuro, como os judeus e os gentios.²¹¹

Possivelmente, o dono da casa se considerava mais puro e piedoso que a mulher. O cenário da perícopé, ambiente doméstico e privado do fariseu, surge como uma oposição e demonstração do *status* dele em relação à mulher, “a casa do fariseu era símbolo da pureza, ao invés da cidade que surge como lugar do pecado”²¹² Em suma, ele percebe-se e é também descrito indiretamente e sutilmente como sendo duas vezes melhor que ela: por ser homem e puro.²¹³ Autores como Perondi, encontram na figura do Fariseu e da mulher representações simbólicas a respeito de temáticas como legalismos, acolhida, recepção do movimento de Jesus.

O fariseu, com casa e com nome, representa a Lei sem amor e aqueles que a colocam acima da vida; a mulher anônima representa o povo pobre e

²⁰⁹ RICHTER REIMER, 2005, p. 116

²¹⁰ SCHÜSSLER-FIORENZA, 1989, p. 175

²¹¹ VILAS BOAS, 2017, p. 44-47

²¹² VILAS BOAS, 2017, p. 38

²¹³ CONTI, 2003, p. 69-70

espoliado que sabe acolher o Mestre e dar-lhe o devido cuidado. Legalismo e amor se contrapõem aqui como em todo o Evangelho.²¹⁴

Ainda, González afirma que há um dualismo presente no Evangelho de Lucas e que será abordado com mais clareza nas parábolas dos capítulos 15 e 16 em que as pessoas cobradoras de impostos e as prostitutas eram tradicionalmente excluídas, pobres e impuras, logo eram citadas quase em oposição aos escribas e fariseus que eram religiosamente da elite da sociedade, ‘amantes do dinheiro’ e puros. Outra forma de interpretar a diferença entre personagens e caracterização é a partir da concepção de pureza/limpeza/cumprimento da Lei e como isso é percebido na sociedade; de acordo com o autor, portanto, se fosse tentar contextualizar e aproximar a situação ao contexto latino-americano, seria possível descrever os cobradores de impostos e as prostitutas como as pessoas ‘ilegais’ por serem impuras e não seguir aos ritos obrigatórios de pureza, enquanto os fariseus e os escribas seriam as pessoas puras porque eram ‘cidadãos cumpridores da Lei’. A caracterização das personagens, portanto, novamente auxilia na demonstração da radicalidade do movimento de Jesus e na atuação pública de Jesus para com mulheres que eram marginalizadas e viviam em situação de vulnerabilidade.²¹⁵

A mulher é anônima e reconhecida como pecadora. No versículo 37, o verbo *eimi* é um exemplo de termo polissêmico que pode ser traduzido como o verbo ‘ser/estar’ no português, possibilitando duas formas de tradução do texto para ‘era da’ cidade ou ‘estava na’ cidade. Se a mulher estava na cidade, ela poderia ser considerada pecadora, porque não cumpria os códigos de pureza religiosos ou sociais exigidos naquela cidade e oferecendo uma possibilidade de que o pecado dela seja de cunho espiritual, religioso ou de alguma especificidade daquela cidade ou religião. Naquele contexto, por exemplo, os códigos de pureza eram normalmente vinculados a questões sexuais e de fertilidade e, para as mulheres camponesas ou mais pobres, era comum não haver rigor a respeito do uso do véu, por exemplo, já que muitas mulheres se viam obrigadas a ajudar no trabalho braçal do marido auxiliando no provimento da família.

²¹⁴ PERONDI, Ildo. As refeições de Jesus em Lucas. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 35, n. 137, p. 85–101, 2021, p. 88

²¹⁵ GONZÁLEZ, Justo L. A Latino Perspective. In. GREEN, Joel B. (org.) *Methods for Luke*. New York: Cambridge University Press, p. 113-144, 2010, p. 137-139

O domínio sobre a mulher também estava ligado à pureza sexual (Lv 15,19-30). A mulher tornava-se impura durante a menstruação e nesse período tudo o que ela tocasse tornava-se impuro. Depois do parto, se nascesse um menino a mãe ficava impura por 40 dias; se fosse uma menina o período seria o dobro. Após dar à luz era necessário oferecer um sacrifício no Templo para obter novamente a purificação²¹⁶

Desta forma, é perceptível que “a condição da mulher variava bastante conforme a região e os costumes locais”²¹⁷ e neste contexto muitos poderiam ser os motivos que fizeram com que a mulher fosse reconhecida como pecadora pelo fariseu e seus convidados, como por exemplo, a prostituição ou outra questão sexual, o fato de estar em público desacompanhada, ter os cabelos a mostra, pecados vinculados a questão econômica – que não parecia ser um problema ao refletir sobre o valor do perfume – alguma impureza vinculada a um nascimento ou morte ou em relação a Torá e a religião judaica, o ofício que ela tinha, um crime anterior, entre tantas possibilidades.²¹⁸

Porém, de acordo com Schottroff, o termo utilizado para descrever a mulher: *hamartolon* que é traduzido para pecadora, pode e deve ser compreendido como uma descrição correta para uma mulher que é prostituta²¹⁹, o que difere da análise de Vilas Boas que afirma que este mesmo termo se refere a uma conduta considerada imoral para as pessoas, mas não necessariamente vinculado à prostituição, porque neste caso faria mais sentido o uso do termo *pómê*.²²⁰ Já Schüssler Fiorenza afirma que o termo ‘pecador/pecadora’ não é um conceito que incluía publicanos e prostitutas, porque quando refere-se a eles, normalmente é em sentido moralizante, mas que a tradição lucana frequentemente identifica prostitutas com pecados e tal relação pode ser compreendida ao analisar o contexto visto que em uma sociedade patriarcal a prostituição é a pior forma de contaminação para uma mulher. Além disso, a autora afirma que quando se usa a expressão ‘publicanos, pecadores e prostitutas’, não mais refere-se a apenas um grupo moralmente censuráveis, mas sim uma classe social tão desprivilegiada que se submete a ofícios considerados impuros e desprezados para

²¹⁶ PERONDI; FARIAS, 2019, p. 58-59

²¹⁷ PERONDI; FARIAS, 2019, p. 59

²¹⁸ SCHÜSSLER-FIORENZA, 1989, p. 174

²¹⁹ SCHOTTROFF, 1995, p. 129-136

²²⁰ VILAS BOAS, 2017, p. 48; DIETRICH, Luiz José. “Prostituta” ou “mulher sagrada”? A tradutologia de Antoine Berman e a tradução da Bíblia. *Revista Pistis Praxis*. Curitiba, v. 8, n. 1, p. 103-125, 2016, p. 122

conseguir sobreviver.²²¹ Entretanto, reitera-se que a mulher era reconhecida como pecadora, mas seu pecado é desconhecido, não é revelado claramente pelo texto.²²²

Quando é realizada a leitura e análise de tal texto a partir de uma hermenêutica feminista, é perceptível que uma dupla possibilidade de tradução e as outras interpretações podem modificar profundamente o texto. Vamos fixar momentaneamente a análise na possibilidade de o pecado ser vinculado à prostituição ou não. Dessa forma, a afirmação de que o pecado dessa mulher poderia estar vinculado a algo que não seja sua sexualidade pode ser uma forma de interromper um ciclo de traduções e interpretações machistas que compactuaram com a perpetuação de tornar o sexo e a sexualidade de uma mulher o maior problema para elas e para as pessoas ao redor delas, sendo algo que definisse honra, pureza e caráter.

Apresento uma situação hipotética para o caso de ela não ser da cidade. Se o Fariseu ofereceu um jantar para Jesus querendo entender melhor o que Aquele homem fazia ou quem Ele era, ele e Jesus aparecem como protagonistas do evento. Quando uma mulher estrangeira adentra sua casa e vai até Jesus sem cumprir nenhum dos ritos de pureza tão importantes para o Fariseu, o Fariseu ao demonstrar a insatisfação, passa a descrever aquela mulher como prostituta, justificando as ações dela e o incômodo dele, porém é repreendido por Jesus, tornando-se o antagonista. É sabido que pessoas de muitos lugares ouviram sobre Jesus e o procuravam nas cidades, a mulher desta perícopes poderia ser uma dessas pessoas e tal situação acima descrita poderia ser uma forma de responsabilizar o fariseu pela descrição difamatória resultante da falta de recepção para com ela devido a interesses pessoais. Porém tal hipótese levanta o questionamento sobre o que mudaria para Jesus se ela fosse prostituta, será que a ação dele seria diferente?

Defini-la ou não como prostituta ou reconhecendo que o pecado dela é sobre sexo é uma questão linguística que, a partir da Teologia Feminista, deixará suspeitas, questionamentos e insatisfação com ambas possibilidades, por isso, na presente pesquisa, ambas são analisadas e possíveis e não há um veredito sobre a natureza específica do pecado, apenas uma nova forma de conhecer e lembrar desta mulher: como perdoada.

²²¹ SCHÜSSLER-FIORENZA, 1989, p. 172-173

²²² VILAS BOAS, 2017, p. 29

Se tomamos outra decisão hermenêutica, e partimos do pressuposto que a mulher estava em uma situação de prostituição, é necessário ater-se às condições que essas mulheres viviam na sociedade da época, questionarmos sobre as condições em que vivem atualmente e se há relação entre a concepção de prostituição que reconhecemos atualmente com a da época, além do impacto físico, psicológico e social que isso pode causar e implicar na vida das mulheres.

Mulheres que trabalham como prostituídas entraram nesta situação, via de regra, por causa de motivos econômicos. Viúvas e mulheres que viviam sozinhas (ou suas filhas) tornam-se prostitutas, porque somente assim seria possível conseguir um salário para o trabalho de mulheres, salário que impediria que morressem de fome.²²³

Naquela época, a prostituição era uma forma de sobrevivência para muitas mulheres que não conseguiam manter-se economicamente com a agricultura ou trabalhos têxteis, que eram as poucas possibilidades na época, para mulheres que haviam sido repudiadas pelos maridos, viúvas, mães sozinhas com suas crianças e, era única alternativa para muitas meninas ainda crianças que nasceram escravas, enjeitadas ou que foram vendidas pela própria família para que fossem prostituídas.²²⁴

No que diz respeito às mulheres é preciso saber que a tradição cristã, em sua abordagem da prostituição, está intrinsecamente vinculada a esse texto. De acordo com esta concepção, o caminho correto para as prostituídas começa com o arrependimento em relação à prostituição, e, nisso, ela é entendida primariamente como sendo um problema moral, e não social.²²⁵

Há, ainda, uma discussão a respeito da prostituição ser um problema de cunho moral ou de cunho social, de forma que possa responder à pergunta de se uma mulher se torna prostituta por falta de moral ou falta de alternativas? De todas as formas, o texto “fala da *misericórdia de Deus que vale para a prostituta* — e justamente *não fala da conversão da prostituta* como sendo pressuposto ou consequência do perdão”²²⁶

Outro aspecto importante sobre a mulher é a respeito de sua identidade. Algumas pessoas identificam a mulher como Maria Madalena possivelmente por

²²³ SCHOTTROFF, 1995, p. 130

²²⁴ SCHOTTROFF, 1995, p. 131; PERONDI; FARIAS, 2019, p. 59; SCHÜSSLER-FIORENZA, 1989, p. 174

²²⁵ SCHOTTROFF, 1995, p. 114

²²⁶ SCHOTTROFF, 1995, p. 132 (grifos da autora)

causa do paralelo joanino, porém ela não é identificada em nenhum momento da narrativa lucana, apenas é descrita pela sua condição de pecadora e pelas suas ações ou então por causa do texto de Lucas 8,1-3 em que há a nomeação de algumas mulheres seguidoras de Jesus sendo Maria Madalena a primeira delas.²²⁷

A primeira identificação entre a mulher da narrativa de Lucas 7,36-50 e Maria Madalena foi feita por Gregório Magno (540-604) em uma homilia, mas sem motivos que justificassem tal afirmação. A ligação entre as duas mulheres foi útil para caracterizar as mulheres que seguiam Jesus e demonstrar que elas se encaixavam nos arquétipos 'virgem, mãe/esposa e pecadora' e, também nomeou a mulher fazendo com que Maria Madalena fosse considerada exemplo para pecadores e pecadoras, inclusive sendo considerada padroeira das prostitutas e pessoas pecadoras no cristianismo após os primeiros séculos.²²⁸

As pessoas pensam que essa mulher era Maria Madalena, mas isto não é correto. Trata-se de outra mulher, que também amou muito Jesus porque foi acolhida por ele apesar de sua reputação de pecadora. Não vejo nada demais no fato de Maria Madalena ser confundida com uma prostituta – como muitos acreditam que era aquela mulher perdoada –, pois, se assim fosse estaria mostrando que Jesus realmente não fazia diferença entre as pessoas e não tinha preconceitos em acolher em seu movimento mulheres prostitutas.²²⁹

A ação da mulher é arriscada e muito difícil para ela porque, além de demonstrar sentimentos pessoais, rompe com as normas rígidas dos costumes da época: entra na casa de um Fariseu, beija e toca os pés do hóspede e, o faz de uma maneira íntima e erótica, soltando seus cabelos e se colocando em um espaço socialmente importante deixando-se exposta para a humilhação e desprezo por parte dos homens.²³⁰ Por conseguinte, a atitude da mulher de chorar, molhar os pés de Jesus com suas lágrimas, beijar os pés, enxugar com seus cabelos e ungir com um perfume dentro do espaço em que se encontrava e sabendo da possibilidade de julgamento que poderia vir a ter, anunciam a humildade, amor e gratidão para com Jesus.²³¹ Além desses sentimentos, Mesters e Orofino evidenciam a grande fé em

²²⁷ PERONDI; FARIAS, 2019, p. 56

²²⁸ CONTI, 2003, p. 63

²²⁹ TAMEZ, 2004, p. 74

²³⁰ MESTERS; OROFINO, 2019, p. 62

²³¹ PALLARES, 1992, p.110; VILAS BOAS, 2017, p. 50

Jesus que ela tinha, pois foi tamanha fé, confiança e coragem que davam a ela a certeza da acolhida, impulsionando e motivando as ações.²³²

Além disso, todas as ações da mulher são ainda mais impactantes quando se percebe que ela o faz sabendo de sua fama e condição de pecadora. Ao assumir o julgamento e o desprezo dos homens e continuar agindo, ela demonstra não ter vergonha de quem ela era e do que diziam dela. E a falta de vergonha, naquele contexto social, era uma das piores coisas a se dizer para uma mulher.²³³

A ação de Jesus em relação ao acontecimento é paradigmática: ele conta uma parábola exemplificando e justificando sua ação, ao mesmo tempo em que corrige o fariseu e legitima a ação da mulher. Diante de todo o julgamento “Jesus se deixa amar aos olhos de todos por uma mulher a quem falta respeitabilidade”²³⁴, e não apenas aceita o amor como o identifica pelo termo grego *ágape*, deixando de lado aquilo que era considerado decente ou correto pelos fariseus e agindo de forma inédita ao comparar quase que ofensivamente um homem honrável à uma mulher sem-vergonha, e ainda apontar quem ganha mais no final.²³⁵ Ainda, a ação de Jesus de olhar para a mulher perdoada em sua completude, demonstra que não há distinção entre amor de pecadora e amor de Deus, ou de vida antes e depois, ao olhar para a mulher como uma igual, Jesus une a vida pecadora na vida de arrependimento: simultaneamente justa e pecadora.

Ela ama esbanjadoramente, sofre desesperadamente, é culpada diante de Deus e é sua criança amada. E é justamente isto que Jesus transmite a seu meio ambiente, e por fim também diretamente à própria mulher. Esta história justamente não separa nitidamente amor de Jesus e amor de prostituta, pré-vida pecadora e vida sob a graça de Deus. Essas separações aparecem quando se olha a partir da perspectiva de uma casa de correção quando se olha a partir de fora e a partir de cima para as prostitutas. Nesta história, Jesus justamente não faz estas diferenciações.²³⁶

Há de se ressaltar que tanto o fariseu no início da narrativa (v. 39) e também os outros convidados no final da narrativa (v. 49) apresentam percepções a respeito da identidade profética de Jesus. No início, o fariseu pensa que Jesus não pode ser um profeta, pois se fosse, não permitiria ser tocado pela mulher; no final, os

²³² MESTERS; OROFINO, 2019, p. 62

²³³ CONTI, 2003, p. 70

²³⁴ PALLARES, 1992, p.111. Texto original: “Jesús se deja querer a la vista de todos por una mujer que carece de respetabilidad” (Tradução própria)

²³⁵ CONTI, 2003, p. 71

²³⁶ SCHOTTROFF, 1995, p. 135

convidados questionam que ele não pode ser só um profeta, já que até pecados é capaz de perdoar. Além de demonstrar outra modificação e inversão na situação narrada, ambas situações corroboram na afirmação da figura de Jesus como Messias para as pessoas que estavam na cena e para as pessoas que têm acesso ao discurso escrito.²³⁷

Jesus não aparenta estar preocupado com os pensamentos e comentários escandalizados feitos pelo anfitrião e outros convidados a respeito da mulher e das ações dela. Inclusive, é importante ressaltar que a fala e repreensão de Jesus para com o fariseu foi apenas para ressaltar a ausência de hospitalidade que Ele recebeu enquanto peregrino na casa de um homem que tinha nome e casa em relação à hospitalidade recebida pela mulher anônima e 'da cidade'. Os ritos de hospitalidade incluíam oferecer água, lavar os pés, oferecer calçados e roupas limpas, além de banho e alimento.²³⁸

A reação de Jesus é de acolhimento, confiança e perdão, sendo semelhante a reação narrada por ele mesmo em parábolas, como a do filho perdido (Lucas 15,11-24). Jesus recebe a mulher independente de sua condição, de sua reputação, de sua honra perante o mundo e do seu passado e ressignifica a ordem de valores deixando de lado os códigos de pureza e dando lugar a prioridades humanas como acolhimento, perdão, ternura e bondade.²³⁹

O que poderíamos chamar de uma "interrupção", para ele é um trampolim ou ponto de partida para pronunciar um grande ditado ou, como aqui, para a realização de um fato maravilhoso que revela seu poder, sabedoria e amor. O que para nós teria sido uma exigência dolorosa, para ele é uma oportunidade de ouro.²⁴⁰

Para Jesus, o ato não foi um impedimento ou incômodo, mas uma possibilidade de acolher com humanidade as pessoas em situação de exclusão que não eram respeitadas pela sociedade em geral e promover para elas um momento de experimentar paz, dignidade, justiça e perdão de Deus.²⁴¹

Neste capítulo, a proposta de Jesus de vida digna e justa incluem mulheres desconhecidas, sem vínculo relacional já afirmado, que não sejam reconhecidas pelo

²³⁷ CONTI, 2003, p. 66

²³⁸ PERONDI, 2021, p. 87

²³⁹ PALLARES, 1992, p.111

²⁴⁰ HENDRIKSEN, Guillermo. *Comentario del Nuevo Testamento: exposición del Evangelio según Mateo*. Grand Rapids, Michigan: Subcomisión Literatura Cristiana, 1986. p. 451 (Tradução própria)

²⁴¹ PALLARES, 1992, p.111

nome nem por Jesus e nem pelas outras pessoas, que carregam uma má reputação sendo considerada uma pecadora da cidade, e além disso, demonstra que, mesmo na casa de uma outra pessoa, as mulheres devem ser respeitadas, incluídas e acolhidas.

A cena possibilitaria diversas formas de violência para com essa mulher, como o desprezo, falas constrangedoras e talvez, até mesmo, o uso da força. É perceptível que a mulher reconhece sua condição de pecadora e possui uma ação arriscada e que causa estranheza para as pessoas, porém também demonstra grande confiança e segurança. A casa onde acontece a cena, casa de um fariseu, poderia ser considerado um local perigoso para ela e suas ações, mas o espaço é ressignificado através de Jesus e de seus ensinamentos.

No período pandêmico, muitas mulheres não puderam estar nos espaços domésticos com segurança e acolhimento, não puderam expressar seus sentimentos sem o medo da violência ou da morte, muitas mulheres não tiveram o respeito que Jesus deu àquela mulher anônima, apenas os comentários maldosos e insinuantes dos outros convidados. Nas casas da atualidade, o medo da violência é mais forte que a coragem e a ousadia da mulher perdoada.

A casa desta perícopa é um exemplo de transformação a partir da boa nova do Evangelho e dos ensinamentos de Jesus, ela torna-se um espaço de acolhimento, respeito, inclusão e confiança. A proposta de Jesus sobre o espaço doméstico é a inclusão das pessoas, o perdão, o acolhimento e a possibilidade de expressar alegrias e angústias. Além disso, a cena rompe com o sentido restrito familiar do espaço doméstico, o abrindo para que as pessoas possam se expressar, procurar abrigo, chorar, rir, amar, ensinar e comungar, sem ter de fugir ou se esconder.

5 LUCAS 10,38-42: MARTA E MARIA

Este capítulo abordará uma outra narrativa que possui uma interação de Jesus com duas mulheres dentro da casa, além da proposta de tradução própria, a organização narrativa, há também a localização social do texto conforme o capítulo anterior. A análise de personagens também será de suma importância para a conclusão da análise visto que as personagens de nossa narrativa possuem traços representativos muito fortes.

A passagem bíblica de Lucas 10,38-42 narra a história da visita de Jesus na casa das irmãs Marta e Maria. Jesus estava de passagem pelo local e vai até a casa das irmãs, uma envolvida com *diakonia* e outra sentada aos pés de Jesus ouvindo e absorvendo tudo aquilo que era possível.

A cena também acontece dentro de uma casa, mas nesta casa não há a ligação direta com um homem, é Marta que recebe Jesus em sua casa, ainda, ambas as mulheres são nominadas, conhecidas de Jesus e reconhecidas socialmente. Novamente, a ação e reação de Jesus com as mulheres é de escuta, comunhão e ensinamento. Jesus as reconhece como iguais e, ainda que em outra condição social e contextual, quer e luta para que ambas as mulheres também sejam libertadas das amarras tradicionais para que gozem de uma existência plena.

Texto grego:

38. Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσῆλθεν εἰς κώμην τινὰ γυνὴ δὲ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν.
 39. καὶ τῆδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ, [ἡ] καὶ παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ.
 40. ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν· ἐπιστᾶσα δὲ εἶπεν· κύριε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφὴ μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἶπε οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται.
 41. ἀποκριθεὶς δὲ εἶπεν αὐτῇ ὁ κύριος· Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά,
 42. ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεῖα Μαριάμ γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο ἣτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.²⁴²

Tradução:

²⁴² Versão do texto Grego NA28. Disponível em: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/bibel/text/lesen/stelle/52/70001/79999/ch/4189f66f8cc519ef2f47b7ab7c6a046d/>. Acesso em junho de 2022

38. E indo eles, ele entrou em uma vila e certa mulher com nome de Marta recebeu ele.
 39. E esta tinha uma irmã chamada Maria, que também assentada aos pés do Senhor ouvia a palavra dele
 40. E Marta estava sobrecarregada com diaconia. E aproximando-se falou: Senhor, não importa a ti que minha irmã sozinha me deixou a servir? Diga então a ela que me ajude.
 41. E respondendo disse a ela o Senhor: Marta, Marta! Te preocupas e te angustias com muito.
 42. Mas uma só é necessária: E Maria a boa parte escolheu, a qual não será tirada dela.²⁴³

As duas irmãs normalmente podem ser consideradas como representações de duas formas existentes e reais de liderança dentro da Igreja: a diaconia e o discipulado, ou então como dois modelos de igreja: uma que está muito ocupada com muitas ações, mas que não ouve a palavra de Deus e outra igreja mais livre que se dedica a ouvir a Palavra de Deus. De acordo com Richard, na perspectiva de que as irmãs simbolizam dois modelos de Igreja e observando o contexto lucano, Marta simbolizaria a igreja judaico-cristã que muito se preocupa em seguir a Lei e os rituais ou normas, enquanto Maria seria, na metáfora, a Igreja helenista que ouvia a Palavra de Deus, retomando a conservadora antagonização entre Igreja e Sinagoga.²⁴⁴ Outra possível representação das irmãs é a caracterização de Marta como detentora do poder normativo vinculado à Lei religiosa e estatal que tem como base as questões patriarcais, hierárquicas e tradicional, e Maria como a representação da boa nova inovadora e libertadora anunciada na mensagem de Jesus.²⁴⁵

Por isso, é importante analisar o contexto em que o texto está inserido, a forma como é apresentado e quem são essas mulheres para que seja possível tentar compreender um pouco do que isso significava para as mulheres naquele tempo e atualmente e de como é paradigmática as ações de ensinar e reconhecer o discipulado de mulheres para a Igreja em um momento em que tais ações eram impensáveis.

²⁴³ Tradução própria

²⁴⁴ RICHARD, 2003, p. 17

²⁴⁵ HELDER, Gerardo García. Un relato evangélico constructor de comunidades alternativas. Una interpretación de Lucas 10,38-42. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 83, p. 86-99, 2021, p. 98

5.1 ORGANIZAÇÃO NARRATIVA

Ressalta-se que o texto faz parte, de acordo com a grande maioria das pessoas pesquisadoras, do mesmo bloco temático conhecido como a Viagem de Jesus a Jerusalém (Lc 9,51-19,44) onde Jesus realiza curas, ensinamentos e demonstrações de poder que vão levando a pessoa leitora a descobrir historicamente a messianidade de Jesus que será concretizada nos eventos da páscoa.²⁴⁶

A passagem está inserida após o envio dos setenta discípulos (Lc 10,1-20) e a parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37) e antes da passagem em que Jesus ensina a orar a oração do Pai nosso (Lc 11,1-4) e encoraja para que as pessoas orem com frequência (Lc 11,9-13). O contexto maior anterior ao da passagem trabalha temas como acolhimento, ou não, em relação a Jesus e das pessoas que o seguiam, já o contexto maior posterior aborda o ensino de Jesus, especialmente, nas questões de oração e introspecção.²⁴⁷

O envio dos setenta aborda a possibilidade de haver pessoas ou casas em que o movimento de Jesus e os discípulos não seriam acolhidos e a parábola do Bom Samaritano demonstra um acolhimento muito grande por parte de um samaritano em comparação com o sacerdote e o levita que desviam do auxílio ao próximo, e retoma o grande mandamento de Jesus: “Ame o Senhor, seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma, com todas as forças e todo o seu entendimento e ame o seu próximo como você ama a si mesmo”.²⁴⁸ Ainda, exemplifica que o próximo ou a próxima podem ser as pessoas em situação de opressão ou vulnerabilidade convergindo com a passagem de Mateus 25,40, onde lê-se, “sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes”²⁴⁹, logo, é possível identificar a temática do acolher ou não Jesus e o seu movimento. Tais passagem ressaltam Marta como exemplo de acolhimento para com Jesus e o seu movimento em um bloco de narrativas que estão demonstrando a rejeição que foi experimentada pelo grupo. Marta, dessa forma “se comporta da mesma forma que o samaritano que acolheu o

²⁴⁶ CROATTO, J. Severino. Jesús muere como profeta en Jerusalén: La construcción lucana del Jesús profeta. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito: Equador, n. 44, p. 144-158, 2003, p. 146; GALLAZZI, 2003, p. 104; RICHARD, 2003, p. 16-26; SAOUT, 2007, p. 5; MARGUERAT, 2008, p. 87; MESTERS; OROFINO, 2019, p. 10

²⁴⁷ RICHTER REIMER, Ivoni. Marta, diácona e domadora de dragão: Narrativas míticas e diferentes formas de enfrentar o mal. *Caminhos*, Goiânia, v. 8, n. 1, p. 65-90, 2010, p. 74-75

²⁴⁸ BÍBLIA 2017. Lucas 10,27

²⁴⁹ BÍBLIA, 2017. Mateus 25,40

homem caído à beira do caminho; ela se tornou próxima de Jesus que chegou cansado da viagem e necessitava de cuidados e atenção”²⁵⁰

A oração do Pai Nosso e o encorajamento pela oração, perícopes posteriores, fazem parte do bloco temático do ensino, escuta atenta e da oração e retomam ‘à boa parte’ escolhida por Maria na narrativa das irmãs, ressaltando a transformação de Maria em exemplo de aprendizagem, ouvinte e espiritualidade para o movimento de Jesus.

Ferreira apresenta uma análise estrutural da narrativa das irmãs Marta e Maria e que pode ser visualizada em dois conjuntos. O primeiro esquema é uma sequência da macro estrutura inicial do grande bloco temático da Viagem para Jerusalém, onde o foco está na autoridade de Jesus reconhecida através do retorno dos setenta e do poder experimentado por eles a partir de Jesus, sendo organizado através de opostos e de uma continuidade narrativa, que pode ser apresentado da seguinte maneira.²⁵¹

Quadro 2: Continuidade Narrativa.

A – Jesus não é acolhido pelos samaritanos	Lc 9,51-56
B – Seguir a Jesus para anunciar o Reino de Deus	Lc 9,57-10,11
C – Maldição	Lc 10,12-16
Jesus confia aos discípulos o poder sobre o inimigo	Lc 10,17-20
C’ – Benção	Lc 10,21-24
B’ – Amar o próximo para herdar a vida eterna	Lc 10,25-37
A’ – Jesus é hóspede de Marta	Lc 10,38-42

Fonte: FERREIRA, 2012, p. 75-76

A segunda possibilidade de esquematização a partir do autor é encontrada a partir da microestrutura e que tem como foco a manifestação da Lei através do duplo mandamento do amor e que converge com a esquematização simétrica identificada por Marguerat.²⁵² A pergunta do intérprete/doutor da Lei sobre como herdar a vida eterna é respondida com o mandamento do amor e depois é exemplificado na parábola do bom samaritano. Dessa forma é demonstrado que o amor ao próximo e

²⁵⁰ PERONDI, 2021, p. 90

²⁵¹ FERREIRA, Fábio Rodrigues. *Do exterior para o interior: O tema da hospitalidade à luz do relato lucano Lc 10, 38-42*. 2012. Dissertação de Mestrado Integrado em Teologia. Universidade Católica Portuguesa, Lisboa: PT, 2012, p. 75-76

²⁵² MARGUERAT, 2008, p. 93

a próxima requer ações práticas, ou seja, a diaconia. Já o amor a Deus é visível na narrativa das irmãs através da escuta da Palavra além da ação prática. O esquema é apresentado da seguinte forma:

- a) pergunta do doutor da lei, que é convidado a escutar e a colocar em prática a Tora (Lc 10, 25-28);
- b) escuta da Tora e da compaixão do samaritano por um homem anónimo (verdadeiramente um homem qualquer), que é o seu próximo (Lc 10, 29-37);
- c) hospitalidade de Marta e Maria, que configuram uma cena dramática da escuta e do serviço (Lc 10, 38-42).²⁵³

Seria possível vincular as passagens de Lc 11,1-4 e 11,9-13 também como exemplos visíveis do amor a Deus citado no ponto 'a' do esquema acima citado, visto que além do ouvir, a prática da oração coloca em evidência aquilo que foi ouvido e sobre quem foi ouvido, fortalecendo a fé e favorecendo também o diálogo com as temáticas representando esse amor a Deus e amor de Deus manifestado em palavras, ações e orações. Saout identifica uma estrutura semelhante à proposta acima, onde o autor percebe a ligação entre a narrativa das irmãs em diálogo com a anterior (bom samaritano) e a posterior (Pai Nosso), gerando assim uma cadeia de aspectos necessários e fundamentais para a vivência cristã, que é o serviço ao próximo ou próxima, o ouvir atento à Palavra de Deus e a oração.²⁵⁴

Neste contexto narrativo, sob a temática do acolhimento, ensino, oração e mandamentos de Jesus, está presente "a narrativa de Marta e Maria que apresentam as várias faces do duplo mandamento do amor: na diaconia que atua por misericórdia sem descuidar da escuta e do auscultar a palavra quando ela se faz presente!".²⁵⁵

A forma como o texto é descrito é muito importante para a compreensão também da cena e da importância que ela tem na história das mulheres no movimento de Jesus. O lugar em que a cena acontece aparenta ser apropriado para a presença de Jesus que, em diversos momentos, optou por estar entre as pessoas que estavam em situação de vulnerabilidade e que ouviam e criam na Palavra de Deus.

²⁵³ FERREIRA, 2012, p. 76-77

²⁵⁴ SAOUT, 2007, p. 55

²⁵⁵ RICHTER REIMER, 2010, p. 74

5.2 LOCALIZAÇÃO SOCIAL DO TEXTO

O sistema dicotômico de opções para as mulheres que foi citado anteriormente para definir a mulher perdoada, foi moldado pela autora para conseguir abranger também a narrativas das irmãs. Dentro dos monastérios, teólogos transformaram Marta e Maria em vida ativa e vida contemplativa e, como em todos os sistemas duais, escolheram um para ser superior, neste caso específico, a vida contemplativa que era o tipo de vida que haviam escolhido. Desta forma e a partir disso, não somente as questões da vida contemplativa, mas tudo que era teórico, intelectual, divino e espiritual foi considerado superior e vinculado a figura do homem.²⁵⁶ Tal sistema é verificado na narrativa conforme:

Marta corresponderia mais aos principiantes na fé cristã enquanto que Maria representaria os mais avançados na fé cristã. [...] Para eles, Marta tinha um “pequeno carisma” e Maria tinha um “grande carisma”; Maria era “perfeita” e Marta era “apenas justa”; Maria representava o modelo da existência e da vida místicas e Marta, a vida profana.²⁵⁷

Por causa dessa concepção, por muitos anos, o trabalho prático e manual foi menosprezado e rejeitado do movimento cristão. Além disso, houve também uma intensa busca pela necessidade de conciliar ambas as formas de vida devido ao dilema que o sistema dicotômico causou e provocou entre a justificação por obras e a justificação por fé, sendo este inclusive, uma das maiores temáticas presentes no Movimento da Reforma no século XVI que causou a separação entre as Igreja Apostólica Romana e as Igrejas Protestantes.²⁵⁸

Helder concorda sobre a afirmativa de que a narrativa das irmãs foi uma das principais motivações para essa distinção dicotômica, mas que, além de haver apenas uma oposição entre ambas as formas de exercer a fé, há uma relação desigual, hierárquica e de poder entre o instituído – que é socialmente correto – e o instituinte – que se dedica a buscar e ocupar novos espaços e possibilidades, ou seja, socialmente incorreto.²⁵⁹

A respeito do ambiente em que a narrativa acontece, algo importante de apontar é o fato de que Jesus entrou na casa de Marta, o texto não menciona Lázaro,

²⁵⁶ MENA LÓPEZ, 2012, p. 35

²⁵⁷ RICHTER REIMER, 2010, p. 76

²⁵⁸ FERREIRA, 2012, p. 93

²⁵⁹ HELDER, 2021, p. 92-93

e que foi recebido por ela, quando o costume de recepcionar e acolher as pessoas visitantes era do homem da casa, mas nesta narrativa excepcionalmente “Marta acolhe Jesus *na casa dela*, como atesta a maioria dos manuscritos gregos”²⁶⁰, ou seja, além de realizar uma função socialmente masculina, Marta é apresentada de maneira independente, nomeada, sem vínculo com homens²⁶¹ e, ainda é apresentada como a proprietária e chefe daquele núcleo, o que era incomum naquele contexto em que era o filho homem que herdaria as propriedades da família. Além disso, mesmo no Evangelho de João em que Lázaro é citado como irmão de ambas, a casa continua sendo descrita como posse de uma das irmãs, no caso de João, casa da Maria (Jo 11,45).²⁶² Ao observar esses detalhes, pode-se supor que a casa dessas irmãs cristãs, já visitada outrora por Jesus, não seguia os costumes patriarcais da sociedade judaica e greco-romana, além de demonstrar o reconhecimento e respeito que elas tinham enquanto seguidoras de Jesus.²⁶³

A interação entre Jesus e as irmãs, a ação de Maria de dedicar-se a ouvir e a indignação de Marta demonstram que havia uma relação próxima entre elas e Jesus. Essa possível relação pode ser compreendida como apenas uma amizade tradicional, mas também pode ser percebida e identificada como uma vivência real da nova família de Jesus que é formada pela relação entre as pessoas que ouvem e executam a Palavra de Deus (Lc 8,19-21).²⁶⁴ Desta forma, a relação respeitosa e livre de dominação e hierarquias, seja familiar ou amigável, é pilar fundamental nos ensinamentos e propostas experimentados por Jesus e o seu movimento.

O movimento de Jesus não é um movimento que busca somente mudar a ordem das coisas, que se preocupa e angustia com a difícil situação econômica e política. Não passam o tempo todo trabalhando, ensinando e fazendo curas e milagres; também usam o tempo para desenvolver relações de afeto e ternura.²⁶⁵

A promessa do Reino de Deus incluía a “proclamação e práxis de uma ordem de valores radicalmente diferente e de uma mudança radical das condições sociais”²⁶⁶

²⁶⁰ RICHTER REIMER, 2010, p. 68 (grifos da autora)

²⁶¹ SEIM, Turid Karlsen. Feminist Criticism. In. GREEN, Joel B. (org.) *Methods for Luke*. New York: Cambridge University Press, p. 42-73, 2010, p. 65

²⁶² PERONDI, 2021, p. 89

²⁶³ TAMEZ, 2004, p. 29

²⁶⁴ PERONDI, 2021, p. 88

²⁶⁵ TAMEZ, 2004, p. 31

²⁶⁶ STEGEMANN, 2012. p. 442

além de uma esperança de um espaço-tempo em que as relações seriam justas, amorosas e fartas. Neste aspecto, poder-se-ia compreender a própria parada em meio a viagem como um momento para fortalecimento dos vínculos relacionais de amizade e da prática do amor. Sobre essa característica tão marcante no movimento de Jesus, Bultmann afirma que:

A exigência do amor não necessita de disposições formuladas; o exemplo do samaritano misericordioso mostra que a pessoa pode e deve saber o que tem de fazer ao ver o próximo precisando de sua ajuda. No "como a ti mesmo" do mandamento do amor está predeterminado tanto o caráter ilimitado da prática do amor, quanto a sua direção.²⁶⁷

Ainda, é identificável que a organização do movimento baseada em relações de amor não é apenas uma proposta ou promessa, mas um objetivo que pode e deve ser praticado através de pequenas ações, gestos e falas para que seja concretizado aqui e agora.

A renúncia a toda concretização do mandamento do amor por meio de prescrições individuais mostra que a pregação de Jesus sobre a vontade de Deus não constitui uma ética da configuração do mundo. Ela deve ser denominada antes de *ética escatológica*, na medida em que não visa um futuro intramundano, que deve ser moldado segundo planos e projetos para uma ordem da vida humana, mas apenas remete o ser humano ao agora do encontro com o próximo.²⁶⁸

Lutero afirma que relações saudáveis e amorosas é necessidade e esperança do povo de Deus, e que 'o pão nosso de cada dia' não é apenas a mistura de farinha e fermento, mas em consonância com a passagem de Mateus 4,4, é "comida, bebida, vestes, calçado, casa, campos, gado, dinheiro, filhos e filhas piedosas, empregados e empregadas boas, bom governo, bom tempo, saúde, paz, honra, amigos leais, vizinhos fiéis"²⁶⁹.

Os escritos de Lucas não oferecem uma localização exata da casa de Marta, apenas é citado que Jesus estava indo a algum lugar e entrou em uma vila. A última localização de Jesus está citada em Lc 9,51 onde Jesus manifesta o desejo de ir para Jerusalém, cidade que mata os profetas e onde Jesus será morto (Lc 13,34; 19,37; 23,33). Durante essa longa viagem, além de ressaltar o caminho como importante

²⁶⁷ BULTMANN, 2008, p. 57

²⁶⁸ BULTMANN, 2008, p. 57 (grifos do autor)

²⁶⁹ LIVRO DE CONCÓRDIA. As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. Tradução e notas de Arnaldo Schüler. 5ª ed. São Leopoldo; Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997. p. 374

espaço para a concretização do movimento de Jesus, as narrativas vão ressignificando a figura de Jesus através da descoberta, demonstração e reconhecimento da messianidade de Jesus, de modo que, ao chegar no destino final, é recebido com alegria e louvores de uma multidão que o aclama como Rei que vem em nome do Senhor (Lc 19,38).²⁷⁰

De acordo com os escritos de João 11 e 12, Lázaro, Marta e Maria moravam em um vilarejo chamado Betânia que ficava cerca de três quilômetros de Jerusalém, tornando, portanto, tal local um possível cenário para a narrativa. Ressalta-se, porém, que Lucas não cita o nome da vila, mas a relação e semelhanças entre João e Lucas tornam possível uma consideração a respeito deste lugar, portanto, será brevemente analisado. De acordo com Teixeira e Gass:

Para uns, a forma grega de Betânia deriva do hebraico *Bethany* (*Beth + any*), significando 'casa do oprimido', 'casa do pobre'. Segundo o dicionário hebraico, *Any* significa oprimido, humilhado, miserável, humilde, pobre. Para outros, Betânia deriva de *Beth Ananyah*, isto é, 'casa de Ananias'. E Ananias significa 'Javé compadeceu-se', 'Javé teve misericórdia'. Betânia, portanto, é a 'casa de compaixão, da misericórdia de Deus'²⁷¹

As pessoas que residiam em Betânia viviam em um governo dominado pelo Império Romano que contava com o apoio dos saduceus e em um contexto religioso marcado pela opressão e exploração por meio dos fariseus e escribas. A presença constante de Jesus neste vilarejo, localizado na periferia de Jerusalém que era o grande centro religioso do judaísmo, demonstra que o ministério de Jesus é uma esperança futura e alegria presente para aquelas pessoas, pois a presença de Jesus rompe com as discriminações e preconceitos da época, rompe com as barreiras de acesso público e social para aquelas pessoas e proclama a elas uma vida digna, justa e em comunhão.²⁷²

5.3 PERSONAGENS

No versículo 38, a narrativa começa com uma afirmativa plural 'e indo eles', mas que logo em seguida é substituído por um pronome singular 'ele entrou'. Tal modificação demonstra que Jesus não viajava sozinho, mas com mais pessoas que

²⁷⁰ FERREIRA, 2012, p. 96-97

²⁷¹ TEIXEIRA; GASS, 2019, p. 7

²⁷² TEIXEIRA; GASS, 2019, p. 8

foram excluídas assim que a visita à vila e à casa começam a acontecer. Ainda, não é apresentado para a pessoa leitora o paradeiro das outras pessoas, se entram com Jesus e atuam como testemunha dos acontecimentos ou se apenas permanecem em outro lugar esperando por Jesus. Sendo assim, os personagens apresentados diretamente na narrativa são as irmãs Marta e Maria e Jesus, mas especialmente as irmãs são descritas de maneira que além de personagens possam representar as diferenças sociais e eclesiais da época. Ainda assim, as personagens recebem grande ênfase ao serem nomeadas, terem falas e ações expressivas em um contexto e espaço que era desfavorável para ter esse tipo de contato com um homem que não era do núcleo familiar.²⁷³

A ação de Jesus resume-se a chegar na casa e, ainda que não seja citado diretamente, falar com as mulheres sobre as coisas do movimento e pronunciar uma fala de acolhimento e defesa a respeito das ações de Maria ao ser questionado por Marta. Ainda, sua fala e ação demonstram interesses reais e práticos da boa nova de Deus que incluem a possibilidade de modificar as estruturas sociais, políticas e religiosas da época.²⁷⁴

Alguns dos aspectos importantes do Reino de Jesus, como aprendizado, ensino, libertação e amizade, são vivenciados nesta narrativa. A ação de Jesus com Maria e a afirmação da 'boa parte' vinculada ao conhecimento adquirido por ela demonstram de forma explícita que Jesus ensinava as mulheres e prezava por isso.²⁷⁵ Richter Reimer aponta para a importância de analisar esta cena de estar aos pés escutando não apenas como um simples ouvir, mas dedicar-se a compreender e aprender, para que assim como outros discípulos e discípulas na fé, possam ter ações coerentes e ensinar às pessoas o que aprenderam e continuar aprendendo com as pessoas em um ciclo espiral de aprendizagem de crescimento e construção de saberes, vivência comunitária, desenvolvimento de fé, mas também, no planejamento estratégico das ações diaconais e da *práxis* da fé.²⁷⁶ Além disso, o ouvir praticado por Maria e solicitado por Jesus inclui, necessariamente, o ensino, o anúncio e a troca de saberes, pois, no discipulado, a pessoa que se deixa contagiar pela palavra é convidada e enviada a compartilhá-la a boa nova de Deus com as outras pessoas.²⁷⁷

²⁷³ HELDER, 2021, p. 89

²⁷⁴ TEIXEIRA; GASS, 2019, p. 16

²⁷⁵ RAMOS, 2003, p. 83

²⁷⁶ RICHTER REIMER, 2010, p. 73

²⁷⁷ FERREIRA, 2012, p. 77

A forma como a narrativa descreve Maria – assentada aos pés e ouvindo Jesus – é libertadora porque questiona fortemente as teorias restritivas de atuação, propriedade e liberdade de ir e vir de mulheres naquele tempo e contexto.

Maria sentada aos pés de Jesus, bebendo de sua palavra, como discípula atenta; Marta preocupada com o serviço para receber bem a Jesus. [...] Uma pergunta incômoda: O que Marta teria feito se, no lugar de sua irmã, fosse um irmão que estava ouvindo Jesus? Provavelmente nada. Era e é tão normal que o homem fique conversando na sala, enquanto a mulher trabalha na cozinha. Marta censura Jesus que deixa Maria assumir o papel próprio de um homem. Em poucas linhas polêmicas, Lucas reafirma o direito da mulher como discípula.²⁷⁸

A resposta de Jesus poderia ter acontecido de duas formas: retomar que, por mais que há muito o que fazer, é necessário parar e ouvir a boa nova do Evangelho, compartilhar a fé, conviver em comunidade; por outro lado, ele poderia ter sugerido que ambos, Jesus e Maria, auxiliassem Marta a fim de acabar com as pendências para que as duas irmãs e Jesus pudessem ouvir, ensinar e compartilhar a fé.

O tom carinhoso de Jesus ao pronunciar “Marta, Marta”, seguido por um conselho para que ela aproveite aquele momento ímpar para as irmãs, pode sugerir que o conselho não seja sobre fazer ou não o serviço, visto que Jesus não fala nem sobre o serviço, nem pelo fato de que ela quer que Maria pare de ouvir e nem pela interrupção enquanto Jesus ensinava, focando apenas na grande angústia e preocupação que ela sentia.²⁷⁹ A fala de Jesus incentiva que ela faça aquilo que a liberte e a realize enquanto mulher discípula e amiga, que ela se apodere de cada espaço possível de aprendizado, comunhão e libertação que normalmente eram tomados das mulheres e faça uso deste tempo, de forma que não se prenda aos estereótipos da época para mulheres e, também, para a maneira apropriada de agir em determinadas situações.²⁸⁰

Muitas vezes se interpreta essa história como se tivesse ocorrido para que, ao escutá-la, pudéssemos estabelecer uma divisão entre a oração ou estar com Jesus e a prática cotidiana. Mas não é assim. Nessa história, o

²⁷⁸ GALLAZZI, 2003, p. 111. Texto original: “Maria sentada a los pies de Jesús, bebiendo su palabra, como discípula atenta; Martha preocupada con el servicio para recibir bien a Jesús. [...] Una pregunta incómoda: ¿qué habría hecho Martha si, en el lugar de la hermana, hubiera sido un hermano que se quedaba oyendo a Jesús? Probablemente nada. Era y es tan normal que el hombre se quede conversando en la sala, mientras que la mujer trabaja en la cocina. Martha censura a Jesús que deja a Maria asumir el papel propio de un hombre. En pocas, líneas polémicas, Lucas reafirma el derecho de la mujer como discípula.” (Tradução própria)

²⁷⁹ SAOUT, 2007, p. 55

²⁸⁰ TAMEZ, 2004, p. 31; RICHTER REIMER, 2010, p. 71-72

ensinamento mais profundo é que Jesus dá às mulheres um espaço no ministério igual ao dos homens.²⁸¹

Em um período patriarcal grego e judaico que não admitiam e nem reconheciam que uma mulher poderia ser discípula, “Jesus faz algo diferente dos outros mestres ao acolher Maria a seus pés, como discípula”²⁸², mas não somente Maria, Marta também. Ao se posicionar diante da reclamação feita por Marta, Jesus acolhe, ensina e legitima a abertura de uma fronteira que privava e proibia as mulheres de alcançar uma outra forma de servir ao movimento de Jesus, demonstrando a importância de ambos para que o indispensável trabalho diaconal exercido por Marta não fosse considerado inferior ou desvalorizado.²⁸³

Ainda, há uma possibilidade de análise proposta por Richter Reimer sobre a existência de um termo que oferece uma nova forma de compreensão.

Quando a narrativa introduz Maria, oferece um detalhe importante, mas tradicionalmente ignorado: diz que também ela se assentava aos pés de Jesus! Isto muda a cena toda, porque indica que Marta já estava fazendo isso antes de Maria, e, portanto, ela já figura como discípula que ouvia a palavra de Jesus!²⁸⁴

A análise narrativa proposta por Richter Reimer propõe que o texto seja analisado de uma outra maneira que não seja tradicional, ao observar a especificidade dos termos utilizados e ao identificar ao que eles estão sendo referidos. Desta forma:

Os termos usados para descrever a cena são apenas hospedar, assentar-se aos pés e ouvir (10,38-39). Os demais termos são usados para descrever o que se passa na mente ou no coração de Marta, enquanto está assentada, ouvindo Jesus (10,40): *periespato* “ficar agitada”, “ser jogada para lá e para cá”, “estar dispersa”. Ela ouvia, mas estava mentalmente ocupada com outra coisa, ou seja, com *pollén diaconian* “muita diaconia”!²⁸⁵

A partir dessa possibilidade de tradução e interpretação, a cena acontece enquanto ambas as irmãs estavam assentadas aos pés de Jesus, porém Marta não conseguia se concentrar ou dedicar-se como gostaria às palavras de Jesus e seus ensinamentos e por isso, interrompe Jesus, pois está sobrecarregada psicologicamente e gostaria que a irmã auxiliasse mais com a diaconia que necessita

²⁸¹ TAMEZ, 2004, p. 32

²⁸² TEIXEIRA; GASS, 2019, p. 8

²⁸³ HELDER, 2021, p. 94

²⁸⁴ RICHTER REIMER, 2010, p. 68

²⁸⁵ RICHTER REIMER, 2010, p. 69

ser feita. Quando Marta percebe que está tão sobrecarregada e preocupada com o trabalho diaconal “que ela própria não consegue mais sossegar, não mais consegue fazer a pausa necessária para reposição de energias e vivência de espiritualidade”²⁸⁶ intercede para Jesus reclamando com ele sobre seu sentimento de solidão e abandono em relação a irmã.

A análise proposta por Helder é de que, ao descrever a recepção feita apenas por Marta e a inserção tardia de Maria, poderia supor a possibilidade de que Maria chegou com Jesus na casa da irmã. Se assim fosse, poderíamos pensar que Maria foi uma pessoa que Jesus curou de demônios e que, a partir disso dedicou sua vida a ajudar Jesus e seus discípulos com seus bens, conforme a narrativa de Lucas 8,1-3. Tal suposição é corroborada com a citação de uma Maria curada e que seguia a Jesus auxiliando com bens e se a casa era de Marta, possivelmente as irmãs tinham condições financeiras, ainda explicaria porque as pessoas que seguiam Jesus não entraram na vila visto que a visita narrada seria de nível familiar e justificaria a revolta de Marta porque, Maria ao entrar, não realiza as tarefas e serviços que era esperado dela e que possivelmente realizara naturalmente antes em companhia da irmã, demonstrando que ao seguir Jesus as noções sobre relações e comportamentos são modificadas e que sua nova postura por ser compreendida e interpretada como um ato de resistência ativa que incomoda àquelas pessoas e instituições que buscam determinar como uma mulher deve ser.²⁸⁷

Marta é apresentada ocupada com muita diakonia, mas traduções bíblicas populares como a Nova Almeida Atualizada²⁸⁸, traduzem o termo ‘diakonia’ por ‘serviço’, a tradução Nova Tradução da Linguagem de Hoje²⁸⁹ traduz o termo por ‘trabalho da casa’, definindo a atuação de Marta ao serviço doméstico, tarefa que era tipicamente vinculada às mulheres, mas que dificilmente é lembrado como um ministério. O termo ‘serviço’ é uma das traduções possíveis para o substantivo grego “*diakonia*”. Contudo, há de se observar que esse substantivo, em diversas narrativas pastorais e públicas com protagonistas masculinos é traduzido como ministério, mas é comum que em narrativas com protagonismo feminino, o substantivo sofra uma alteração na magnitude do seu significado sendo diminuído ao serviço doméstico, veja

²⁸⁶ RICHTER REIMER, 2010, p. 71

²⁸⁷ HELDER, 2021, p. 90

²⁸⁸ BÍBLIA, 2017

²⁸⁹ BÍBLIA Sagrada: Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012

por exemplo a interpretação de Lc 4,38-39 ou a interpretação do termo quando em diálogo com os outros Evangelhos, porque então, neste caso, pode ser perceptível que “o conceito *diaconein* é acrescido de Lc 8,3 ou com Mc 1,31. Em todo caso, com a ajuda da formulação de Mc 15,41, diferencia-se entre serviço de mulheres e cargo de homens (isto é, mulheres fazem um serviço e homens têm um cargo)”²⁹⁰.

Sobre o trabalho diaconal analisado a partir das diferenças entre os gêneros, Richter Reimer aponta que, na história interpretativa, “as mulheres foram motivadas a realizá-los com referência a Marta, que, confinada à cozinha e aos trabalhos domésticos, serviu de base para a *vita activa*, mas sempre numa relação de menos-valia”²⁹¹ especialmente quando observado em comparação ao trabalho teórico realizado pelos homens que representa a *vida contemplativa* de Maria. Em convergência com a divisão diaconal a partir dos gêneros, Schüssler Fiorenza identifica a divisão da diaconia em dois ministérios: o ministério da mesa e o ministério da palavra, para que, respectivamente, mulheres e homens pudessem atuar realizando a sua diaconia dentro das comunidades demonstrando sempre a subordinação de um ao outro, neste caso, a mesa subordinada à palavra.²⁹²

A compreensão do termo grego *diakonia* também pode ser analisada na passagem de Lucas 8,3 em que o termo é sucedido pelo verbete *ta hyparchonta* que recebe a tradução popular de ‘financeiro’, mas que pode também ser traduzido por ‘suas forças, suas possibilidades’. Schottroff faz relação entre a passagem acima citada e a passagem de Mc 14,8 que diz que “ela fez o que pôde”. Ainda, “no contexto do cristianismo primitivo, servir significa o serviço de anúncio e também de provisão, por parte de homens e mulheres, e tinha um aspecto explicitamente anti-hierárquico”²⁹³

Aqui, a diaconia é apresentada como motivo da pressão e sobrecarga que se tornam tão pesadas a ponto de Marta não mais conseguir falar direta e abertamente com sua irmã Maria. A relação entre elas já está afetada com essa sobrecarga e as expectativas criadas em torno dela... Quando Marta se dá conta disso, “cai em si”, e resolve expor a situação para Jesus. Ela sai do seu isolamento, cansada, percebendo que já não dá mais conta sozinha... Ela pede ajuda, precisa de arrego! E busca Jesus para intermediar, expondo-lhe como se sente. Ela pensa que Maria a deixara só na diaconia, e que Jesus

²⁹⁰ SCHOTTROFF, 1995, p. 54

²⁹¹ RICHTER REIMER, 2010, p. 76

²⁹² SCHÜSSLER-FIORENZA, 1989, p. 211

²⁹³ SCHOTTROFF, 2008, p. 167

nem sequer tivesse percebido ou nem ligasse para isso: “não te importas...?”²⁹⁴

O termo *diakonia* muito provavelmente não possuía a compreensão que temos hoje de ‘serviço’ e ‘ministério’, que definem uma ação de cuidado comunitária ou daquelas pessoas em situação de vulnerabilidade. De acordo com Schottroff, o movimento de Jesus e o cristianismo primitivo conseguia compreender que havia uma divisão de trabalho sexista e escravocrata que definiam funções sociais para homens e mulheres e outras funções sociais para pessoas livres e pessoas escravizadas e, portanto, experimentaram e anunciaram formas de relações e organização social que não cumpriam com papéis hierárquicos e opressores do contexto em que estavam inseridas.²⁹⁵

O modelo de ministério que Jesus incentiva entre seus seguidores e seguidoras é especificamente a *diakonia* e o serviço para as outras pessoas em relação à soberania e glória sob as outras pessoas, por isso, ousa-se afirmar que as mulheres ao longo dos evangelhos foram as verdadeiras discípulas, ministras e testemunhas cristãs sendo mais assertivas em relação aos discípulos homens que demonstraram em diversas passagens atitudes vacilantes e incompreensão para com os ensinamentos de Jesus.²⁹⁶ É possível que as mulheres puderam compreender de melhor forma por estarem inseridas em uma sociedade patriarcal que treinou mulheres a servir outras pessoas e definiu uma hierarquia de atuações e serviços.²⁹⁷ Dessa forma, é possível compreender que Jesus, de maneira paradigmática, chama, acolhe e reconhece o ‘baixo escalão’ da sociedade para participar e atuar no Reino de Deus.

Portanto, é também uma consequência lógica que Jesus convida seus discípulos (e discípulas) a lavar os pés de outros discípulos e discípulas. Era muito comum que mulheres lavassem os pés de homens. Mas que homens livres lavassem os pés de mulheres ou de escravos e escravas era um ato de efeito revolucionário. Naquela sociedade, lavar os pés era um ato observado com o maior cuidado para manter as hierarquias existentes.²⁹⁸

²⁹⁴ RICHTER REIMER, 2010, p. 71

²⁹⁵ SCHOTTROFF, 2008, p. 204-205

²⁹⁶ SCHÜSSLER-FIORENZA, 1989, p. 16

²⁹⁷ CONTI, 2003, p. 62

²⁹⁸ SCHOTTROFF, 2008, p. 205

A reação de Jesus é libertadora, ele convida Marta para que ela não permaneça fazendo aquilo que era esperado dela, que ela supere as críticas a respeito do que era correto ou não para uma mulher, Jesus convida Marta e deixar de lado seus próprios impedimentos pessoais e juntar-se a Jesus e Maria para comungar. O convite de Jesus, em tom amigável quase que como um incentivo, convida Marta a quebrar os estereótipos de uma sociedade judaica e patriarcal e beneficiar-se da boa nova de Deus que garante vida em abundância para todas as pessoas, independentemente de sua idade, etnia, gênero, classe social. Ainda, a fala de Jesus à Marta não precisa ser interpretada como uma crítica, mas “diagnosticam o exagero e o mal que ‘as muitas coisas’ estão causando não só na vida de Marta, mas também na sua relação com Maria e talvez também na comunidade”²⁹⁹.

Ainda que há um acolhimento das emoções e angústias de Marta por Jesus, é nítido o desconforto, fragilidade e desamparo que ela está sentindo com a maneira que as coisas estão acontecendo e a ousadia que ela tem e assume ao confrontar ambos pelas suas ações, visto que ela demonstra incômodo com a irmã – que minha irmã sozinha me deixou a servir –, mas também demonstra a indignação que ela sente para com o ‘não incômodo’ de Jesus em relação às ações de Maria e que ela também externaliza – Senhor, não importa a ti?.³⁰⁰

Apesar disso, permanece o mal-estar de que o problema da função de mulher, retratada em Marta, não é solucionado através disso. Esse problema só poderia ter sido solucionado se Jesus tivesse trabalhado junto com Maria e com Marta no esforço para o abastecimento diário e na mensagem do Reino de Deus. Mas essa história fragmentária, que deve ser de origem lucana, mostra que — mesmo que tarde e de forma contraditória — chegou-se a refletir teoricamente, em comunidades cristãs, sobre a “função de mulher”³⁰¹

Saout afirma a necessidade de uma retomada histórica do contexto, pois houveram diversas e severas críticas a quem dedicava-se ao ensino ou escuta da palavra, por isso, por mais que o dilema dicotômico – ativo e contemplativo – só tenha sido desenvolvido séculos depois do tempo da narrativa, a interpretação usual do episódio foi que o conflito vivenciado pelas irmãs era, ou simbolizava, essa oposição, gerando assim diversos cismas e angústias nas comunidades cristãs.³⁰²

²⁹⁹ RICHTER REIMER, 2010, p. 72

³⁰⁰ HELDER, 2021, p. 96

³⁰¹ SCHOTTROF, 1995, p. 146

³⁰² SAOUT, 2007, p. 55

Helder, ao observar o conflito, sugere que a narrativa foi escrita para comunidades que estavam vivendo experiências de violência e tensão e que necessitavam encontrar uma maneira de manter o movimento de Jesus ativo e atuante. Para isso, torna-se necessário que seja feita uma mudança de foco na análise, deixando de dedicar a ênfase no conflito e suas divisões, mas dedicando-se a encontrar nestes núcleos comunitários novas formas alternativas para uma convivência harmoniosa, onde haja respeito com a diversidade e individualidade de cada um e cada uma a fim de que as comunidades sejam pontos de resistência da unidade – que não é sinônimo de uniformidade – e experiência da mensagem de Jesus.³⁰³

Ainda, Helder afirma que um possível motivo para haver o conflito entre as irmãs e também entre as primeiras comunidades é e foi justamente o crescente acesso das mulheres ao mundo público e religioso e a escolha por viver e servir assumindo funções que eram negadas e proibidas para elas. A ação de Maria desafia as instituições patriarcais mais conservadoras que detinham o poder na sociedade.³⁰⁴

Maria, por sua vez, é retratada sentada aos pés de Jesus ouvindo aquilo que Jesus tinha a dizer. Ela não tem nenhuma fala descrita na narrativa e, além do ouvir atentamente, não tem nenhuma outra ação, inclusive sua atuação é completamente imóvel, a personagem é descrita uma única vez e não há referência a ação ou fala sua nem mesmo enquanto Marta fala com Jesus a respeito de seu incômodo. Maria está “sentada aos pés de Jesus e toda ouvidos, Maria apresenta a típica postura do discípulo que segue de perto o ensinamento do Mestre. Esta atitude de Maria para com a palavra será reconhecida por Jesus como ‘a melhor parte’³⁰⁵.

Teixeira e Gass concordam com a afirmativa acima e acrescentam a hipótese de que outras experiências de Maria demonstram que ela era e tinha atitudes de discípula abertamente ainda que isso não fosse permitido ou reconhecido para as mulheres, tais experiências poderiam ser identificadas nas mulheres que seguiam Jesus (Lc 8,1-3) e na morte e ressurreição de Jesus (Lc 23 e 24).³⁰⁶

³⁰³ HELDER, 2021, p. 92

³⁰⁴ HELDER, 2021, p. 93

³⁰⁵ RAMOS, 2003, p. 83. Texto original: “Sentada a los pies de Jesús y toda oídos, Maria presenta la posición típica del discípulo que sigue con mucha atención la enseñanza del maestro. Esta actitud de María frente a la palabra va a ser reconocida por Jesús como “la mejor parte”. (Tradução própria)

³⁰⁶ TEIXEIRA; GASS, 2019, p. 16

Nos evangelhos, essa história de fato é a única tentativa de refletir o problema da modificação da função de mulheres no seguimento de Jesus, mas, mesmo assim, ela suscita em nós sentimentos mistos. Maria escolheu a boa parcela. Ela é discípula de Jesus. Com isso, na verdade, Maria não é jogada contra Marta. Também Marta é para tomar-se discípula e seguidora de Jesus. A palavra de Jesus: “uma coisa é necessária...” é um desafio, um convite dirigido à Marta.³⁰⁷

Além disso, é notável o interesse de Maria nos ensinamentos de Jesus que são tantos ao ponto de ela deixar de cumprir com suas funções para dedicar-se somente a ouvi-lo e este ouvir assentada aos pés não deve ser percebido como uma ação de passividade, vulnerabilidade ou submissão, mas como a atitude correta de uma pessoa discípula que ouve e aprende com seu mestre, fazendo com que este lugar não seja definido apenas como um espaço geográfico, mas também como um posição psicossocial.³⁰⁸ Convergindo com essa percepção da ação de Maria, Tamez faz um paralelo entre a ação de Maria e a ação narrada em Atos 22,3 comparando-a com as atitudes de Paulo que também aprendeu assentado aos pés de seu mestre Gamaliel.³⁰⁹

A “boa parte” escolhida por Maria pode referir-se à presença do “Senhor” e ao ouvir sua palavra no presente momento: aqui e agora são importantes! Este é o *kairós*, o tempo oportuno da salvação, tão importante para o evangelho Lucas. Vivenciar o presente momento junto ao “Senhor” é alimentar-se espiritualmente para aguentar o tanto de trabalho diaconal a ser feito! Ouvir a palavra é renovar a energia e o motivo do serviço ao próximo e a Deus. Dedicar-se exclusivamente à presença do “Senhor” quando ele adentra a casa é renovar a certeza da esperança das “coisas que ainda não são”, mas que já indicam para o que pode ser! Ouvir a palavra é não deixar que ativismos tomem conta da gente e do nosso agir. É preciso constantemente dar sentido e avaliar nossa diaconia! Introspecção faz parte e sustenta nosso agir coerente e testemunhal.³¹⁰

Importante, portanto, é ressaltar que a ação de Jesus é paradigmática, porque oferece a ‘boa parte’ para aquelas mulheres e reconhece o direito ao discipulado pleno de Maria e também de Marta, ambas situações inimagináveis para a época, identificando a boa parte não apenas como a Palavra de Deus e aquilo que foi pronunciado por Jesus, mas também a posição oferecida e assumida para as

³⁰⁷ SCHOTTROF, 1995, p. 145-146

³⁰⁸ HELDER, 2021, p. 94-95

³⁰⁹ TAMEZ, 2004, p. 28

³¹⁰ RICHTER REIMER, 2010, p. 72

mulheres como discípulas plenas e servidoras ativas e importantes na concretização do movimento de Jesus.³¹¹

De acordo com a análise apresentada, é possível perceber que, em relação ao outro texto, Jesus mantém a mesma postura acolhedora para com as mulheres e retoma que todas as pessoas são alvo da promessa e proposta de Deus.

Nesta cena, há uma nova possibilidade de compreensão do próprio contexto lucano. A casa como propriedade e as ações de recepção de Marta demonstram que mesmo em situações adversas, haviam casas que representavam a luta contra o sistema patriarcal e opressor e que não compactuavam com a forma de organização social da época.

A casa das irmãs deveria ser sinônimo de segurança para elas, e mesmo não havendo perigo iminente, há conflitos que ferem a integridade e os direitos de cada uma delas. A angústia de Marta sobre a diakonia que tem de ser feita e que está sobrecarregando ela é um exemplo muito notável também da sobrecarga atual de muitas mulheres, especialmente no período pandêmico. O cuidado com a casa, cuidado com as outras pessoas, cuidado com as questões financeiras, cuidado com o trabalho, enfim, a sobrecarga e a pressão pelo cumprimento de todas as tarefas pressionaram Marta e assim também o faz com muitas mulheres.

Portanto, a casa desta perícopé é um exemplo de espaço que permite o desabafo e o incômodo de mulheres descontentes com a situação em que vivem, ao mesmo tempo em que motiva, apoia e inspira mulheres a buscar por outras e novas oportunidades de ser e atuar. A proposta de Jesus sobre o espaço doméstico é o respeito para com as pessoas, o ouvir atento, o acolhimento e a possibilidade de perceber a necessidade de uma pausa para que novas experiências possam ser vividas. Além disso, a cena rompe com a organização familiar tradicional, ensinando que uma casa ou uma família completa existe onde tem respeito e acolhimento.

Nesse sentido torna-se exemplo para a desnaturalização da violência hoje e incentivo para mulheres que buscam um ambiente familiar justo e seguro.

³¹¹ RICHARD, 2003, p. 17; HELDER, 2021, p. 96

CONCLUSÃO

O presente trabalho buscou compreender quais eram as condições das relações domésticas entre homens e mulheres ao longo da história, especialmente na pandemia do COVID-19 que teve seu início em 2020 e qual foi a proposta de Jesus segundo a narrativa do Evangelho de Lucas para tais relações. Desta forma, a pesquisa analisou narrativamente e literariamente dois textos que narram interações de Jesus com mulheres no mesmo ambiente da casa, além de definir termos importantes para a construção de uma pesquisa exegética e que tiveram seus significados modificados com o passar dos anos e/ ou uma alteração nestes significados, como o patriarcado e a casa. Além disso, foi necessário enfatizar e definir a violência e a violência doméstica, observando e realizando uma aproximação contextual já que ambos os textos trabalhados estão apresentados no mesmo livro: o Evangelho de Lucas e estão em diálogo com outro contexto bem específico que é o período pandêmico entre os anos 2020 e 2022 no Brasil.

No primeiro capítulo, definimos o que é o COVID-19 e o que tal doença provocou e modificou na sociedade, principalmente em relação aos cuidados solicitados pela Organização Mundial da Saúde como a quarentena e o isolamento social. Em seguida, definimos o tema da violência e as diversas formas de manifestações que esta pode ter na sociedade. Ao final do capítulo, demonstramos a partir dos dados oficiais brasileiros o quanto a violência doméstica mudou no período da pandemia, além de demonstrar o quão perigoso é para uma mulher estar dentro de casa e como isso piorou na pandemia. Além disso, observando a violência em diversas manifestações, foi possível perceber que não aumentou somente a violência física, mas as mulheres foram as que mais sofreram com o excesso de trabalho, cuidado com a casa, desemprego, entre outras formas de violência.

Partindo dessa percepção, no capítulo seguinte realizamos uma contextualização e aproximação metodológica. Além de desenvolver uma breve definição sobre o método da análise narrativa e principais aspectos que foram cruciais na análise exegética, o contexto do Evangelho de Lucas foi apresentado e a condição da casa dentro desse contexto, enquanto espaço dominado pelo Império Romano e também enquanto espaço heterotópico de modificação das estruturas sociais, ensino, libertação e acolhimento a partir do movimento de Jesus.

A leitura e análise narrativa a partir de uma teologia feminista, que observa o contexto e as percepções da realidade a partir das pessoas em situação de opressão e vulnerabilidade, são fundamentais porque buscam aproximar o máximo possível da experiência e encontrar novas formas de interpretação que dialogue com as dificuldades enfrentadas pelas mulheres em nosso contexto atual e com as mudanças que são necessárias para que a sociedade alcance a experiência prometida por Jesus no Reino de Deus.

O contexto romano onde o Evangelho de Lucas está inserido é marcado pela opressão de mulheres e tradições que proíbem ou impedem as mulheres de exercer seu discipulado de maneira plena em âmbito religioso, mas além disso, o contexto opressor enclausura as mulheres dentro das casas, na sociedade, nas relações interpessoais e inclusive, na relação delas com seus corpos, mentes e saberes.

A casa patriarcal da época do Império Romano é resignificada durante o movimento de Jesus deixando de ser um local de opressão para um lugar de libertação, ensino e comunhão. Ainda, além de uma mudança de atitude para com as mulheres, Jesus propõe uma mudança na estrutura da casa que é baseada em dominação e subordinação, para um local com relações justas entre as pessoas que ali habitam e também as que não habitam, mas estão momentaneamente presentes naquele espaço.

No terceiro e quarto capítulo, estão dispostas as duas análises narrativas realizadas a respeito dos textos de Lucas 7,36-50 e 10,38-42 que apresentam, a partir do método citado no capítulo dois, tradução própria, organização da narrativa, localização social do texto e análise dos e das personagens. Os dois textos analisados demonstram que Jesus manteve uma reação e interação que foi padrão em ambos os casos e que era justa, acolhedora e libertadora para com as mulheres, independente de se elas eram nomeadas ou não, pecadoras ou não, impuras ou não, se estava na casa delas ou não, em público ou em particular ou se havia um grau de relacionamento entre Jesus e elas.

No texto da Mulher Perdoada (Lc 7,36-50), a interrupção da mulher em meio a um momento de comunhão entre Jesus, o fariseu e os outros convidados do jantar, poderia ser espaço para a ocorrência de uma estranheza por parte de Jesus, mas ao invés disso, ele reage abertamente e calorosamente à ação da mulher e deixa ser amado por aquela que era considerada pecadora. Há uma quebra paradigmática no evento formal em que ele estava inserido, nas leis de pureza, naquilo que era correto

ou esperado de acordo com os fariseus e com a sociedade. Tudo isso representa uma forma de relação em que não se considera o sexo ou classe social, mas o respeito e inclusão de todos aqueles e todas aquelas que ouvem a palavra de Deus (Lc 8,21).

A narrativa das irmãs Marta e Maria (Lc 10,38-42) também é fundamental, porque legitima a liderança feminina sem a necessidade de haver sujeição a algum homem, sendo ele familiar ou não, além do convite, chamado, reconhecimento e inclusão das mulheres como discípulas de Jesus de maneira plena e justa, em que há o respeito a diversidade de discipulado e formatos de serviço. Jesus deixa ser recebido por mulheres e ensina a elas em um contexto onde tais ações são inimagináveis, novamente demonstrando e ensinando uma forma correta e esperada de tratamento para com as mulheres.

Dialogando com o contexto atual, a pandemia do COVID-19 provocou muitas mortes e muitas dores para milhares de pessoas e, além de todo o sofrimento causado pela doença, a violência que mulheres tem de enfrentar dia após dia, na rua, no trabalho, na Igreja, no governo, na sociedade e, especialmente dentro de casa, é gritante e clama por mudança e mudanças urgentes.

Essa pesquisa carrega consigo a indignação e o medo de ser mulher em uma sociedade que está repleta de violências, e, além disso, carrega a ânsia de tornar claro o peso e força da instituição 'patriarcado' que sufoca mulheres ao longo da história, que a privatização da casa não foi acidental e propor que ao olhar para essa história com um olhar crítico e de suspeita, seja possível entender uma parte daquilo que foi escondido, excluído e omitido da vida das mulheres. Espera-se compreender e demonstrar que esta história é suja de sangue e foi planejada e construída para ser exatamente assim como foi: a violência não foi ao acaso e continua não sendo.

Diferente da condição da violência, a ação de equidade de Jesus para com as mulheres não foi eventual, mas cotidiana e perceptível em todas as suas falas e ações e pode ser entendido, mesmo com práticas consideradas incorretas para algumas pessoas na época, como uma realização de vivência momentânea, prática e real da promessa de Jesus de uma vida digna, justa e plena para todas as pessoas em suas casas, nas relações, entre as famílias e dentro do movimento cristão. Mesmo com todas as diferenças e oposições entre as narrativas e entre as mulheres, Jesus mantém a mesma postura em ambas narrativas, também nos convidando a

repensar nossa realidade dentro do espaço doméstico, dentro de nossas Igrejas e dentro da nossa sociedade.

Concluimos que a violência como entendemos hoje é fruto de uma normalização de uma organização social patriarcal que mantém a hierarquização, controle e submissão das mulheres para o benefício de grupos de pessoas que são privilegiados com a dinâmica patriarcal e violenta. Que a violência vivenciada por mulheres acontece diariamente e o dia todo e que isso afeta a vida delas de maneiras impensáveis. Ao falar da violência em diálogo com a casa, com os processos históricos e com os dados apresentados na pesquisa, demonstra-se o perigo que é, para uma mulher, estar dentro de uma casa com as pessoas que elas confiam.

O que foi demonstrado é que dentro das casas não há lugar para violências e opressão. Que o espaço doméstico deve ser um espaço de realização, segurança e acolhimento. A proposta e exemplo de Jesus sobre as relações domésticas e sobre as mulheres é de auxiliar o processo de emancipação, reconhecendo-as como sujeitos ativos do próprio fazer e viver, de *ser* quem quiser ser e da melhor forma que poderá ser independente de onde *está*.

REFERÊNCIAS

- Ambiente doméstico concentra maior número de assassinatos de mulheres no mundo, aponta relatório do UNODC*. Disponível em <https://www.unodc.org/lpo-brazil/pt/frontpage/2018/11/ambiente-domstico-concentra-maior-nmero-de-assassinatos-de-mulheres-no-mundo--diz-onu.html> Acesso em 09 maio 2020.
- ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André Duarte. 3ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2011.
- ARTUSO, Vicente. O Evangelho de Lucas: Introdução teológica na perspectiva da missão. *Contemplanção*. Revista Acadêmica de Filosofia e Teologia da Faculdade João Paulo II, n. 6, 2013.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Estética da Criação Verbal*. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 12ª ed. São Paulo: HUCITEC, 2006.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Problemas na poética de Dostoievski*. Tradução de Paulo Bezerra. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *The dialogic imagination*. Tradução de Caryl Emerson e Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: 1. fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. 4ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- BÍBLIA Sagrada e Livro de Canto da IECLB. Tradução de João Ferreira de Almeida. Ed. Revista e Atualizada, 3ª ed. (Nova Almeida Atualizada). Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- BÍBLIA Sagrada: Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- BORING, M. Eugene. *Introdução ao Novo Testamento: história, literatura e teologia*. Cartas católicas, sinóticos e escritos Joaninos. Tradução de Adenilton Tavares Aguiar. Santo André, SP: Academia Cristã, São Paulo, SP: Paulus, v. 2, 2016.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro, RJ: Editora Bertrand Brasil, 2001.
- BRASIL. Art. 5º, inciso XI. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República, 2016. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 05 de agosto de 2022.

BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal. Rio de Janeiro, 7 de dezembro de 1940. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em 06 de agosto de 2022.

BUENO, Samira (coord.) *Violência contra as mulheres em 2021*. Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022.

BUENO, Samira; BOHNENBERGER, Marina; SOBRAL, Isabela. A violência contra meninas e mulheres no ano pandêmico. In. BUENO, Samira; LIMA, Renato Sérgio de. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2021*. Fórum Brasileiro de Segurança Pública, p. 93-100, 2021.

BUENO, Samira; et al. *Visível e Invisível: A Vitimização de Mulheres no Brasil - 3ª ed.* Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser; Revisão Nélio Schneider. Santo André: Editora Academia Cristã, 2008.

CATENASSI, Fabrício Zandonadi; PERONDI, Ildo. Bíblia e ciências da linguagem: recursos literários e cenas-tipo no Evangelho de Lucas. *Teoliterária*. v. 9, n. 17, 337-358, 2019.

CERQUEIRA, Daniel (coord.). *Atlas da Violência 2021*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021.

CHAUÍ, Marilena. O mito da não violência no Brasil. In ITOKAZU, Ericka Marie, CHAUÍ-BERLINCK, Luciana (orgs.). *Sobre a violência*. Escritos de Marilena Chauí, v. 5, 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

COELHO, Luciana Norat. *Freud: violência e cultura*. 2015. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2015.

CONTI, Cristina. O amor como práxis – Estudo de Lucas 7,36-50. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 44, p. 53-70, 2003.

CORDEIRO, Marília Nadir de Albuquerque. A evolução do pátrio poder – poder familiar. *Conteúdo Jurídico*. 2006. Disponível em: <https://conteudojuridico.com.br/consulta/Artigos/46470/a-evolucao-do-patrio-poder-poder-familiar>. Acesso em 26 de setembro de 2021.

COVID-19 no Brasil. Disponível em: https://infoms.saude.gov.br/extensions/covid-19_html/covid-19_html.html. Acesso em 30 de junho de 2022.

CROATTO, J. Severino. Jesús muere como profeta en Jerusalén: La construcción lucana del Jesús profeta. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 44, p. 144-158, 2003.

DEIFELT, Wanda. Os primeiros passos de uma hermenêutica feminista: a Bíblia das Mulheres editada por Elisabeth Cady Stanton. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo: Faculdades EST, v. 32, n. 1, p. 5-14, 1992.

DIETRICH, Luiz José. “Prostituta” ou “mulher sagrada”? A tradutologia de Antoine Berman e a tradução da Bíblia. *Revista Pistis Praxis*. Curitiba, v. 8, n. 1, p. 103-125, 2016.

Excesso de mortalidade associado à pandemia de COVID-19 foi de 14,9 milhões em 2020 e 2021. *Organização Pan-Americana da Saúde*. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/noticias/5-5-2022-excesso-mortalidade-associado-pandemia-covid-19-foi-149-milhoes-em-2020-e-2021>. Acesso em maio de 2022.

FEDERICI, Sílvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERREIRA, Fábio Rodrigues. *Do exterior para o interior: O tema da hospitalidade à luz do relato lucano Lc 10, 38-42*. 2012. Dissertação de Mestrado Integrado em Teologia, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa: PT, 2012.

FERREIRA, João Cesário Leonel. Análise de textos bíblicos narrativos: uma leitura sincrônica de Mateus 2,1-21. *Ciências da Religião: história e sociedade*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, Ano 2, n. 2, 117-130, 2004.

FOUCAULT, Michel. Outros espaços. In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. 2ª ed. Coleção Ditos e Escritos III, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FRANCO, Nadia. Casos de feminicídio crescem 22% em 12 estados durante pandemia. *Agência Brasil*. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2020-06/casos-de-feminicidio-crescem-22-em-12-estados-durante-pandemia>. Acesso em 25 de maio de 2022.

GALLAZZI, Sandro. Pues yo estoy en medio de ustedes.... *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 44, p. 103-123, 2003.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GONZÁLEZ, Justo L. A Latino Perspective. In. GREEN, Joel B. (org.) *Methods for Luke*. New York: Cambridge University Press, p. 113-144, 201.

HELDER, Gerardo García. Un relato evangélico constructor de comunidades alternativas. Una interpretación de Lucas 10,38-42. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 83, p. 86-99, 2021.

HENDRIKSEN, Guillermo. *Comentario del Nuevo Testamento: exposición del Evangelio según Mateo*. Grand Rapids, Michigan: Subcomisión Literatura Cristiana, 1986.

Instituto Maria da Penha alerta sobre violência doméstica em quarentena. Disponível em: <https://economia.uol.com.br/videos/2020/05/12/instituto-maria-da-penha-alerta-sobre-violencia-domestica-em-quarentena.htm>. Acesso em 13 de maio de 2020.

JANSSEN, Claudia; LAMB, Regene. Gospel of Luke: The humbled will be lifted up. In. SCHOTTROFF, Luise, WACKER, Marie-Theres (orgs). *Feminist biblical interpretation: A compendium of critical commentary on the books of the Bible and related literature*. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, U.K, p. 645-661, 2012.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: 1. História, cultura e religião do período helenístico*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo, SP: Paulus, 2005a.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: 2. História e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo, SP: Paulus, 2005b.

KÖRTNER, Ulrich H. J. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Faculdades EST; Sinodal, 2009.

Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. *Lei Maria da Penha*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em maio de 2022.

LIVRO DE CONCÓRDIA. As Confissões da Igreja Evangélica Luterana. Tradução e notas de Arnaldo Schüler. 5ª ed. São Leopoldo; Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1997.

MARGUERAT, Daniel. El Evangelio según Lucas; In. MARGUERAT, Daniel (org.) *Introducción al Nuevo Testamento: Su historia, su escritura, su teología*. Bilbao: ES, Desclée de Brouwer, p. 83-104, 2008.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.

MENA LÓPEZ, Maricel, Casa y liderazgo de varones y mujeres: Memorias de un discipulado igualitario a partir de la obra lucana de Hechos de los Apóstoles. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 72, p. 21-35, 2012.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. Crescer em amizade: Uma chave de leitura para o Evangelho de Lucas. São Paulo: Paulus, 2019.

OPAS/OMS Brasil. *Folha Informativa – COVID-19* (doença causada pelo novo coronavírus). Disponível em:

https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=6101:covid19&Itemid=875#recomendacoes. Acesso em 13 de maio de 2020.

PALLARES, José Cárdenas. La mujer en San Lucas. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Quito, Equador, n. 11, p. 105-112, 1992.

PAULUZE, Thaiza; ARCOVERDE, Léo. Denúncias de feminicídio crescem 35% em março no estado de SP. *Globonews*. 2022. Disponível em:

<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/04/19/denuncias-de-feminicidio-crescem-35percent-em-marco-no-estado-de-sp.ghtml>. Acesso em 25 de maio de 2022.

PERONDI, Ildo. As refeições de Jesus em Lucas. *Estudos Bíblicos*. São Paulo, v. 35, n. 137, p. 85–101, 2021.

PERONDI, Ildo; FARIAS, Solange Rezino. Uma mulher acolhida e perdoada por Jesus: um estudo de Lc 7,36-50. *Caderno Teológico*. PUCPR, v. 4, n. 1, p. 54-63, 2019.

RAMOS, Adela. Las mujeres en el Evangelio de Lucas. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 44, p. 71-86, 2003.

REIS, Clarice Moraes. *O poder familiar na nova realidade jurídico-social*. 2005. Dissertação de Mestrado em Direito. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005.

RICHARD, Pablo. El Evangelio de Lucas: estructura y claves para una interpretación global del Evangelio. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Quito: Equador, n. 44, p. 7-31, 2003.

RICHTER REIMER, Ivoni. Construção de Heterotopias socioculturais nas origens de comunidades judaico-cristãs. *Caminhos*. Goiânia, v. 2, n. 1, p. 113-122, 2004.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: Teologia Bíblica Feminista*. Paulinas: São Paulo, SP, 2005.

RICHTER REIMER, Ivoni. Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista: ...y la salvación se hace cuerpo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Quito: Equador, n. 44, p. 32-52, 2003a.

RICHTER REIMER, Ivoni. Maria nos evangelhos sinóticos: uma história que continua sendo escrita. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Quito, Equador, n. 46, p. 32-46, 2003b.

RICHTER REIMER, Ivoni. Marta, diácona e domadora de dragão: Narrativas míticas e diferentes formas de enfrentar o mal. *Caminhos*. Goiânia, v. 8, n. 1, p. 65-90, 2010.

RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni. (org.) *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, p. 72-97, 2006.

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. São Leopoldo: Sinodal, IEPG, 1993.

SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero Patriarcado Violência*. 2ª ed. São Paulo, Expressão Popular: Fundação Perseu Abramo, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Cruel Pedagogia do Vírus*. Coimbra, Portugal, Edições Almedina, S.A, 2020.

SAOUT, Yves. Evangelio de Jesucristo según san Lucas. *Cuadernos Bíblicos*. Verbo Divino, n. 137, 2007.

SCHOTTROFF, Luise. A caminho para uma reconstrução feminista da história do cristianismo primitivo. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, CEBI, São Paulo, SP: ASTE, p. 161-225, 2008

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo, SP: Paulinas, 1995.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. Deus (G*d) trabalha em meio a nós. De uma Política de Identidade para uma Política de Luta. Tradução de Neusa Steiner. *Revista de Estudos da Religião – REVER*. São Paulo, SP, n. 1, p. 56-77, 2002.

SCHÜSSLER-FIORENZA, Elisabeth. *En memoria de Ella: Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Desclée de Brouwer, Bilbao: ES, 1989.

SEIM, Turid Karlsen. Feminist Criticism. In: GREEN, Joel B. (org.) *Methods for Luke*. New York: Cambridge University Press, p. 42-73, 2010.

SOUSA, Maria da Conceição Fernandes Evangelista de. *O papel da mulher no Cristianismo primitivo: uma leitura do Quarto Evangelho*. 2012. Dissertação de Mestrado Profissional, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 2012.

SOUZA, Carolina Bezerra de. *Marcos: Evangelho das Mulheres*. 2017. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2017.

SOUZA, Carolina Bezerra de; RICHTER REIMER, Ivoni. Violência, Bíblia e as mulheres. *UNITAS – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões*. Vitória, ES, v. 6, n.1, p. 32-48, 2018.

SOUZA, Carolina Bezerra de; WISCH, Taiana Luisa. *Os discursos sobre as mulheres no Novo Testamento: uma comparação a partir do evangelho de Marcos*. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos – CEBI, 2020.

SOUZA, Sandra Duarte de. Violência doméstica e cristianismo. In: LEMOS, Carolina Teles; SOUZA, Sandra Duarte de. *A casa, as mulheres e a Igreja: relação de gênero e religião no contexto familiar*. São Paulo, SP: Fonte Editorial, p. 15-79, 2009.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. São Leopoldo, RS: Sinodal, Faculdades EST, 2012.

STRÖHER, Marga Janete. *Casa igualitária e casa patriarcal: espaços e perspectivas diferentes de vivência cristã*. 1998. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, 1998.

TAMEZ, Elsa. *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*. São Leopoldo: Sinodal, Quito: CLAI, 2004.

TEIXEIRA, Sheila Aparecida Maia; GASS, Ildo Bohn. *Betânia, casa do pobre*. São Leopoldo, RS: CEBI, 2019.

ULRICH, Claudete Beise; NÚÑEZ DE LA PAZ, Nivia Ivette; STRÖHER, Marga Janete. Mulheres em tempos de pandemia: A cotidianidade, a economia do cuidado e o grito uterino! *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, RS, v. 60, n. 2, p. 554-572, 2020.

VASCONCELLOS, Eliane. *Não as matem*. Fundação Casa de Rui Barbosa. 2015. Disponível em: http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/artigos/oz/FCRB_ElianeVasconcellos_Nao_as_matem.pdf. Acesso em 25 de setembro de 2021.

VILAS BOAS, Suzana de Sousa. *O Amor que Salva: uma leitura de Lc 7,36-50*. 2017. Dissertação de Mestrado Integrado em Teologia. Universidade Católica Portuguesa, Braga: PT, 2017.

VILHENA, Valéria Cristina. A trama discursiva do feminicídio: como fica a honra masculina? In. BLASI, Marcia; BRUM, Marli; SOUZA, Carolina Bezerra de; WISCH, Taiana Luisa; (Orgs) *Vulnerabilidade, Resistência, Justiça: VI Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*, São Leopoldo, RS, CEBI, p. 69-80, 2020.

VILHENA, Valéria Cristina. Resultados de uma pesquisa: uma análise da violência doméstica entre as mulheres evangélicas. *Fazendo Gênero 9, Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*. Florianópolis/ UFSC, 2010.

VILLAR, Evaristo; PEREIRA, Nancy Cardoso. *Família: as alternativas de Jesus e do Evangelho de Marcos*. São Leopoldo: CEBI, 2015.

WACKER, Marie-Theres. Fundamentações Históricas, hermenêuticas e metodológicas. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal, Faculdades EST, CEBI, São Paulo, SP: ASTE, p. 11-79, 2008.

WEGNER, Uwe. Jesus, a dívida externa e os tributos romanos. In. RICHTER REIMER, Ivoni. (org.) *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, p. 111-134, 2006.

WOLF, Naomi. *O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres*. Tradução Waldéa Barcellos. 15ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.