

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

SIMONE FURQUIM GUIMARÃES

EFÉSIOS 5.21-33 COMO MODELO DE DISCURSO DE GÊNERO

São Leopoldo

2011

SIMONE FURQUIM GUIMARÃES

EFÉSIOS 5.21-33 COMO MODELO DE DISCURSO DE GÊNERO

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

Orientador: Verner Hoefelmann

Segundo avaliador: Flávio Schmitt

São Leopoldo

2011

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

G963c Guimarães, Simone Furquim

Carta aos Efésios 5.21-33 como modelo de discurso de gênero / Simone Furquim Guimarães ; orientador Verner Hoefelmann. – São Leopoldo : EST/PPG, 2011.

68 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2011.

1. Bíblia N.T. Efésios 5 – Crítica, interpretação, etc.
2. Violência contra as mulheres – Estudos bíblicos. I. Hoefelmann, Verner. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

SIMONE FURQUIM GUIMARÃES

EFÉSIOS 5.21-33 COMO MODELO DE DISCURSO DE GÊNERO

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

Verner Hoefelmann - Mestre em Teologia - Escola Superior de Teologia

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

Saber esperar, sabendo ao mesmo tempo forçar aquela hora que não pode esperar (D. Pedro Casaldáliga).

Em agradecimento àquelas pessoas que estão envolvidas, de alguma forma, com a educação popular da Bíblia e que, com paciência, auxiliam outros e outras na desconstrução de leituras e interpretações de textos (bíblicos) que levam a opressão ou a submissão, tornando estes textos mais próximos ao seu desígnio.

AGRADECIMENTOS

A Deus/Deusa que, no seu misericordioso amor, nos dá a vida e nos acolhe em todos os momentos, mostrando os caminhos da justiça.

Ao Centro de Estudo Bíblico (CEBI), por onde iniciei a leitura libertadora da vida e a leitura engajada da Escritura, e continuo lendo, junto às comunidades, buscando antecipar os sinais do Reino.

À Faculdades EST e seus professores, pois lá trilhei os caminhos de especialização em teologia e Bíblia.

Às/aos teólogas/os e biblistas feministas que buscam a justiça na equiparação de gênero, a partir da desconstrução de ideologias patriarcais e sexistas, e, em especial, ao Pe. José Comblin, falecido neste ano de 2011.

Aos meus pais e familiares que foram a base formadora do meu ser social e cristão. *In memoriam* de Dom Miguel, bispo da Diocese de Jataí/GO, símbolo de simplicidade e presença amorosa.

À minha querida filha, por alimentar minha esperança e me dar forças na busca por um mundo mais justo.

Ao meu amado companheiro, que no aconchego de seus braços e de suas palavras me revela um jeito novo de viver uma relação livre da dominação sexista.

RESUMO

A violência é tema recorrente na sociedade brasileira. Suas raízes remontam à antiguidade e seus efeitos permanecem, hoje, perceptíveis no cotidiano de muitas mulheres em todo o mundo. Sabe-se que, no Brasil, a cada 15 segundos uma mulher é agredida, e que a estatística perversa de mulheres mortas em seus lares é ainda motivo de tabu em muitos setores da sociedade. À luz dessa perspectiva de violência contra a mulher, a pesquisa bíblico-teológica de corte feminista vem produzindo análises relevantes a respeito do contexto sócio-religioso, e em diálogo com as pesquisas sociológicas vem possibilitando novos olhares sobre o problema. Dessa forma, a intenção neste trabalho é sondar o discurso presente na elaboração do texto de Efésios 5.21-33, o qual contém diretivas específicas para o comportamento da mulher cristã, e avaliar até que ponto tal diretiva se apóia em amplos movimentos culturais do contexto em que foi produzido e suas possíveis vinculações com a ulterior realidade religiosa.

Palavras-chave: Discurso. Enunciado. Religião. Violência. Mulher.

ABSTRACT

The violence is a recurring theme in Brazilian society. Its roots go back to antiquity and its effects remain, today, noticeable in the daily life of many women around the world. It is known that in Brazil every 15 seconds and 1 woman is assaulted, and this perverse statistics of women dying in their homes is still a taboo subject in many sectors of society. As the prospect of violence against women, the study of biblical and theological feminist cutting has produced relevant analysis regarding the socio-religious, and in dialogue with the sociological research has fostered new perspectives on the problem. Thus, the aim here is to probe the discursive discourse in drafting the text of Ephesians 5. 21-33, which contains specific directives for the conduct of the Christian woman, and assess how far such a policy is based on broad cultural movements of the context in which it was produced and their possible links with the later religious reality.

Keywords: Discourse. Utterance. Religion. Violence. Women.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 O TEXTO BÍBLICO E SUA INTERPRETAÇÃO	14
1.1 Introdução	14
1.2 A religião, a lei e a filosofia doméstica greco-romana	16
1.3 A cidade de Éfeso.....	18
1.4 A carta aos Efésios	19
1.5 A Carta de Paulo aos Efésios (cap. 5, vs. 21-33)	20
1.6 Exortação às mulheres	21
1.7 Exortação aos maridos.....	25
1.8 Considerações finais do capítulo	27
2 ANÁLISE FOUCAULTIANA SOBRE O DISCURSO DE EFÉSIOS 5.21-33.....	32
2.1 Introdução	32
2.2 Definindo discurso	33
2.3 Elementos internos do discurso: enunciado e função enunciativa.....	34
2.4 Elementos externos do discurso: modalidades enunciativas.....	38
2.5 A ordem do discurso: produção do discurso.....	43
2.6 Considerações finais do capítulo	45
3 A REALIDADE DA VIOLÊNCIA DOMÉSTICA	47
3.1 Introdução	47
3.2 A linguagem, os símbolos e os discursos no imaginário religioso cristão	48
3.3 O corpo como objeto de poder e dominação na cultura patriarcal.....	55
3.4 Considerações finais do capítulo	58
CONCLUSÃO.....	60
BIBLIOGRAFIA	65

INTRODUÇÃO

A violência doméstica¹ contra as mulheres é fruto de uma cultura que foi naturalizada ao longo da história, na qual se construiu um discurso de discriminação, inferiorização, subordinação e violência contra a mulher. Neste discurso, foi estabelecido o papel social do homem e o da mulher, as desigualdades das relações, em que o homem detém o poder sobre a mulher, além de impor o comportamento excludente e repressivo às mulheres, violentando sua liberdade e autonomia, gerando assim uma cultura de violência sexista.

Estamos acostumadas/os às diferenciações de papéis sociais, as quais aprendemos a não questionar e que podem ter sido estabelecidas por diferentes grupos e pessoas nas suas interpretações convenientes, e em seus contextos históricos.

A violência contra as mulheres² acontece em todas as classes sociais, culturas e religiões. A sociedade, via de regra, tem acobertado este tipo de violência. Na maioria das vezes não tomamos conhecimento sobre a violência doméstica e o agressor fica impune, porque as mulheres/vítimas não procuram seus direitos (delegacias de polícia, ministério público, etc) por medo, por falta de informação ou por falta de recursos. Percebemos a existência da violência somente por meio de estatísticas feitas a respeito, sobre as quais elencaremos aqui alguns dados pesquisados.

Segundo o relatório “A violência Doméstica contra as Mulheres e Crianças”, desenvolvido pelo Instituto Innocenti,³ a porcentagem de mulheres no mundo que

¹ CUNHA, Rogério Sanches; PINTO, Ronaldo Batista. *Violência doméstica*: Lei Maria da Penha (Lei n. 11.340/2006): comentada artigo por artigo. 2. ed. rev. atual. e ampl. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008. p. 30. De acordo com a Lei n. 11.340/2006 (art.5º), entende-se por violência doméstica e familiar toda a espécie de agressão (ação ou omissão) dirigida contra a mulher (vítima certa), num determinado ambiente (doméstico, familiar ou de intimidade), baseada no gênero, que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial.

² Tanto as Nações Unidas quanto o Conselho da Europa consideram que a violência contra as mulheres, decorrente das relações de forças desiguais entre homens e mulheres, e que conduz a uma discriminação grave contra o sexo feminino, tanto na sociedade quanto na família, viola os direitos da pessoa humana e as suas liberdades fundamentais, impedindo de os exercer parcial ou totalmente; atenta contra a integridade física, psíquica e/ou sexual das Mulheres. Disponível em: <www.amcv.org.pt>. Acesso em: 10 jul. 2011.

³ FONDO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA INFANCIA. Centro de Investigaciones Innocenti. La Violência. Doméstica Contra Mujeres y Niñas. *Innocenti digest*, Florencia, n. 6, jun. 2000.

sofreram algum tipo de mau-trato familiar oscila entre 20% e 50%. De acordo com este relatório, em todo o mundo foi constatado que a violência doméstica contra as mulheres acontece tanto em países desenvolvidos como naqueles em vias de desenvolvimento.

Segundo pesquisa realizada pela Fundação Perseu Abramo, mais de 2 milhões de mulheres são espancadas por ano no Brasil, mas apenas 40% denunciam. O Relatório Nacional Brasileiro (2002),⁴ que retrata o perfil da mulher brasileira, traz o dado estatístico de que a cada 15 segundos uma mulher é agredida no país, isto é, a cada dia, 5.760 mulheres são espancadas no Brasil.

Ainda segundo a pesquisa da Fundação Perseu Abramo,⁵ desenvolvida em 2001, e que envolveu 2.502 entrevistas com mulheres acima de 15 anos, em 187 municípios das cinco regiões brasileiras, cerca de uma em cada cinco brasileiras (19%) declarou ter sofrido algum tipo de violência por parte de algum homem; casos de violência física foram relatados por 16% delas; enquanto 2% das entrevistadas citaram alguma violência psíquica e 1% lembrou de algum episódio de assédio sexual.

Trazemos esses dados que expõem, estatisticamente, a realidade de violência contra a mulher no intuito de esclarecer e justificar o motivo da presente pesquisa, pois os inúmeros casos de violência contra as mulheres nos instigam a fazer algumas perguntas: qual a origem desta violência? As igrejas influenciam a cultura sexista? Existe discurso sexista na religião, na teologia e, especialmente, nos textos bíblicos? Se há, por que encontramos este tipo de discurso?

Com estas perguntas colocadas, queremos analisar com maior profundidade a produção do discurso sexista. E, para investigar um desses possíveis discursos, tomaremos como objeto de pesquisa o discurso tecido na carta aos Efésios 5,21-33. Vale ressaltar a importância que teve o trabalho realizado na Monografia do Curso

Disponível em: <<http://www.unicef-irc.org/publications/pdf/digest6s.pdf>>. Acesso em: 26 fev. 2011. p. 4.

⁴ DIAS, Maria Berenice. 15 segundos: pela eliminação da violência contra as mulheres. ADITAL, Agência de Informação Frei Tito para a América Latina. Disponível em: <www.adital.org.br>. Acessado em: 25 nov. 2010.

⁵ MACHADO, Benedito. *Pelo fim da violência contra as mulheres: um compromisso também dos homens*. Brasília: AGENDE, 2006. p. 27.

de Especialização para a elaboração deste trabalho final de mestrado profissional,⁶ já que nessa experiência acadêmica levantamos a possibilidade de existir determinada interpretação sexista na carta aos Efésios 5.21-33, mas percebemos a necessidade de ir além deste estudo e adentrarmos em uma discussão teórica sobre a produção do discurso formado ao longo da história, segundo o qual a violência estaria legitimada teologicamente. Assim, o objetivo deste trabalho é retomar alguns aspectos desenvolvidos na monografia com o intuito de dar um alicerce à discussão posterior.

Optou-se por Efésios 5.21-33 (que trata da admoestação ao comportamento das mulheres) como objeto desta pesquisa, porque julgamos que nesse discurso pode haver exercício de poder para controlar as mulheres na comunidade cristã. Ao nos ocuparmos com a contextualização, encontraremos neste período o poder patriarcal oriundo da tradição popular greco-romana, galvanizada por certos princípios provenientes do judaísmo, os quais podem ter sido transpostos para a comunidade cristã no intuito de controlar as mulheres que lideravam essa comunidade.

Note-se que na tradição por trás da discursividade elaborada em Efésios 5.21-33 há uma tomada do modelo de comunidade cristã baseada na relação existente entre o senhorio da casa e sua função como membro do grupo social. Verifica-se que nesse texto a produção do discurso de poder se coaduna com certos discursos usados pela sociedade ocidental, o que invariavelmente promove o sexismo e, conseqüentemente, os mais variados tipos de violência contra as mulheres.

Quando propomos analisar a questão do discurso contido no código doméstico em Efésios 5.21-33 como exemplo bíblico do possível discurso gerador de violência doméstica contra a mulher, nos perguntamos sobre qual o tipo de violência contra as mulheres que desejamos tratar. Neste caso, em particular, pretendemos tratar da violência simbólica⁷ que foi construída por um setor

⁶ GUIMARÃES, Simone Furquim. *A interpretação do código doméstico em Efésios 5,21-33 como exemplo bíblico da naturalização da violência contra a mulher*. 2009. 60 f. TCCP (Especialização em Bíblia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2009.

⁷ Por violência simbólica adotar-se-á o conceito elaborado pelo sociólogo Pierre Bourdieu. Forma de coação que se apoia no reconhecimento de uma imposição determinada, seja esta econômica, social ou simbólica. A violência simbólica se funda na fabricação contínua de crenças no processo

hegemônico na sociedade ocidental. Queremos analisar os símbolos que diferenciam os papéis sociais como, por exemplo, o homem como portador de força, de inteligência e imbuído pelo sagrado de uma missão como chefe, e a mulher como um ser frágil, impotente, pecadora e referendada como tendo a *submissão* “natural” de estar ao lado de quem possui a “missão”, isto é, o homem. Queremos avaliar aquilo que é historicamente construído, pois resulta de relações dinâmicas e conduz à construção de hierarquias, de discriminação, de subordinação e dominação sexual.

Tomaremos como referencial teórico, sobretudo, a teologia bíblica feminista. Segundo Ivoni Reimer, essa teologia “examina e constata que o processo de escrita dos textos bíblicos é produto de uma época, cultura e religião”.⁸ A teologia bíblica feminista propõe suspeitar das leituras que afirmam a subordinação e inferioridade de mulheres e outras pessoas marginalizadas. Reimer acrescenta que:

[...] não basta analisar a existência de estruturas de opressão, mas é imprescindível averiguar e pesquisar, no passado e no presente, onde e como essas estruturas foram e são construídas, questionadas, transgredidas, superadas, ou o que ainda pode e deve ser feito.⁹

O presente trabalho propõe três caminhos para discutir as questões levantadas acima. No primeiro capítulo, faremos uma análise do discurso presente na carta aos Efésios 5.21-33, por se tratar de um texto bíblico muito proclamado e lido no espaço eclesial, sobretudo durante a celebração do matrimônio. Efésios 5.21-33 é um desenvolvimento cristológico, eclesiológico e teológico de uma carta paulina (1Co 11.3b) e de outra carta deuteropaulina (Cl 3.18-19). Escolhemos Efésios porque consideramos que este texto nos mostra vestígios suficientes para compreender o contexto social, filosófico e político da época em que foi escrito. Isto nos fornecerá elementos necessários para entender a influência desta sociedade que naturalizou o comportamento machista não somente do homem como também

de socialização, que induzem o indivíduo a se posicionar no espaço social seguindo critérios e padrões do discurso dominante. Devido a este conhecimento do discurso dominante, a violência simbólica é manifestação deste conhecimento através do reconhecimento da legitimidade deste discurso dominante. Em Pierre Bourdieu, a violência simbólica é o meio de exercício do poder simbólico. BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil; Lisboa: Difel, 1989. p. 7-16.

⁸ REIMER, Ivoni R. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 25.

⁹ REIMER, 2005, p. 27.

da mulher. Para isso, teremos como referencial teórico a exegese e hermenêutica bíblica feminista, sobretudo de autoras latino-americanas.

No segundo capítulo, analisaremos o discurso encontrado em Efésios 5.21-33, porém, a partir dos instrumentos de análise filosófica de Michel Foucault. Vamos usar esta ferramenta filosófica com o propósito de verificar como foram desenvolvidos os discursos de poder naquela sociedade. Usaremos a pesquisa sobre discurso nos livros de Foucault que tratam do *poder* como um tipo de *saber*. Este instrumental reforçará a pesquisa outrora analisada e será um suporte para refletirmos o contexto da violência doméstica. Assim, este capítulo fará uma ligação entre o primeiro, que trata do texto, com o terceiro, que trata do contexto.

O terceiro capítulo pretende analisar a realidade atual da violência contra a mulher. Para isso serão levantadas entrevistas realizadas com mulheres/vítimas, por meio de uma pesquisa exploratória bibliográfica de um vídeo. Na fala das mulheres, enfocaremos a influência religiosa que produziu e reproduziu a linguagem, os discursos, os símbolos e o imaginário androcêntrico que levou à dominação dos corpos, sobretudo das sexualidades femininas. Para tanto, usaremos os seguintes referenciais teóricos: *poder*, *saber*, *discurso* e *microfísica*, encontrados nos livros *Microfísica do Poder*, *História da Sexualidade* e *O sujeito e o poder*, bem como os estudos de teólogas/os, biblistas e sociólogas/os feministas.

Em geral, optamos pela abordagem foucaultiana, pois ela pode ser apropriada pelo estudo de cunho feminista, tendo em vista que ao analisar a produção do discurso, também se analisa o discurso de poder presente nas redes das relações que nos constituem. Isto facilita entender a violência sexista.

1 O TEXTO BÍBLICO E SUA INTERPRETAÇÃO

1.1 Introdução

Começamos nosso trabalho com a análise do texto bíblico. Nele tentaremos levantar elementos que indiquem um possível discurso sexista que foi apropriado pela sociedade ocidental ao longo da história e que acabou por influenciar o comportamento de violência contra as mulheres. Para isso, vamos desenvolver uma análise da linguagem contida na carta aos Efésios 5.21-33. Nesta linguagem, vamos atentar para o discurso e para os símbolos. Utilizaremos, como instrumental de análise, o método crítico feminista, pois com ele tentaremos romper o silêncio do texto, buscar chaves e alusões que mostrem a realidade que não está dita explicitamente no texto, pois o objetivo de tal trabalho é o de desconstruir interpretações do texto bíblico que legitimem, justifiquem e fundamentam a violência contra a mulher.

É importante esclarecer que o presente trabalho não tem a pretensão de fazer uma exegese do texto bíblico, mas sim de analisar a *eisegese* realizada na construção de interpretação do texto, especificamente quanto às palavras de forte expressão androcêntrica e de sentido patriarcal. Isto será feito na intenção de *desconstruir* o texto, isto é, analisar sua construção histórica, a qual contém, em seu todo, *A Palavra de Deus*; e desfiar possíveis interpretações atuais destas palavras e sentidos específicos, que vêm, ao longo do tempo, sendo usadas para balizar o pensamento preponderante, e que legitima a relação patriarcal na sociedade ocidental judaico-cristã.

Optamos pela leitura bíblica feminista porque a mesma tenta romper com paradigmas ideológicos patriarcais¹⁰ e androcêntricos,¹¹ profundamente arraigados em nossa sociedade. Ivoni Reimer informa que:

¹⁰ FIORENZA, Elisabeth S. *Caminhos da Sabedoria: uma introdução à Interpretação Bíblica Feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009. p. 229-238. Sistema patriarcal significa literalmente o domínio do pai e é geralmente entendido no âmbito do discurso feminista num sentido dualista de afirmar a dominação invariável de todos os homens sobre todas as mulheres. Discute-se se esse termo é adequado porque, p. ex., homens negros não têm controle sobre mulheres brancas, e algumas mulheres (senhoras de escravas/os) têm poder sobre mulheres e homens subalternos (escravas/os).

¹¹ FIORENZA, 2009, p. 30. Literalmente “centração no homem”, da palavra grega *aner*, homem, varão, macho, masculino. Trata-se de um sistema linguístico e cultural que entende

Essa leitura nasceu e se desenvolveu no seio da Teologia da Libertação. E uma das preocupações desta perspectiva teológica, que possui em seu ramo a Teologia Feminista é a recuperação da memória de mulheres na Bíblia. Nesse processo de reapropriação histórica, vamos afirmando nossa dignidade e nosso valor na sociedade, na igreja, na casa, na rua, na política, na ética.¹²

Reimer explica que a leitura bíblica feminista trabalha com a categoria de gênero¹³ com o seguinte objetivo:

[...] observar alguns elementos no texto que ajudam a entender a realidade das relações sociais que estão tecidas na vida do texto e na vida que o texto reflete. Um desses elementos é o símbolo. Através dos símbolos podemos conhecer as relações de poder na organização sócio-cultural.¹⁴

Por isso, para analisar o texto bíblico na perspectiva de leitura¹⁵ e hermenêutica feminista,¹⁶ utilizaremos a categoria de gênero como instrumental de análise.¹⁷ E, a partir da chave simbólica e de linguagem, faremos algumas perguntas na abordagem do texto: perceber quais os principais símbolos e linguagens utilizados tanto em relação às mulheres quanto aos homens; entender e aprofundar o significado de um símbolo/linguagem; perceber quais as imagens de “feminino” e “masculino” que um símbolo produz ou reproduz, e como elas vão fazendo história nos nossos corpos.

Inicialmente traçaremos o contexto histórico em que foi escrito a carta aos Efésios, tendo em vista que por trás do texto existe um contexto específico constituído por determinadas religiões, leis, filosofias, economias, culturas, etc.

macho/masculino/homem/varão como a norma e as mulheres como secundárias, periféricas e “desvio” do padrão.

¹² REIMER, 2000, p. 20.

¹³ A categoria gênero aponta para o conjunto de “práticas, símbolos, representações, normas e valores sociais que as sociedades elaboram a partir da diferença sexual anátomo-fisiológica e que dão sentido à satisfação dos impulsos sexuais, à reprodução da espécie humana e, em geral, aos relacionamentos entre as pessoas”. STRÖHER, Marga Janete. *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo: um estudo das Cartas Pastorais na perspectiva feminista*. 2002. 283 f. (Doutorado em Teologia) – Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002.

¹⁴ REIMER, 2000, p. 20.

¹⁵ Para Fiorenza, a leitura bíblica feminista, visa romper o silêncio sobre a experiência e contribuição históricas e teológicas de mulheres no texto bíblico, buscando chaves e alusões que indiquem a realidade sobre o que os textos antropocêntricos calam. FIORENZA, Elisabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 65.

¹⁶ Do verbo grego *hermeneuein*, que pode ser traduzido como interpretar, submeter à exegese, explicar, traduzir. O termo hermenêutica se refere tanto à teoria quanto à prática da interpretação.

¹⁷ Para Fiorenza, a hermenêutica feminista é um método crítico de análise que permite às mulheres ir para além de textos bíblicos androcêntricos a seus contextos sócio-históricos. Ao mesmo tempo, essa hermenêutica deve procurar modelos teóricos de reconstrução histórica, que coloquem as mulheres não só na periferia mas no centro da vida e da teologia cristãs. FIORENZA, 1992, p. 63.

Partimos do pressuposto de que estes aspectos influenciaram a escrita da carta. Em seguida, exporemos o texto em comento para analisarmos os versículos que tratam das exortações às mulheres e aos homens. Concluiremos o capítulo tentando buscar algumas respostas sobre a origem da ética cristã para a criação destes códigos, e como se deu a sua interpretação ao longo dos tempos, de forma a legitimar a relação de dominação do homem sobre a mulher.

1.2 A religião, a lei e a filosofia doméstica greco-romana

É importante estudar a religião, a lei e a filosofia greco-romana, porque as instituições e as crenças que encontramos nos períodos do cristianismo primitivo nada mais são que o natural desenvolvimento de crenças e de instituições anteriores. Por isso, torna-se preciso procurar-lhes as raízes em um passado bem longínquo.

Fustel de Coulanges informa que:

[...] tanto na Grécia como em Roma a família compõem-se do pai, da mãe, de filhos e escravos. E cada casa possui sua religião doméstica e seu altar para cultuar o deus considerado sagrado. O deus cultuado na casa é o senhor do lar, *estia despoina*, e que os latinos conhecem por *Lar familiae Pater*.¹⁸ Essa religião é que vai determinar a condição de cada membro. O pai é o primeiro junto ao fogo sagrado: é ele que o acende e o conserva; é o seu pontífice. Em todos os atos religiosos desempenha a função mais elevada. No pai repousa o culto doméstico. A religião não coloca a mulher em posição tão elevada. É verdade que toma parte nas funções religiosas, mas não como senhora absoluta do lar.¹⁹

A partir da organização religiosa no lar, a família se estruturava em um corpo organizado, era uma pequena sociedade com o seu chefe e o seu governo. Coulanges diz que:

O pai, além de ser o homem forte protegendo os seus e tendo também a autoridade para fazer-se por eles obedecer, também era o sacerdote, o herdeiro do lar, o continuador dos antepassados, o tronco dos descendentes, o depositário dos ritos misteriosos do culto e das fórmulas secretas da oração. Toda a religião reside no pai.²⁰

¹⁸ Segundo COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, o sentido primitivo da palavra *lar* é o de senhor, príncipe, mestre. p. 10.

¹⁹ COULANGES, 1998, p. 68.

²⁰ COULANGES, 1998, p. 71.

Segundo o direito grego e romano, que se originaram dessas crenças religiosas, era concorde na sociedade considerar a mulher como inferior na estruturação social. Proibia-se às mulheres terem um lar para si ou serem chefe do culto. Coulanges diz que em Roma a mulher recebe o título de *materfamilias*, porém perde-o quando seu marido morre.²¹ Jamais dá ordens, não é mesmo livre, nem senhora de si própria, *sui juris*. No lar, está sempre ao lado de outrem, repetindo a oração desse outro; para todos os atos da vida civil necessita de tutor.

As leis greco-romanas diziam que:

[...] enquanto a mulher estiver moça, está sujeita a seu pai; morto o pai, a seus irmãos e aos seus agnados; casada, a mulher está sob tutela do marido; morto o marido, não volta para a sua própria família porque renunciou a esta para sempre, pelo casamento sagrado; a viúva continua submissa à tutela dos agnados de seu marido, isto é, à tutela de seus próprios filhos, se os tem, ou, na falta destes, à dos mais próximos parentes do marido. O marido tem sobre ela tanta autoridade que pode, antes de morrer, designar-lhe tutor, e até mesmo escolher-lhe novo marido.²²

Irene Foulkes situa a origem da estrutura dos códigos domésticos nos escritos de Aristóteles (século IV a.C) e a seção de sua *Política* que versa sobre a administração da casa.

Como na Grécia antiga, a “casa” estava organizada com base em três conjuntos de pessoas: amo-escravo, esposo-esposa, pai-filhos, em cada uma destas relações se exige autoridade por um lado e subordinação por outro, porque, no pensamento de Aristóteles, “o macho é por natureza superior e a fêmea inferior, o macho governa e a fêmea é sujeito (Política I.1254b)”.²³

Assim como os documentos aristotélicos, os escritos posteriores dos pensadores e moralistas do século I (os estóicos e os Padres da Igreja, Fílon de Alexandria e Flávio Josefo), que receberam influência de Aristóteles, são dirigidos explicitamente a leitores varões situados no estrato superior da sociedade, os homens encarregados das empresas familiares.

Reimer informa que na sociedade romana também havia pensadores que refletiam filosoficamente sobre o papel das mulheres, como o filósofo Cícero.

²¹ COULANGES, 1998, p. 69.

²² COULANGES, 1998, p. 69.

²³ FOULKES, Irene. Os códigos de deveres domésticos em Colossenses 3,18-4,1 e Efésios 5,22-6,9: estratégias persuasivas, reações provocadas. *RIBLA: Deuteropaulinas: um corpo estranho no corpo paulino?*, Petrópolis, Vozes, n. 55, 2006. p. 55.

Segundo ela “Cícero defendia que a liberdade sexual para as mulheres tem por consequência também a participação delas no exercício do poder público. E tal situação parece-lhe tornar a sociedade caótica”.²⁴ No entanto, parece que naquela época já existia insubordinação de mulheres, apesar das práticas do poder oficial, pois, segundo Cícero: “deve existir um educador que ensine aos homens como ter influência determinante sobre as mulheres”.²⁵

1.3 A cidade de Éfeso

Segundo informações obtidas na internet,²⁶ Éfeso era uma das ricas cidades situadas na costa oeste da Ásia Menor, de fácil acesso ao mar Egeu. Durante o Império Romano, era o centro do comércio marítimo e rodoviário, centro da indústria têxtil. Era a quinta cidade mais populosa do Império Romano. Em Éfeso se destacavam a lei, a filosofia e as manifestações religiosas. Havia um importante culto romano à deusa Diana, conhecida como a deusa da fertilidade, reconhecida pelos gregos como Ártemis. Nos tempos apostólicos, Éfeso foi uma das cidades do Império Romano em que o cristianismo mais se difundiu.

Em Éfeso, Colossos e outras cidades da província romana da Ásia, no século I, a economia e a política estavam dominadas por uma pequena elite de proprietários, que representavam não mais que 5% a 7% da população total. Um terço da população era constituída por escravos e escravas. A “casa” era o local que estas famílias ricas organizavam sua empresa particular. Podia ser uma oficina de tecido ou cerâmica, um comércio de produtos como o vinho ou o azeite, um negócio de transporte marítimo ou terrestre.²⁷

²⁴ REIMER, 2005, p. 78.

²⁵ REIMER, 2005, p. 80.

²⁶ Éfeso (cidade). In: *Infopédia* [Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2011. Disponível em: <[http://www.infopedia.pt/\\$efeso-\(cidade\)](http://www.infopedia.pt/$efeso-(cidade))>. Acesso em: 23 fev. 2011.

²⁷ FOULKES, 2006, p. 54.

1.4 A carta aos Efésios

Conforme encontrado em diversos comentários bíblicos,²⁸ a epístola aos Efésios é uma carta circular, dirigida a várias comunidades cristãs da Ásia Menor. O caráter circular da epístola confirma-se pelo fato de a menção “a Éfeso”, no verso 1,1 faltar em muitos manuscritos antigos considerados importantes.²⁹ Oscar Cullmann argumenta que é possível que ela fosse enviada a diversas igrejas e que o nome do destinatário ficasse em branco no original, sendo preenchido nas cópias que foram então remetidas para essas igrejas.³⁰ José Comblin acrescenta que “o título ‘aos Efésios’ fora colocado somente no final do século II, na lista do cânon”.³¹

A epístola aos Efésios aborda questões típicas das comunidades cristãs em torno do ano 90 d.C. Por causa da sua datação tardia, a carta não é de autoria de Paulo, pois o apóstolo morreu na década de 60. Além disso, em Ef 2.20 pressupõe-se que os apóstolos estão mortos, pois é afirmado que a Igreja está construída sobre o fundamento dos apóstolos e profetas. Comblin considera que “se Paulo se autodenominava apóstolo e intermediário de Cristo, não poderia ele ter escrito uma carta sob seu próprio fundamento”. Portanto, no período em que foi escrita a carta aos Efésios, Paulo já morreria e tornara-se fundamento da Igreja. Os cristãos agora vivem da “herança” dos apóstolos. Portanto, é possível que a carta tenha sido escrita por um discípulo de Paulo, morador da região da Ásia, comprometido com a herança paulina.

Os versículos 5. 21-6. 9 regulamentam os comportamentos familiares entre esposas e maridos, filhos e pais, escravos e senhores. São os chamados códigos domésticos ou tábuas de posições. Os códigos domésticos também podem ser encontrados em: Cl 3.18-4.1; 1Pe 2.18-3.7; 1Tm 2.11-15; 5. 3-8; 6. 1-2; Tt 2. 2-10.

²⁸ Ver Introduções à Carta aos Efésios nas seguintes edições da Bíblia: BÍBLIA. Português. TEB. 1995. BÍBLIA TEB: com o Antigo e o Novo Testamento traduzidos dos textos originais hebraico e grego com introduções, notas essenciais e glossário. São Paulo: Paulinas, Loyola, 1995; BÍBLIA. Português. CNBB. 2001. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. BÍBLIA Sagrada: tradução da CNBB com introduções e notas. São Paulo: Ave Maria, 2001; bem como nas obras de BORTOLINI, José. *Como ler a carta aos Efésios: o universo inteiro reunido em Cristo*. São Paulo: Paulus, 2001. COMBLIN, José. *Epístola aos Efésios*. Petrópolis: Vozes, 1987.

²⁹ Ver aparato crítico em BÍBLIA. N.T. Grego. Nestle-Aland. 1979. NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin; ALAND, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. 26. Aufl. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1979. p. 503. A expressão não está presente no papiro Chester Beatty (o manuscrito mais antigo da carta aos Efésios, de cerca do ano 200), nos códices Sinaítico e Vaticano e em outras fontes, entre elas em Marcião, que se refere a esta carta como a destinada aos Laodicenses.

³⁰ CULMANN, Oscar. *A formação do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1984. p. 78.

³¹ COMBLIN, 1987, p. 18.

Marga Ströher nos explica que:

[...] os códigos orientam-se pela direção vertical da construção sociológica da antiga concepção de casa, concentrada no homem como marido, pai e senhor, e, ao mesmo tempo, se estende de forma horizontal a todas as casas.³²

E que:

Os códigos domésticos expõem os deveres das esposas (5,22-24.33), dos maridos (5,25 e 28), dos filhos (6,1-2); dos pais (6,3); dos escravos (6,5-8) e dos senhores (6,9). Percebe-se que o interesse maior do código de Ef é o relacionamento entre esposa e marido.³³

Como mencionado anteriormente, a casa era o local em que as famílias ricas organizavam suas empresas. A administração da casa também serviu de modelo para o governo das cidades organizarem sua administração. Apreende-se daí que se dava muita importância à relação que havia entre os integrantes da família.

1.5 A Carta de Paulo aos Efésios (cap. 5, vs. 21-33)

As palavras em negrito são as que pretendemos analisar a posteriori. Este texto foi tirado da versão de Almeida Revista e Atualizada.³⁴

- ²¹ **subordinando-vos** uns aos outros no temor de Cristo.
- ²² As mulheres sejam **submissas** ao seu próprio marido, como ao **Senhor**;
- ²³ porque **o marido é a cabeça** da mulher, como também **Cristo é a cabeça** da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo.
- ²⁴ Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo, assim também **as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido**.
- ²⁵ Maridos, **amai** vossa mulher, como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela,
- ²⁶ para que a santificasse, tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra,
- ²⁷ para a apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito.

³² STRÖHER, 2002, p. 156.

³³ STRÖHER, 2002, p. 152.

³⁴ BIBLE WORKS LLC: software for Biblical Exegesis & Research 6. Norfolk: Bibleworks LLC, 2006. Versão 6. CD-ROM.

- ²⁸ Assim também os maridos **devem amar a sua mulher** como ao próprio corpo. Quem ama a esposa a si mesmo se ama.
- ²⁹ Porque ninguém jamais odiou a própria carne; antes, **a alimenta e dela cuida**, como também Cristo o faz com a igreja;
- ³⁰ porque somos membros do seu corpo.
- ³¹ Eis por que deixará o homem a seu pai e a sua mãe e se unirá à sua mulher, e se tornarão os dois uma só carne.
- ³² Grande é este mistério, mas eu me refiro a Cristo e à igreja.
- ³³ Não obstante, vós, cada um de per si também **ame a própria esposa** como a si mesmo, e **a esposa respeite o marido**.

1.6 Exortação às mulheres

Vós que temeis a Cristo, submetei-vos uns aos outros; mulheres, sede submissas aos vossos maridos, como ao Senhor. Pois o marido é a cabeça da mulher, assim como Cristo é a cabeça da Igreja, ele, o Salvador do seu corpo. Mas, como a Igreja é submissa a Cristo, sejam as mulheres submissas em tudo aos seus maridos[...].e a mulher, respeitar o seu marido. (Ef 5.21-24,33b)³⁵

Aqui vamos analisar Ef 5.21-24,33 que trata do discurso de exortação às mulheres. Mas, no verso 21, está inserido um princípio que serve de título para toda a perícopes em questão. A frase “subordinai-vos uns aos outros” (ὑποστασσομενοι ἀλληλοις) afirma que não pode haver superiores e nem inferiores, todos são iguais perante ao Senhor. Porém, as conseqüências que o autor tira disso são insuficientes e culturalmente condicionadas.

Da exortação que se faz do verso 22 ao verso 24, pode-se perceber, no conjunto, o uso da retórica³⁶ como discurso de persuasão para os grupos particulares (esposas, esposos). Foulkes³⁷ nos informa que se trata de uma técnica muito usada, neste período, pela sociedade e filosofia greco-romana. Estudar esta técnica nos fornecerá algumas chaves para analisar o texto. Foulkes nos dá uma explicação sobre o uso da retórica em Efésios 5. 22-24:

³⁵ BÍBLIA Edição Ecumênica: TEB. São Paulo: Loyola, 1994.

³⁶ A pesquisa da retórica afirma que textos e interpretações bíblicas são discursos argumentativos e persuasivos que implicam objetivos de autoras/es e estratégias linguístico-simbólicas, bem como a percepção e construção da parte da audiência. Reconhece que a interpretação de textos e a produção de sentido são determinadas pelos lugares sócio-político-históricos particulares e pelo interesse e poder político-cultural-religioso. CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado*. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

³⁷ FOULKES, 2006, p. 63-64.

[...] o autor estabelece uma relação direta com um grupo particular (esposa, esposo) por meio de um vocativo que encabeça um mandato. Para justificar o mandato, o autor usa a técnica de desenvolver uma série de metáforas e comparações interconectadas que a explique:

Imperativo – “esposas, submetem-se a seus próprios esposos [...]”

Metáfora 1 – “o esposo é cabeça de sua esposa”.

Metáfora 2 – “Cristo é cabeça e salvador da Igreja”.

Comparação – “o esposo é cabeça da esposa assim como Cristo é cabeça da Igreja”.

Metáfora 3 – “a qual é seu corpo” (a Igreja é o corpo de Cristo).

Metáfora 4 – “a Igreja se submete a Cristo”.

Analogia com comparação – “as esposas devem submeter-se a seus esposos como a Igreja se submete a Cristo”.³⁸

Os retóricos da época usavam metáforas, comparações e analogias com o intuito de ampliar ou modificar a compreensão que o auditório tinha sobre alguma coisa que já conhecia. Neste sentido, o que já era conhecido era o dever da esposa de submeter-se ao esposo.

O verbo *ὑποτάσσεται* repetido nos versos 21, 22 e 24 significa *subordinar-se, submeter-se, sujeitar-se, obedecer*.³⁹ A palavra grega “subordinar-se”, é muito geral e significa toda dependência requerida por uma ordem física, jurídica ou moral. Nesse sentido, Ströher afirma que “a exortação supõe uma sociedade em que as esposas estão num nível inferior ao dos seus maridos”⁴⁰ e para confirmar isto, expõe alguns filósofos que usavam a mesma expressão em seus tratados:

[...] a exortação “Vós mulheres, subordinai/submetei-vos aos homens como convém no Senhor”, foi muito usada por filósofos judeu-helenistas, como Plutarco, Epíteto, Pseudo-Calistenes, Filo, Josefo, além de governos como Alexandre. Nos códigos domésticos é usado na voz média, *u`pota,ssesqtai*, que literalmente quer dizer colocar-se debaixo de ou sob a ordem de alguém ou de alguma situação.⁴¹

Nos versículos 22, 23 e 24 há um discurso moral para exortar as mulheres a se submeterem aos seus maridos, assim como se submetem ao Senhor. Para isso, o autor faz a relação marido-cabeça, mulher-corpo assim como Cristo-cabeça, igreja-corpo para fundamentar a subordinação da mulher ao homem. A palavra Igreja (*ἐκκλησία*) é feminina. A palavra Cristo é masculina. Para José Comblin,

³⁸ FOULKES, 2006, p. 63-64.

³⁹ RUSCONI, Carlos. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 475.

⁴⁰ STRÖHER, 1998, p.128.

⁴¹ STRÖHER, 1998, p.128.

[...] teologicamente trata-se de um argumento eclesiológico para legitimar a mulher como devendo estar subordinada ao homem porque a Igreja está subordinada a Cristo. Este argumento já é conhecido pela ideologia patriarcal da época. Provavelmente é uma estrutura recebida da tradição judeu-helenística. Uma vez que existe tal subordinação, a relação entre Cristo e Igreja é invocada para suavizar a subordinação da esposa ao marido como um dever religioso.⁴²

Em Efésios, podemos encontrar um sincretismo do imaginário judaico dos profetas do *Primeiro Testamento*. Oséias, Jeremias e Ezequiel falam da relação matrimonial de Deus como o esposo e o povo de Israel como sendo a esposa. Acredita-se que Efésios pretendia que a sociedade fizesse a mesma relação hierárquica entre Deus e o seu povo, entre Cristo e a Igreja, entre o homem e a mulher.

No entanto, Martinez diz que:

[...] a análise da metáfora do matrimônio não se limita a esclarecer a relação que há entre Deus e o seu povo. Ela fornece a possibilidade de observar e imaginar as relações de gênero e poder que sustêm a estrutura social da época. Imaginar Deus como homem/varão fortalecia o poder masculino e a submissão das mulheres.⁴³

Imaginar Deus como homem/varão é antropomorfizá-lo e torná-lo como modelo para construir e legitimar a masculinidade hegemônica presente na sociedade ocidental. Martinez argumenta ainda que: “[...] essa ideologia patriarcal que nasceu no seio do pensamento judaico e que é corroborada no contexto do Novo Testamento, viaja pela história, e é conduzida pela teologia e filosofia para perpetuar o *status quo*”.⁴⁴

Outro termo muito usado na sociedade greco-romana, que podemos identificar como sendo uma expressão androcêntrica, está inserido no verso 22: “ao Senhor” (τῷ κυρίῳ). A sociedade era constituída de um poder piramidal, no qual o senhor está no topo dessa pirâmide, o *kyrios*. Fiorenza entendeu que a sociedade da época era constituída por uma estrutura kiriarcal e não patriarcal, porque a expressão *kyrios* denota um poder que supera o círculo familiar (esposa, filhos/as),

⁴² COMBLIN, José. *Epístola aos Efésios*. (Série Comentário Bíblico). Petrópolis: Vozes, 1987. p. 85.

⁴³ MARTÍNEZ, Raquel C. R. *Rompendo velhas mortalhas: a violência contra a mulher e sua relação com o Imaginário Androcêntrico de Deus na Igreja Metodista do Chile*. São Bernardo do Campo: FFCR, 2004. p. 119.

⁴⁴ MARTINEZ, 2004, p. 119.

visto que o *kyrios* tem poder sobre todos aqueles e aquelas que estejam subordinados a ele:

A melhor maneira de conceber o kyriarcado é como um sistema piramidal complexo de estruturas sociais interseccionais e multiplicativas de sobreordenação (dominação) e subordinação, de domínio e opressão. As relações kyriarcas de dominação são construídas sobre o direito de propriedade dos homens da elite, e sobre a exploração, dependência, inferioridade e obediência de mulheres.⁴⁵

Fiorenza diz ainda que o modelo kyriarcal romano de poder imperial era legitimado pela filosofia neoaristotélica, que penetrou nas Escrituras cristãs sob a forma de prescrições patriarcais que exigiam a submissão.

A Primeira Carta de Pedro, por exemplo, admoesta cristã (o)s que são servas/os a serem submissas/os, até mesmo a amos brutais (2,18-25), e instrui esposas nascidas livres a se submeterem a seus maridos, até mesmo a maridos não cristãos (3,1-6). Pede também às pessoas cristãs a sujeitar-se ao imperador e a seus governadores e a honrá-los como soberanos (2, 13-17). A antiga igreja pós-constantina tem o máximo de semelhança com esta pirâmide imperial romana, apenas em roupagem cristã.⁴⁶

O termo κεφαλή (cabeça)⁴⁷ refere-se à fonte e à força que possibilita a existência, o crescimento e o aperfeiçoamento do corpo. Este sentido pode ser entendido em Ef 4.13-16, segundo o qual se exorta que os cristãos deixem para trás a infância espiritual, com sua instabilidade e vulnerabilidade, e cresçam até chegar a serem como Cristo, “aquele que é cabeça”.

Ströher informa que:

[...] na antropologia grega cabeça tem a precedência sobre os demais membros; ela representa o princípio de autoridade e a razão. Isso tem implicações para a formação das estruturas de liderança posteriores nas comunidades cristãs. Para o homem, como *cabeça* da família é que se destinam as funções de direção da comunidade. A organização da comunidade terá como fundamento o modelo de família patriarcal. Neste sentido, a mulher, tanto no espaço da casa como da comunidade, ocupará uma posição de submissão. Em contrapartida, o homem ocupará posição de direção, pois se é a *cabeça* da casa, dotado de razão e superioridade; na igreja ocupará também a função de direção, pois será representante de Cristo (cabeça da igreja).⁴⁸

⁴⁵ FIORENZA, 2009, p. 137.

⁴⁶ FIORENZA, 2009, p. 139.

⁴⁷ RUSCONI, Carlos. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 265.

⁴⁸ STRÖHER, 1998, p. 157.

No v.24 se repete o v.22 com o acréscimo “em tudo”. A subordinação resulta da situação de cabeça do homem. A mulher é vista como quem recebe e o homem como quem dá. A mulher é passiva e o homem é ativo. Essa é a mesma relação encontrada na tradição Greco-romana a respeito da situação do homem em relação aos rapazes e mulheres.⁴⁹

1.7 Exortação aos maridos

Maridos, amai as vossas mulheres como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela; ele quis com isto torná-la santa, purificando-a com a água que lava, e isto pela Palavra; ele quis apresentá-la a si mesmo esplêndida, sem mancha nem ruga, nem defeito algum; quis a sua Igreja santa e irrepreensível. É assim que o marido deve amar a sua mulher, como o seu próprio corpo. Aquele que ama a sua mulher ama a si mesmo. Ninguém jamais odiou a sua própria carne; ao contrário, nós a nutrimos e cercamos de cuidado como Cristo faz para com a sua Igreja; não somos nós membros do seu corpo? É por isso que o homem deixará o seu pai e a sua mãe, ele se ligará à sua mulher, e ambos serão uma só carne. Este mistério é grande: eu, por mim, declaro que ele concerne ao Cristo e à Igreja. Em todo caso, cada um, no que lhe toca, deve amar a sua mulher como a si mesmo.(Ef 5. 25-33a).⁵⁰

No discurso retórico, encontrado na exortação acima, já não se vê mais as metáforas e comparações anteriores. O autor inicia o discurso usando o imperativo “homens, amai as mulheres” que será acompanhado de analogias do tipo: “como também Cristo amou a igreja”.⁵¹ Esta técnica serve para persuadir o grupo dos homens, considerados, na época, superior e, por conseguinte, com direitos e deveres de governar as mulheres.

Em Efésios, repete-se por três vezes (5. 25,28,33) a exortação para os esposos amarem suas esposas. Amor traduz aqui a palavra (ἀγάπε)⁵² “agápe” que significa também afeição.

Comblin diz que amor: “[...] é a relação entre Deus e o seu povo, a relação entre os membros do povo, entre Cristo e o Pai, entre Cristo e os discípulos, entre o Pai e os discípulos, entre os discípulos”.⁵³ Amor é um ato de oferta, sacrifício e preocupação. O autor desenvolve este preceito com a comparação com Cristo.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984. p. 237-259.

⁵⁰ BÍBLIA Edição Ecumênica: TEB. São Paulo: Loyola, 1994

⁵¹ FOULKES, 2006, p. 64. Aqui ela exemplifica a explicação sobre o discurso retórico para o grupo de homens.

⁵² RUSCONI, Carlos. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 17.

⁵³ COMBLIM, 1987, p. 91.

Cristo também amou. Segundo a doutrina paulina, Cristo amou os seres humanos e se entregou por eles (Gl 2.20). Em Ef 5.2 se usam as mesmas palavras que encontramos aqui: “Cristo também nos amou e se entregou por nós”. A novidade aqui é que o amor e a entrega têm por destinatária a Igreja. Comblin faz uma crítica sobre o destinatário da referida exortação:

[...] há uma desigualdade permanente em todo este contexto, porque somente se fala do amor do marido. A mulher não é chamada a amar. A mulher é concebida como passiva, receptiva do amor do homem. O uso da comparação com Cristo-Igreja a partir do binômio cabeça-corpo, levou a reduzir a mulher a um papel passivo. Pois, no esquema da salvação, Cristo é ativo e a Igreja receptiva.⁵⁴

Fiorenza acrescenta a seguinte percepção:

Percebe-se o uso da cristologia para consolidar a posição inferior da esposa no relacionamento matrimonial, visto que enquanto as exortações aos maridos consistem em persuadi-los a viver a relação de casamento como cristãos, ao passo, que as exortações às esposas é de manterem um comportamento social de submissão.⁵⁵

E Ströher concorda que: “[...] ao exigir aos maridos cuidar e alimentar as mulheres (5.29) ratifica-se aqui a dependência das mulheres aos seus maridos, pois até a própria alimentação depende da boa vontade deles”.⁵⁶ Já para Comblin:

[...] a citação de Gn 2,24 em Ef 5,31, é tomada como o texto fundador do casamento e também como anúncio de Cristo e da Igreja. Ao largar sua família e unir-se à mulher (V.31), o homem se coloca sob um *pater familias* de outro grupo familiar.⁵⁷

E, em Efésios 5. 32: “Grande é este mistério [...]”, de acordo com Comblin, a tradução de *μυστηριου* para *sacramentum* na Vulgata, levou a Igreja, na Idade Média, a considerar o matrimônio como um dos sete sacramentos.

Na conclusão da perícopé (Ef 5.33), o autor exorta mais uma vez para que os esposos amem suas mulheres e que as mulheres temam seus maridos. Verifica-

⁵⁴ COMBLIN, 1987, p. 92.

⁵⁵ FIORENZA, 1992, p. 309.

⁵⁶ STRÖHER, 1998, p. 159.

⁵⁷ COMBLIN, 1987, p. 92.

se novamente o papel de passividade conferido às mulheres na exortação a “temer” ou “respeitar” (fobh/tai).⁵⁸

Deste último verso, Comblin faz uma crítica feminista:

Do conjunto do texto o autor tira o essencial dos deveres do homem e da mulher. Da parte do homem, o essencial está na palavra amar que saiu várias vezes durante a exposição. Amar significa no concreto ser fiel. Do lado da mulher o dever é o respeito (o temor reverencial). Por que esta diferença nos deveres? Por que o amor só para o homem e o temor só para a mulher? Apesar das fórmulas de igualdade insinuadas ou aludidas no conjunto, o autor pensa em termos de desigualdade. Por um lado está a iniciativa, daí o amor. Por outro lado está a passividade, daí o temor ou o respeito. Naturalmente este texto não constitui a totalidade da mensagem cristã ou bíblica sobre a relação homem-mulher.⁵⁹

1.8 Considerações finais do capítulo

Ao analisarmos Efésios 5. 21-33, a partir das idéias dos/as autores/as citados/as, constatamos que este discurso – imbuído de temas teológicos e cristológicos – pode ter sido usado para argumentar, defender e legitimar as duas relações de poder pretendidas no texto, quais sejam, o de hierarquizar as relações eclesiais e o de hierarquizar, ao mesmo tempo, as relações familiares.

Constatamos da análise da perícopé⁶⁰ uma relação intrínseca com os costumes da sociedade da época. Os discursos retóricos de persuasão, a linguagem e simbologia, são chaves que podem nos levar a este tipo de constatação. No entanto, nos vem a pergunta: por que o movimento cristão tomou os códigos de deveres domésticos como tópico ético? Ströher⁶¹ levanta três possíveis hipóteses:

- 1) Os códigos domésticos mostram a ligação da experiência de fé com o cotidiano. Os cristãos da segunda e terceira geração não adotam a posição de sair do mundo, mas adotam regras e instruções já conhecidas e praticadas pela filosofia popular greco-romana.

⁵⁸ RUSCONI, 2005, p. 484.

⁵⁹ COMBLIN, 1987, p. 93.

⁶⁰ FIORENZA, Elisabeth S. *Caminhos da Sabedoria: uma introdução à Interpretação Bíblica Feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009. p. 229-238. Do grego *perikope*, é ação de cortar “em volta” um trecho, pequeno ou longo, retirado de um texto que tem sentido completo.

⁶¹ Aqui elencaremos os três tópicos defendidos por STRÖHER, Marga J. *Casa Igualitária e Casa Patriarcal: espaços e perspectivas diferentes de vivência cristã: o caminho da patriarcalização da igreja no primeiro século do cristianismo*. 1998. 211 f. (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Instituto Ecumênico de Pós-Graduação da Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1998. p. 168.

- 2) Os códigos domésticos podem ter surgido no contexto de aculturação na sociedade romana como defesa contra a perseguição e a calúnia da sociedade e do Estado romano. Essa aculturação significa não somente submissão ao *pater familias*, mas também ao Estado romano.

É nessa direção que também Foulkes aponta:

[...] um setor da liderança das Igrejas de tradição paulina via que os valores radicais do movimento cristão e sua exclusividade religiosa levavam suas comunidades a tornar-se, potencialmente pelo menos, suspeitas de subverter a ordem estabelecida. Sua sobrevivência no contexto sócio-político totalitário estava em perigo. Por isso, os cristãos e cristãs tinham de mostrar-se de acordo com a estrutura hierárquica, comportando-se de um modo que afugentasse toda suspeita de insubordinação de sua parte.⁶²

Nesta perspectiva, os códigos de deveres domésticos representam uma ética e uma práxis cristãs para uma situação de sobrevivência, mas com o problema de que contribuem para legitimar um sistema sociopolítico opressor. A terceira hipótese levantada por Ströher:

- 3) As comunidades cristãs se integraram à realidade que as envolvia na época. Não havia conflito com a sociedade greco-romana, mas sim integração. Se a sociedade greco-romana era composta por uma hierarquização entre as camadas sociais, o cristianismo da época – que crescia substancialmente e enfrentava problemas de ordem social – precisou se integrar a este modelo para manter-se em harmonia, resolvendo, portanto, os problemas práticos das comunidades, como as desigualdades sociais presentes na comunidade. Por isso, a subordinação era a aceitação de um “patriarcalismo do amor” em Cristo.

Uma vez adaptados ao sistema patriarcal da sociedade, os códigos domésticos possibilitaram grupos ortodoxos cristãos a manterem o poder de dominação na comunidade cristã, até mesmo para ir de encontro a grupos heréticos (montanistas e gnósticos). Por isso, entende-se que a adaptação ao patriarcalismo foi uma opção dos grupos cristãos da época. Essa interpretação propõe que o movimento cristão primitivo somente sobreviveria historicamente institucionalizando-se de forma patriarcal.

⁶² FOULKES, 2006, p. 60.

[...] o interesse maior da ênfase ao casamento poderia ser o de exercer algum controle sobre a autonomia que a vida asceta conferia às mulheres. Nos primeiros séculos cristãos, inclusive já a partir do primeiro século, mulheres integravam ordens celibatárias de virgens e viúvas. As mulheres celibatárias abraçavam um ascetismo que lhes permitia criar para si mesmas vidas livres de padrões de comportamento socialmente esperados. Comparando a posição das mulheres nas comunidades paulinas e nas cartas pastorais, percebe-se que as mulheres foram gradualmente afastadas dos serviços de liderança das comunidades cristãs.⁶³

Koester também concorda com esta análise quando diz que:

[...] a carta é uma teologia doutrinária da moral e ética cristã para combater o gnosticismo. Exemplo disto, são os catálogos elaboradamente interpretados de virtudes e vícios que eram extraídos da doutrina dos dois caminhos (4,17-5,20) e a lista de deveres domésticos que o autor tomou de Colossenses (Ef 5,22-6,9).⁶⁴

Percebe-se que a interpretação dada aos códigos domésticos e os discursos que foram apropriados pela comunidade cristã, tiveram como contexto um mundo hierarquizado – no qual os varões estão no topo (seres superiores) e as mulheres na base (seres inferiores). Lamentavelmente esta interpretação foi se reproduzindo, sobretudo, pelos grupos que defendiam o sistema explorador. E algo parecido acontece hoje nos debates sobre a “questão da mulher”, com o manuseio e a manipulação do código por parte dos que procuram amparar uma estrutura patriarcal já cambaleante.

Muitas pesquisas acadêmicas contribuíram para manter interpretações sexistas dos textos bíblicos. Porém, o trabalho de teólogas/os e biblistas feministas na análise de textos bíblicos nos fornece subsídios para romper com interpretações tradicionais. Fiorenza assevera que “[...] a corrente teoria e pesquisa acadêmicas são deficientes porque deixam de considerar as vidas e contribuições das mulheres e constroem uma humanidade e uma história humana enquanto ‘de varões’”.⁶⁵

Reimer elenca algumas características que tornam opressoras as epistemologias encontradas nos textos bíblicos:

[...] 1) são *essencialistas*: a essência humana corresponde à realidade anterior à “queda” de Adão e Eva. Ou seja, antes da “queda” tudo era perfeito, o ser humano não tinha “pecado”. E isto é proclamado nas

⁶³ STRÖHER, 1998, p. 165.

⁶⁴ KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*, v.2: história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005. p. 290.

⁶⁵ FIORENZA, 1992, p. 12.

catequeses ainda hoje, como uma verdade histórica; 2) são *monoteístas*: modelo divino centralizador. Há estudos que levantam a questão do monoteísmo ser preponderante mesmo na cultura dos povos de Israel do Primeiro Testamento. Há estudos que demonstram o politeísmo na religiosidade judaica tanto antes como depois do exílio da Babilônia; 3) por ter como imagem de Deus exclusivamente patriarcal. Assim como havia o politeísmo, nas culturas antigas também existiu a sociedade matriarcal, mas este assunto não é exposto nos cursos bíblicos, muito menos na catequese; 4) por ser *androcêntrica*. Sendo que já no Movimento de Jesus, a intenção era romper com este modelo de sociedade. Isto não é claramente exposto nos estudos bíblicos; 5) por inviabilizar a atuação de mulheres. Nas leituras dos textos não se questiona a ausência de lideranças femininas, de atuações femininas; 6) por possuir verdades eternas: o que se disse uma vez é válido para sempre e para todos os lugares; e 7) por ser dualista: existir as contradições de bem e mal, sagrado e profano, homem e mulher, boa sexualidade e má sexualidade.⁶⁶

Fazer análise feminista da história das mulheres na Bíblia tem como função não apenas a desconstrução de uma hermenêutica de discriminação e opressão da mulher, mas também tem uma função política importante, visto que deslegitima as estruturas religiosas patriarcais e, conseqüentemente, as estruturas sociais que, por serem patriarcais, invariavelmente, produzem violência contra a mulher.

A análise feminista de textos bíblicos revela rostos, falas e ações de mulheres, muitas vezes silenciadas ou ocultadas pela leitura patriarcal. Por exemplo, Leonardo Boff desconstrói as diferenciações de gênero na teologia quando demonstra que:

[...] em Gênesis 1,27, escrito pela tradição sacerdotal, por volta do século VI-V a.C., se afirma a igualdade dos sexos e a sua origem divina: “Deus criou a humanidade – *adam*, em hebraico, significa os filhos e filhas da Terra, derivado de *adamah*, que quer dizer terra fértil – à sua imagem... criou-os homem e mulher”. Deus aqui afirma a igualdade fundamental dos sexos, porém a história nos afastou deste entendimento e, conseqüentemente, do entendimento do ser humano, homem e mulher.⁶⁷

No *Segundo Testamento*, o apóstolo Paulo parte da teologia para afirmar a igualdade entre os sexos: “Não há homem nem mulher, pois todos são um em Cristo Jesus” (Gl 3.28). Em I Coríntios 11.12 diz: “Em Cristo não há mulher sem homem nem homem sem mulher; como é verdade que a mulher procede do homem, é

⁶⁶ REIMER, Ivoni R. *O Belo, As Feras e o Novo Tempo*. São Leopoldo: CEBI, 2000. p. 32. Conforme Reimer, Fiorenza percebe que o conceito de essencialismo está ligado ao fato de pessoas individuais e grupos imaginarem possuir características imutáveis inerentes e das quais se podem fazer afirmações universais sobre qualquer grupo (p. ex., mulheres) ou indivíduo a respeito de tais características. O essencialismo não compreende a diferença entre mulheres nem reconhece que essências são constituídas por estruturas de dominação.

⁶⁷ BOFF, 2002, p. 105.

também verdade que o homem procede da mulher e tudo vem de Deus”. Boff também menciona que:

Na história de Israel surgiram mulheres politicamente ativas como Miriam, Ester, Judite, Débora, Ana, Sara e Rute que serão bem lembradas benfazejamente pelo povo. A partir do século III a.C. a teologia judaica elaborou uma reflexão sobre a graciosidade da criação e da eleição do povo na figura feminina da divina Sofia (Sabedoria) – conforme o livro da Sabedoria.⁶⁸

Por isso, atualmente as/os feministas atuam no campo da interpretação de textos bíblicos androcêntricos, como a carta aos Efésios, na tentativa de desconstruir e desmitificar a linguagem masculina, bem como desconstruir a influência que exerce no imaginário coletivo.

⁶⁸ BOFF, 2002, p. 106.

2 ANÁLISE FOUCAULTIANA SOBRE O DISCURSO DE EFÉSIOS 5.21-33

2.1 Introdução

Até aqui, fizemos uma análise da carta aos Efésios a partir do instrumental teórico de biblistas e teólogos/as feministas. Pudemos perceber que o discurso teológico, eclesiológico e cristológico fundamentaram a estrutura patriarcal (ou melhor, kyriarcal) na igreja cristã e a estrutura do *Pater familias* na comunidade cristã.

Neste capítulo, tentaremos fazer uma análise do discurso do mesmo texto, porém, a partir dos pressupostos filosóficos de Foucault. Acreditamos que estes instrumentais de análises nos auxiliam a compreender como se produzem os discursos de poder, discursos sexistas, os quais acabam por naturalizar a violência contra a mulher, realidade que será tratada com maior profundidade no capítulo três.

Optamos por este caminho porque Foucault estudou a sociedade ocidental na perspectiva da relação existente entre o discurso e a história, da relação existente entre a constituição do saber para o exercício do poder. Portanto, este instrumental reforçará a pesquisa outrora analisada e será um suporte para refletirmos o contexto da violência doméstica. Assim, neste capítulo será feita uma ligação entre o primeiro, que trata do texto, e o terceiro, que trata do contexto. Pode-se dizer que a análise filosófica em questão costura as duas realidades: a de ontem e a de hoje.

Primeiro, vamos definir a ideia de discurso e entender sua prática, depois, conhecer os elementos existentes no discurso (internos e externos) e, por fim, entender sua produção.

Para compreender como se produz o discurso, Foucault estuda a medicina, a gramática e a economia política, a partir de seus enunciados. Podemos transpor suas análises ao nosso trabalho, uma vez que elas podem ser transferidas para qualquer tipo de discurso. Por isso, aqui utilizaremos oportunamente seu instrumental teórico, tomando como exemplo o texto bíblico em questão, a fim de tentar demonstrar a formação de um discurso sexista.

A iniciativa de analisar o texto bíblico a partir das teorias filosóficas de Foucault surgiu a partir da pesquisa acadêmica produzida por Karen Bergesch.⁶⁹ Nela há um estudo sistemático da dinâmica do poder na relação vinculada à violência doméstica. Para esclarecer estes elementos do discurso, Karen utiliza entrevistas com mulheres e homens envolvidos numa relação conjugal de violência. Oportunamente, usaremos o trabalho de Bergersh como referencial teórico para nos ajudar a entender a filosofia foucaultiana.

2.2 Definindo discurso

Segundo Foucault, discurso:

[...] é um conjunto de enunciados, na medida em que se apóiem na mesma formação discursiva [...] é um fragmento de história, é unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às cumplicidades do tempo.⁷⁰

Em linhas gerais, enunciado é um conjunto de ideias que, num determinado contexto, dá sentido e coesão a este mesmo conjunto de perspectivas denominado discurso.⁷¹ Esta explicação será mais bem definida no próximo item, mas aqui, em sentido heurístico, tomemos como exemplo o discurso de Efésios 5. 22-23: “As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor; porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja”. Conforme visto no capítulo anterior, neste enunciado, a ideia é convencer os leitores quanto ao comportamento mais aceitável diante de Deus (submisso/obediente), a partir das comparações que fazem entre Cristo-cabeça, homem-cabeça, igreja-corpo, mulher-corpo.

Se o discurso da história é fragmento, está determinado em um espaço-tempo, ou seja, num contexto histórico, geográfico, econômico, social, político, etc, e

⁶⁹ BERGESCH, Karen. *A dinâmica do poder na relação de violência doméstica: desafios para o aconselhamento pastoral*. 2006. 204 f. (Mestrado) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2006.

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. p. 132.

⁷¹ CARDOSO, Darlete. O jornalismo como (re)produtor de enunciados. *Revista Linguagem em (Dis)curso*, v. 1, n. 2, jan./jun., 2001. Disponível em: <<http://www3.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/0102/06.htm>>. Acesso em: 21 jan. 2011.

marcado pelos modos específicos de sua *temporalidade*. O enunciado vai se apoiar na formação discursiva já existente, pois há um horizonte de sentido já compartilhado pelos agentes envolvidos no discurso. Por isto, não é criado de forma abrupta, mas apropriado por um sujeito. Conforme explica Karen Bergersh.

[...] é o sujeito que se coloca em um determinado discurso para se expressar enquanto sujeito social. A escolha de um discurso em detrimento do outro surge da história de cada sujeito e da dinâmica da correlação de forças em que cada sujeito está colocado.⁷²

Nesta perspectiva, o discurso sobre submissão em Efésios 5. 21-33 é um fragmento da história que já conhecemos bem, que trata do período do pensamento e práxis do império greco-romano. O sujeito (ou os sujeitos), que escreveu e pregou sobre o tema submissão em Efésios 5. 21-33 não inovou nas suas ideias, nem mesmo o copiou do *Movimento de Jesus*, mas sim, apropriou-se de um pensamento corrente na época, o do *Pater famílias*, para usá-lo na assembleia cristã. Acredita-se que o pensamento doutrinador do comportamento da família greco-romana pode ter sido apropriado pelos cristãos da época para impor a correlação de forças entre dirigentes e fiéis, no âmbito eclesial cristão, bem como para ressaltar esta correlação de forças entre homens e mulheres, no âmbito doméstico cristão. Isto será detalhado no próximo item.

2.3 Elementos internos do discurso: enunciado e função enunciativa

Segundo Foucault “enunciado é a unidade elementar do discurso”.

É uma função de existência que pertence, exclusivamente aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles ‘fazem sentido’ ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõe, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita).⁷³

Noutras palavras, o enunciado está relacionado aos signos linguísticos para lhes dar sentido ou não em um discurso. Segundo o dicionário Houaiss da Língua Portuguesa,⁷⁴ o termo *enunciado* é “1. a exposição de uma afirmação a ser definida, explicada ou demonstrada; 2. parte de um discurso oral ou escrito”. Segundo

⁷² BERGESCH, Karen. *A dinâmica do poder na relação de violência doméstica: desafios para o aconselhamento pastoral*. Série Teses e Dissertações: São Leopoldo: IEPG, 2006. p. 27.

⁷³ FOUCAULT, 2009, p. 98.

⁷⁴ HOUAISS, Antonio. *Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

Foucault, os enunciados são “o pano de fundo” da produção do discurso e que possuem quatro funções (enunciativas), e, por meio delas, podemos analisar melhor o discurso. Bergesch esclarece cada função,⁷⁵ que exemplificaremos junto ao objeto desse trabalho:

1ª Função: o enunciado se preocupa com o espaço de correlações.

Ao definir a que ele se refere, será possível dizer se uma proposição tem ou não um referente:

- “O enunciado é o campo de [...] leis de possibilidades, de regras de existência para os objetos que aí se encontram nomeados, designados ou descritos, para as relações que aí se encontram afirmadas ou negadas”.⁷⁶

O enunciado, então, somente cria sentido num campo de correlações, pois o mesmo enunciado, na mesma frase, pode ter significados diferentes, dependendo do seu campo de correlações. Por exemplo, um dito filosófico do período do império greco-romano diz que: “o homem é superior à mulher”. Nesta sociedade, aplicava-se tal filosofia na administração da casa, que foi estendida para a administração do Estado. O campo de correlação era a casa e o governo. No entanto, o mesmo dito filosófico, quando reproduzido num espaço eclesial cristão, cria um novo significado: a correlação de forças passa a ser entre dirigentes das igrejas e seus fiéis.

Portanto, um dito popular corrente na época pode ter sido apropriado para ser usado num espaço eclesial com novas vestimentas (a cristologia), segundo o qual Cristo seria o cabeça da Igreja, cujo corpo seria a comunidade cristã, e nessa correlação haveria uma homologia entre os gêneros. Percebe-se, assim, que o enunciado é uma possibilidade estratégica para a constituição do código doméstico eclesial.

2ª Função: especifica a relação que o enunciado mantém com o sujeito.

- “O sujeito do enunciado é uma função vazia, podendo ser exercida por indivíduos, até certo ponto, indiferentes, quando chegam a formular o enunciado; e na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar,

⁷⁵ BERGESCH, 2006, p. 21.

⁷⁶ FOUCAULT, 2009, p. 103.

alternadamente, em um série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes indivíduos”.⁷⁷

Bergesch explica que o lugar do sujeito do enunciado é vazio, o que significa que pode ser ocupado por um mesmo indivíduo, e que pode ocupar diferentes posições, ou mesmo ser ocupado por indivíduos diferentes.

Portanto, o enunciado mantém com o sujeito uma relação determinada. A pergunta, então, para se reconhecer o sujeito do enunciado deve ser: “qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito?”. Os discursos em torno da relação entre homens e mulheres na sociedade greco-romana já estavam formulados. Cada indivíduo, por sua vez, relacionar-se-á com estes discursos, muito provavelmente, de acordo com a posição que ocupar na sociedade. Ao assumir determinado discurso, torna-se seu sujeito. Nas comunidades cristãs primitivas, formularam-se discursos doutrinários a respeito dos comportamentos dos fieis que também se estenderam para a casa de seus membros. Os sujeitos formuladores parecem ter tido a intenção de criar uma hierarquia nas comunidades de fé, nas quais o topo da hierarquia era ocupado por bispos e presbíteros, seguidos por diáconos. Suas posições refletiam, assim como na sociedade greco-romana, o ser social fundado na diferença e na exclusão. Portanto, tendo o Cristo como cabeça da Igreja, ao corpo cabe a obediência, este representado pelos fieis.

3ª Função: considera o que o autor chama de domínio associado, ou seja, o contexto.

- Não basta que uma frase seja pronunciada ou escrita. Para que nela haja um enunciado, é necessário considerar um contexto maior. Considera-se o enunciado num campo enunciativo, o qual aparece como elemento singular. Assim, um enunciado sempre supõe outros. Portanto, a função enunciativa só pode ser exercida a partir de um contexto. “O enunciado sempre faz parte de uma série ou de um conjunto, considerando em torno de si, um campo de coexistência”.⁷⁸

Por exemplo, a frase: “o homem é a cabeça e a mulher é o corpo”, compreendida isoladamente, pode ser interpretada de várias formas, entre elas,

⁷⁷ BERGESCH, 2006, p. 105.

⁷⁸ BERGESCH, 2006, p. 23.

homem superior, mulher inferior, homem pensa, mulher age, homem manda, mulher obedece, etc. A frase ou proposição somente participará da função enunciativa, quando estiver num jogo enunciativo que o extrapole. Ao vermos o contexto de uma relação conjugal na sociedade greco-romana, diremos que esta frase legitima o controle e a dominação do homem sobre a mulher.

Quando se enuncia que Cristo é a cabeça e a Igreja é o corpo, de forma isolada, podemos interpretar que Cristo é o mestre, é o que ensina, e a Igreja é o discípulo, é quem pratica seus ensinamentos. Porém, num jogo enunciativo, que será esclarecido pelo contexto da organização das comunidades cristãs, percebe-se que a frase legitima a relação hierárquica dos dirigentes (bispos, presbíteros e diáconos) sobre os fiéis.

4ª Função: Por último, o enunciado deve ter existência material para ser considerado como tal.

- “O regime de materialidade a que obedecem necessariamente os enunciados é, pois, mais da ordem da instituição do que da localização espaço-temporal [...] o enunciado precisa ter uma substância, um suporte, um lugar e uma data”.⁷⁹

A repetição de uma mesma afirmação através do tempo cria um novo enunciado. Repetir a frase: “mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos!”, no contexto da sociedade greco-romana criou novos enunciados para a comunidade de fé organizada naquela época. Agora já não era somente a mulher ser sujeita ao esposo, mas também a igreja ser sujeita a Cristo (que aqui é representado pelos dirigentes).

Em linhas gerais, para se entender um discurso é necessário que verifiquemos o seguinte: a correlação de forças que nele existe, a posição do sujeito que dele se apropria, o contexto em que é dito ou escrito e, por último, a instituição que o materializa e o legitima. Estas são as funções enunciativas do discurso. O esquema abaixo pode servir como ilustração:

⁷⁹ FOUCAULT, 2009, p. 116.

CORRELAÇÃO DE FORÇAS

INSTITUIÇÃO

DISCURSO

POSIÇÃO DO SUJEITO

CONTEXTO

Foucault procura entender como se forma a discursividade numa determinada configuração social. Ele diz que:

[...] descrever enunciados, descrever a função enunciativa de que são portadores, analisar as condições nas quais se exerce essa função, percorrer os diferentes domínios que ela pressupõe e a maneira pela qual se articulam é tentar revelar o que se poderá individualizar como formação discursiva.⁸⁰

Com base no estudo exposto, acreditamos que, segundo os enunciados evidenciados em Efésios 5. 21-33, a correlação de forças existentes se refere à constituição de uma hierarquia nas comunidades cristãs – no final do primeiro século – pelos dirigentes sobre seus fiéis, nos moldes do *Pater familias*, cujo esposo domina a esposa, os filhos e os escravos. Os sujeitos de apropriação das duas instituições aqui mencionadas (comunidade e família) são, respectivamente, bispos/presbíteros e marido/pai.

O contexto, como já foi dito anteriormente, é o período do império greco-romano, uma sociedade patriarcal e androcêntrica, na qual começa a se desenvolver algumas comunidades que vão gradativamente se institucionalizando nos moldes do patriarcado e do kyriarcado, cujo senhor está no topo e os fiéis na base, bem como o homem na esfera superior e a mulher na esfera inferior de poder na casa. A instituição que legitima o discurso proferido na época é a própria sociedade greco-romana estruturada com base na filosofia corrente. Essa foi uma tendência social instaurada pouco a pouco dentro das comunidades.

2.4 Elementos externos do discurso: modalidades enunciativas

A partir de Foucault, quando observamos os enunciados, podemos perceber quais são as posições que ocupam os sujeitos que produzem estes discursos e os

⁸⁰ FOUCAULT, 2009, p. 131.

sujeitos para os quais são dirigidos. Esta relação entre os sujeitos e os enunciados será elaborada por meio da modalidade enunciativa, que são os diferentes modos pelos quais o sujeito se apresenta em seu discurso, tais como: a descrição, a formação de hipóteses, formulação de regulações, ensino, etc.

As diversas modalidades de enunciação, em lugar de remeterem à síntese ou à função unificante de um sujeito, manifestam sua dispersão: nos diversos status, nos diversos lugares, nas diversas posições que pode ocupar ou receber quando exerce um discurso, na descontinuidade dos planos de onde fala.⁸¹

Por meio da modalidade enunciativa, Foucault tenta conhecer o sujeito, mas fora do seu discurso, para saber as suas intenções bem como os motivos que o levaram a construir seu discurso dessa e não daquela forma.

O discurso não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo. É um espaço de exterioridade em que se desenvolve uma rede de lugares distintos.⁸²

Ele analisa o discurso e a posição do médico na sua prática profissional. Aqui, não analisaremos o discurso do texto bíblico com a abrangência filosófica de Foucault, mas por meio do instrumento filosófico que evidencia as modalidades enunciativas. Assim nos aproximaremos melhor do texto em questão.

Da análise das relações dos sujeitos que Foucault faz do discurso clínico, há algumas investigações que são importantes para identificarmos nas relações apresentadas no texto de Efésios 5. 21-33. Foucault propõe identificar:

Quem fala? Quem, no conjunto de todos os sujeitos falantes, tem boas razões para ter esta espécie de linguagem? [...], Qual é o *status* dos indivíduos que têm o direito regulamentar ou tradicional de proferir semelhante discurso e Quais os *lugares* institucionais de onde o sujeito da enunciação obtém seu discurso.⁸³

O lugar institucional garante ao sujeito que discursa sua competência do saber e reconhecimento social. Porém, ainda existe uma indagação: quais são os

⁸¹ FOUCAULT, 2009, p. 61.

⁸² FOUCAULT, 2009, p. 61.

⁸³ FOUCAULT, 2009, p. 56.

elementos que agiram na história para que o discurso do sujeito recebesse esta formação e não outra?

No discurso de Efésios 5. 21-33, exemplificamos como modalidade enunciativa os códigos domésticos que, conforme Ströher: “[...] configuram-se como um corpo de doutrinas ou regras de comportamento ou de deveres referentes às relações existentes entre as categorias sociais que constituíam o antigo oikos (casa)”⁸⁴.

Estas regras vão estabelecer uma estrutura de desigualdade doméstica na sociedade greco-romana, as quais serão tomadas como exemplo de comportamento para as famílias e para as comunidades cristãs.

A partir da análise de Foucault, queremos descobrir os sujeitos deste discurso: os que enunciam e os que recebem. As perguntas, então, são as seguintes:

- ✓ quem fala para a assembléia cristã?
- ✓ quem tem boas razões para usar tábuas domésticas para fazer teologia?
- ✓ qual é o status do indivíduo na assembleia?
- ✓ em que lugar este indivíduo discursa ou que elementos agiram na história do cristianismo para que este indivíduo usasse este discurso e não outro?
- ✓ para responder a tais questões, precisamos entender a organização da igreja nos primeiros séculos.

Em primeiro lugar, é importante afirmar que a discussão sobre a autoria da carta aos Efésios nos obriga levantar algumas questões em relação à autoridade paulina e ao princípio de apostolicidade. Isto já responde sobre o *status* ou a autoridade de quem discursa. Se uma afirmação é de Paulo, tem crédito, legitimidade e autoridade apostólica. No entanto, foi esta visão exclusivista de autoridade que dificultou a percepção do protagonismo de outras pessoas como condutoras da missão cristã, nos primeiros séculos. Segundo Ströher:

[...] é mais fácil assumir uma autoria paulina dos textos neotestamentários, chamados de *corpus paulinum*, do que perder a autoridade paulina e ter que reconstruir os fundamentos de nossa fé...porém essa discussão em torno da

⁸⁴ STRÖHER, 2002, p. 74.

autoridade paulina dos textos, dificulta a possibilidade de conhecer melhor a história das primeiras comunidades cristãs a partir de outros critérios e olhares – a ampla participação de outras pessoas como protagonistas da história.⁸⁵

Ströher considera que Paulo não é o grande precursor da missão cristã e da organização de comunidades cristãs, mas um dos tantos apóstolos e apóstolas engajadas no movimento cristão missionário e na organização das primeiras comunidades cristãs.

Então, a proposta é lançar outro olhar e tentar perceber a descoberta das comunidades que continuaram a se estabelecer depois de Paulo. Nessa direção, focaremos outro olhar para a carta aos Efésios, num esforço de compreender os textos à luz de um maior conhecimento da história dos primeiros cristãos, já no final do século I e início do século II, das relações comunitárias e interpessoais e das implicações da organização destas comunidades.

Tendo em vista que já foi levantada a afirmação de que Efésios é, provavelmente, uma carta deutero-paulina, a questão central que se coloca é a pergunta sobre que tipo de estruturas de liderança funcionaram nas comunidades cristãs que apelavam para a autoridade de Paulo em sua ausência. Segundo Ströher:

As pessoas que estão por trás das Cartas aos Efésios buscam demonstrar às comunidades que existe um vínculo com a tradição paulina que consolida a unidade da comunidade. Respondem a perguntas da época e tentam resolver problemas, como, por exemplo, o de tendências não-padronizadas de compreensão de comunidade, chamadas de heresia, ou talvez algum constrangimento ou desconforto por haver mulheres liberadas e líderes nas comunidades.⁸⁶

Alguns textos pós-apostólicos podem atestar a preocupação que as lideranças comunitárias tinham sobre a questão hierárquica e da obediência doutrinal a esta hierarquia. Isto se dá até mesmo como forma de se defender dos movimentos heréticos, comuns na época. Dentre os textos pós-apostólicos, temos as cartas de Inácio de Antioquia, datada em torno de 107-110 d.C.

Na carta que Inácio envia à comunidade de Éfeso, ele faz também uma exortação para que a comunidade obedeça aos bispos e presbíteros. Ele escreve

⁸⁵ STRÖHER, 2002, p. 75.

⁸⁶ STRÖHER, 2002, p. 78.

para a comunidade de Éfeso porque está preocupado com a heresia. Ele faz um elogio à comunidade que resiste às heresias. Também recomenda à comunidade se submeter ao bispo. “É preciso glorificar de todos os modos a Jesus Cristo, que vos glorificou, a fim de que, reunidos na mesma obediência, submetidos ao bispo e ao presbítero, sejais santificados em todas as coisas”.⁸⁷

Temos também a Didaqué,⁸⁸ outro texto pós-apostólico, com instruções práticas para a comunidade, escrita em torno do final do século I e início do século II, composta na Síria. Na Didaqué podemos ver a organização local, representada pelos bispos e diáconos. A escolha de bispos e diáconos indica o surgimento de ministérios diferenciados e definidos em seus papéis na comunidade.

Havia problemas também com a liderança das mulheres na comunidade cristã. Fiorenza informa que missionários cristãos foram acusados de perturbar a ordem patriarcal romana. Isto está, sobretudo, nos Atos Apócrifos, os quais circulavam nas comunidades da Ásia Menor na época em que a primeira carta de Pedro e as cartas Pastorais foram escritas.

De acordo com os Atos de Paulo e Tecla, Paulo é acusado de corromper “todas as mulheres”. Os Atos de Paulo mencionam mulheres profetisas como Teonoe, Estratônica, Êbula, Fila, Artemila e Ninfa. Tecla, uma mulher de classe alta de Icônio, renuncia a seus papéis de filha, esposa, mãe e patroa. É por isso que é condenada à morte, e não o seu cristianismo. Sua própria mãe pediu ao governador: “Queima essa mulher fora da lei. Queima-a para que fiquem com medo todas as mulheres que foram ensinadas por esse homem”(3:20.3-5). Levantavam-se contra as mulheres acusações de imoralidade e abandono dos maridos.⁸⁹

Isto implica dizer que por trás das exortações feita às mulheres para seguirem códigos domésticos, há um movimento negando este sistema patriarcal. Não fosse assim, não seria necessário que cristãos desta época escrevessem sobre tal assunto para as comunidades da Ásia Menor. Além disso, a práxis do discipulado em pé de igualdade entre escravos e patrões, mulheres e homens, judeus e gregos, romanos e bárbaros, ricos e pobres, jovens e adultos, colocou a comunidade cristã em tensão com o seu ambiente sociopolítico. Essa tensão, gerada pela visão cristã alternativa de Gl 3.28, veio a se tornar a ocasião para se introduzir a ordem patriarcal greco-romana na igreja doméstica. Para Ströher:

⁸⁷ DROBNER Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 58.

⁸⁸ DROBNER, 2003, p. 63.

⁸⁹ FIORENZA, 1992, p. 304.

Diante da perseguição romana, a igreja hegemônica tratou de adaptar-se à sua cultura. Essa estratégia de sobrevivência introduziu gradualmente o etos sociopatriarcal da época na igreja. Como consequência, a longo prazo ela substituiu a visão cristã genuína da igualdade, pela qual as mulheres e os escravos tinham sido atraídos para se tornarem cristãos.⁹⁰

Acredita-se, portanto, que a tensão entre movimentos ortodoxos⁹¹ e movimentos heréticos, assim como a perseguição romana, foram fatores determinantes para que no movimento cristão do final do século I e início do século II houvesse um desvio do modelo cristão de uma sociedade igualitária (Gl 3.28), afastando-se da essência do cristianismo e fosse elaborado um discurso condizente com a sociedade da época. Até mesmo porque já havia aí interesses pelo poder hierárquico como veremos no próximo item (2.4).

2.5 A ordem do discurso: produção do discurso

No livro, *A ordem do discurso*, Foucault caracteriza a produção do discurso dizendo que:

Em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (p. 08). [...] O discurso não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo, é também aquilo que é objeto do desejo [...] é o poder do qual nos queremos apoderar.⁹²

Foucault, ao criticar a ordem do discurso, argumenta que é a ordem da produção do discurso que se diz ser “verdade”. Neste desejo inexorável de “verdade”, produz-se uma verdade indiscutível que chamamos de fundamentalismo. Isto é o mecanismo da ordem do discurso. O autor divide este mecanismo em externo e interno. Por mecanismos externos, considera os sistemas de exclusão que revelam sua ligação com o desejo da “verdade” e com o poder da “verdade”. A interdição é um sistema de exclusão, pois seleciona o que se pode falar, quem pode falar e o ritual da circunstância. A interdição é, portanto, o mecanismo do fundamentalismo.

⁹⁰ STRÖHER, 2002, p. 80.

⁹¹ FIORENZA, 2009, p. 229-238. Ortodoxia é palavra criada a partir das palavras gregas *orthos* (certo/reto/correto) e *doxa* (opinião). Refere-se à adesão a doutrinas e crenças aprovadas, convencionais, aceitas ou consuetudinárias. Seu oposto é a heterodoxia ou heresia.

⁹² FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France: pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996. p. 10.

Transpondo este conceito para a assembleia cristã, percebemos o que é lido ou o que não é lido, o que se fala, e o que não se fala. Falar da questão da existência da violência da mulher na sociedade e na Bíblia é assunto ocultado nas assembleias cristãs. Seleccionam-se discursos que causam menos polêmicas ou que venham a mudar a ordem da sociedade. Lêem-se o que se quer produzir: na Igreja, é recomendável à mulher o silêncio (1Tim 2.11). No púlpito fala o homem ou o pastor, em casa fala o marido.

Outro sistema de exclusão é a vontade de “verdade”. Nela, o que importa é o conteúdo do que é dito. É a vontade de dizer o discurso “verdadeiro”. E Foucault pergunta: “Na vontade de dizer esse discurso ‘verdadeiro’, o que está em jogo, senão o desejo e o poder?”⁹³

O desejo pela “verdade” indiscutível produz o fundamentalismo. O fundamentalismo bíblico acentua a inspiração verbal e a Bíblia enquanto a Palavra direta e infalível de Deus que cristãos(ãs) têm que aceitar sem fazer perguntas. Essa ênfase na infalibilidade quer convencer que sua interpretação bíblica está acima de qualquer outra interpretação. Com isso, escondem-se os interesses que operam nos textos e nas interpretações bíblicas. Interpretações que foram feitas ao longo da história sobre o texto bíblico, por grupos que querem manter o poder de dominação, são exemplos típicos deste sistema de exclusão. Este fundamentalismo é que naturalizou a cultura sexista e, por sua vez, a violência contra a mulher.

Foucault demonstra que na produção do discurso também existem mecanismos internos, pois eles próprios exercem seu controle. São os sistemas de dominação.⁹⁴ São eles os seguintes:

(1) *o comentário*. É um procedimento que,

por um lado, permite construir (e indefinidamente) novos discursos [...] mas, por outro lado, o comentário não tem outro papel, sejam quais forem as técnicas empregadas, senão o de dizer enfim o que estava articulado silenciosamente no texto primeiro. [...] O comentário conjura o acaso do discurso fazendo-lhe sua parte: permite-lhe dizer algo além do texto mesmo, mas com a condição de que o texto mesmo seja dito e de certo modo realizado.⁹⁵

⁹³ FOUCAULT, 1996, p. 20.

⁹⁴ FOUCAULT, 1996, p. 21.

⁹⁵ FOUCAULT, 1996, p. 25.

Na carta aos Efésios 5.31, por exemplo, o autor cita o livro de Gênesis 2.24 (texto primeiro), sobre a união do homem com a mulher para legitimar a função do homem como *Pater familias*. Este discurso do texto primeiro será usado para falar do segundo texto elaborado por ele sobre a submissão da mulher.

(2) *O autor*. Trata-se não do falante real, mas “o autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência”.⁹⁶ O procedimento da autoria localiza o discurso e limita o seu acaso “pelo jogo de uma identidade que tem a forma da individualidade e do eu”.⁹⁷ Exemplo, ao colocar ênfase em Paulo, as cartas aos Efésios ou aos Colossenses (deutero-paulinas), bem como as Cartas Pastorais, deseja-se indicar que Paulo fora estabelecido como autoridade para todas as comunidades. Isto dá legitimidade à escrita.

(3) *As disciplinas*. É um mecanismo institucional para dar poder à verdade.

No interior de seus limites, cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas; mas ela repele, para fora de suas margens, toda uma teratologia do saber. O exterior de uma ciência é mais e menos povoado do que se crê [...] [de modo que uma proposição] antes de poder ser declarada verdadeira ou falsa, deve encontrar-se, como diria M. Canguilhem, ‘no verdadeiro’.⁹⁸

Transpondo para o universo da Igreja Católica, podemos citar como exemplo os três pilares que fundamentam e legitimam a fé: a Bíblia, a Tradição e o Magistério. Estas são verdades indiscutíveis.

2.6 Considerações finais do capítulo

À luz do conceito foucaultiano de discurso, bem como da análise de seus elementos (internos e externos) e de sua produção, torna-se possível afirmar que os enunciados, nas suas modalidades enunciativas, em forma de códigos ou tábuas domésticas, são apropriações de um pensamento corrente na época e que foi assumido sincreticamente pelas comunidades cristãs, mais especificamente, a linha ortodoxa e hegemônica, representada pela hierarquia constituída pelo bispo, em

⁹⁶ FOUCAULT, 1996, p. 26.

⁹⁷ FOUCAULT, 1996, p. 29.

⁹⁸ FOUCAULT, 1996, p. 34.

primeiro lugar, e, em seguida, pelos presbíteros e diáconos. Todos homens representando a cabeça.

Essa constatação nos permite avaliar que os códigos domésticos não são, portanto, nem Palavras de Deus, inspiradas pelos homens citados acima, nem mesmo uma continuação dos ensinamentos de Jesus. A análise do discurso do texto de Efésios 5. 21-33 fornece argumentos suficientes para criticar afirmações de que os livros bíblicos foram canonizados,⁹⁹ simplesmente tendo por base as relações sociais da época em que foram registradas. Podemos concordar que a Bíblia contém a Palavra de Deus, mas que infelizmente muitas palavras, que não são divinas, as quais têm o peso da discriminação, da exclusão, da opressão, da injustiça que são da natureza humana, acabaram passando como se fossem Palavra de Deus.

Se os discursos não são próprios do sujeito, mas sim apropriados pelo sujeito numa dinâmica de poder cuja força pode ser dominadora ou libertadora, cabe a nós, leitores, perceber qual discurso está sendo usado para dominar ou libertar. Daí surge a crítica feminista do texto bíblico. E, no caso da carta em comento, cabe a nós perceber que o sujeito, aqui, está numa correlação de forças com seus fiéis e com outros movimentos considerados heréticos e divergentes de suas doutrinas. A apropriação do discurso em voga na sociedade greco-romana serviu para legitimar a doutrina eclesial cristã. Também permitiu a perpetuação de uma interpretação da hierarquia patriarcal e androcêntrica do pensamento judeu, este galvanizado pela tradição greco-romana.

⁹⁹ FIORENZA, 2009, p. 229-238. Da palavra grega emprestada do semítico *kanon*, cano de junco ou medida. No sentido geral, um cânon é um critério, lei ou regra, e o sentido mais específico é uma lista, especialmente de escritos sagrados considerados normativos.

3 A REALIDADE DA VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

3.1 Introdução

Depois de conhecer o texto e o contexto de Efésios 5. 21-33 e de analisar o seu discurso na ótica de dominação e submissão, passaremos agora a observar como esse discurso se atualiza em nosso tempo, em nossa sociedade e em nossos lares. Quais as consequências produzidas na relação conjugal.

Para tanto, faremos uma pesquisa exploratória do vídeo “Religião e Violência contra a mulher”,¹⁰⁰ pois nele estão inseridas entrevistas com mulheres vítimas de violência doméstica. As entrevistas são bons *corpus* de análise, visto que este recurso permite maior aproximação à problemática da violência doméstica. E é no contexto desta problemática que podemos perceber qual o objetivo da entrevista, isto é, apontar aspectos da relação conjugal influenciada pelo discurso, pelo imaginário bíblico e religioso de grande parte dos cristãos e cristãs. Esta aproximação, apreciada sob o referencial teórico da crítica hermenêutica feminista e por meio dos estudos de Foucault, permitirá elencarmos subsídios para a pesquisa.

O vídeo realizado pela ONG Católicas pelo Direito de Decidir (CDD), apresenta entrevistas com duas mulheres/vítimas de violência doméstica, que aqui vamos denominar de Joana e Helena. Na primeira entrevistada, a personagem é Joana, uma bibliotecária e usuária do Centro de Apoio a mulheres que sofrem violência doméstica. Na segunda entrevistada, encontramos a segunda personagem, Helena, uma empregada doméstica e ex-moradora da Casa Abrigo. O vídeo também apresenta entrevistas com sociólogas, religiosas, pastoras e outras feministas. Há também um documentário que retrata uma relação conjugal na qual existe o quadro de violência doméstica pautado pela influência da linguagem, dos símbolos e dos discursos religiosos

No imaginário religioso do casal – personagens do documentário, que no filme se chamam Glória e João – percebemos a presença dos seguintes

¹⁰⁰ *Religião e Violência contra a mulher*. Coordenação: Maria José F. Rosado Nunes. São Paulo: 2003: Católicas pelo Direito de Decidir. 1 DVD (60 min.), color. Disponível em: <http://www.ccr.org.br/a_projetos_detalhes_inst.asp?cod_projeto=3&cod_tema=1>. Acesso em: 23 mar. 2011.

arquétipos:¹⁰¹ Deus como o masculino e pai; Jesus como masculino, tolerante e justo; Maria como o feminino, submissa, obediente, corpo coberto e cabeça baixa; Eva, feminino, mulher sedutora, pecadora, que transgride as ordens do patriarcalismo.

Dentro da pesquisa bibliográfica, analisaremos dois aspectos: 1) a linguagem (discurso, símbolos) e o imaginário religioso cristão – com apoio de sociólogas, teólogas e biblistas feministas; 2) o corpo como objeto de poder e dominação na cultura patriarcal – a partir dos pressupostos filosóficos de Foucault.

3.2 A linguagem, os símbolos e os discursos no imaginário religioso cristão

*Enquanto Deus é masculino,
os homens serão Deuses.*
(Marly Daly)

O primeiro aspecto que nos é mostrado no documentário é o imaginário religioso cristão sobre o ritual do casamento, e o que nele está embutido, por exemplo, as simbologias e os discursos sobre a submissão da mulher. O vídeo mostra que a celebração do casamento é uma idealização do modelo patriarcal: a noiva, Glória, se veste como um presente (objeto) para seu esposo. O pai a leva pelo braço, como se ela não fosse responsável ou independente, e a entrega para o esposo, João (que doravante será seu dono). Véu e roupa brancos simbolizam a pureza e a virgindade. O discurso proferido pelo padre ou pastor se baseia na carta aos Efésios 5. 21-24, legitimando assim o poder do homem sobre a mulher.

O documentário acima é fictício, porém, retrata um cotidiano de verdade, pois no ritual matrimonial cristão existem estes mesmos elementos simbólicos e, muitas vezes, o texto lido na liturgia é a carta aos Efésios 5. 21-33. Segundo Martinez:

O discurso evangélico oferece argumentos para os homens constituírem a autoridade, que se aproxima do autoritarismo. Conceitos tal como: *homem*, *a cabeça*, é um dos elementos, através do qual o varão reformulará o poder

¹⁰¹ FIORENZA, 2009, p. 229-238. Do grego *arché*, principal ou princípio, significa o primeiro modelo de alguma coisa. Na psicologia analítica significa a forma imaterial à qual os fenômenos psíquicos tendem a se moldar. C. G. Jung usou o termo para se referir aos modelos inatos que servem de matriz para o desenvolvimento da psique. Eles são as tendências estruturais invisíveis dos símbolos. Os arquétipos criam imagens ou visões que correspondem a alguns aspectos da situação consciente. Jung deduz que as "imagens primordiais", um outro nome para arquétipos, se originam de uma constante repetição de uma mesma experiência, durante muitas gerações.

da sua virilidade. Além do poder da violência existe o poder do argumento. É o poder normativo da palavra, que não é qualquer palavra, mas sim a referida na Palavra de Deus: a Bíblia. Desta leitura e interpretação, legitima-se sua autoridade.¹⁰²

Fiorenza assevera que “[...] os textos bíblicos, como são lidos por indivíduos ou ouvidos na liturgia da igreja, perpetuam o preconceito e a exclusividade machista de nossa própria cultura e linguagem”.¹⁰³ Isto pode ser constatado no drama encenado pelos personagens do documentário, no qual é reproduzido o cotidiano de relação conjugal violenta. Glória passa a viver no ciclo de violência:¹⁰⁴ João a agride, fisicamente e verbalmente, depois pede desculpas, mas dias depois volta a agredi-la.

O machismo se torna uma patologia comportamental de tal forma que se manifesta por vários tipos de agressões contra as mulheres. Da ficção que retrata a realidade, temos aqui as palavras das duas vítimas de uma realidade de relação conjugal violenta. Joana diz: “Ele era o dono de mim. Eu tinha que fazer todas as vontades dele. Ele me chamou de incompetente, burra, inútil. Ele me humilhava de todos os jeitos. Daí eu comecei a achar que era inútil mesmo. Eu tava um lixo, destruída”.

E Helena recorda:

¹⁰² MARTINEZ, 2004, p. 102.

¹⁰³ FIORENZA, 1992, p. 67.

¹⁰⁴ O ciclo da violência foi descrito por Bárbara M. Soares no manual elaborado pela Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. O manual explica que a violência, no relacionamento de um casal, ocorre em fases distintas. Este ciclo é composto por três fases: tensão, explosão e lua-de-mel. Na primeira fase ocorre a tensão no relacionamento. Podem ocorrer incidentes menores, como agressões verbais, crises de ciúmes, ameaças, destruição de objetos etc. Nesse período de duração indefinida, a mulher geralmente tenta acalmar seu agressor, mostrando dócil, prestativa, capaz de antecipar cada um de seus caprichos ou buscando sair do seu caminho. Ela acredita que pode fazer algo para impedir que a raiva dele se torne cada vez maior. Sente-se responsável pelos atos do marido ou companheiro e pensa que se fizer as coisas corretamente os incidentes podem terminar. Se ele explode, ela assume a culpa. Ela nega sua própria raiva e tenta se convencer de que “[...] talvez ele esteja mesmo cansado ou bebendo demais”. Na segunda fase, ocorre a explosão da violência, caracterizada pelo descontrole e destruição. É marcada por agressões agudas, quando a tensão atinge seu ponto máximo e acontecem os ataques mais graves. A relação se torna inadministrável e tudo se transforma em descontrole e destruição. Algumas vezes a mulher percebe a aproximação da segunda fase e acaba provocando os incidentes violentos, por não suportar mais o medo, a raiva e a ansiedade. A experiência já lhe ensinou, por outro lado, que essa é a fase mais curta e que será seguida pela fase 3, da lua-de-mel. Na terceira fase ocorre o arrependimento do/a agressor/a. Terminando o período da violência física, o agressor demonstra remorso e medo de perder a companheira. Ele pode prometer qualquer coisa, implorar por perdão, comprar presentes para a parceira e demonstrar efusivamente sua culpa e sua paixão. Jura que jamais voltará a agir de forma violenta. Ele será novamente o homem por quem um dia ela se apaixonou. BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. *Enfrentando a Violência contra a mulher*. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para Mulheres, 2005. p. 64.

Quando a gente brigava, ele trancava o quarto e impedia minha entrada. Mas um dia ele viu que eu entrei no quarto e aí ele me pegou e me socou, me socou, me socou. Para ele eu era a mulher dele e ele podia fazer o que quisesse comigo.

Avalia-se que, assim como estas mulheres/vítimas, muitas mulheres no ambiente cristão vivem os mesmos sufrágios do discurso e comportamento machista. A presidente da ONG Casa de Isabel, uma ONG que assiste a vítimas de violência doméstica, informa que das 3 mil mulheres que procuram a ONG na Zona Leste do Rio de Janeiro/RJ, 90% são evangélicas agredidas física e verbalmente pelos maridos:

Segundo o Jornal da Tarde do RJ, em 21/03/06, a palavra chave citada pelas evangélicas numa entrevista foi “submissão”. Uma das entrevistadas, Joana, diz: “quando reclamo com o Antonio, ele fala de um versículo bíblico: ‘mulheres, sujeitai-vos aos vossos maridos’”. Só que a Bíblia não fala para a gente ser escrava deles.¹⁰⁵

Em uma outra pesquisa realizada pelo Ibope e pelo Instituto Avon, em 2009, revelou-se que 36% dos/as entrevistados/as opinaram que a violência contra a mulher ocorre por uma questão cultural. Segundo a pesquisa: “o homem brasileiro é muito violento” e “muito homem ainda se acha dono da mulher”. Ströher esclarece que:

[...] os códigos domésticos continuam sendo usados como regras de comportamento e de controle das relações familiares, que, muitas vezes, justificam não somente a submissão das mulheres, mas toda forma de violência que é praticada contra elas para dominar seu corpo, garantir seu silêncio e manter sua subordinação.¹⁰⁶

Martínez compreende que a religião e a cultura patriarcal foram fortes influenciadores do imaginário androcêntrico. Em sua pesquisa, observou os resultados de uma entrevista realizada com homens pertencentes à Igreja Metodista do Chile, onde foram feitas duas perguntas: *você se sente na obrigação de ser a cabeça da família? Se responder afirmativamente, quem lhe exige essa obrigação? Quem está pressionando para ser a cabeça da família?* O resultado foi o seguinte: 44% dos entrevistados dizem acreditar que a cultura é quem impõe sobre eles essa

¹⁰⁵ Ver MARTÍNEZ, Raquel C. R. *Rompendo velhas mortaldas: a violência contra a mulher e sua relação com o imaginário androcêntrico de Deus na Igreja Metodista do Chile*. São Bernardo do Campo: FFCR, 2004.

¹⁰⁶ STRÖHER, 1998, p. 14.

obrigação. 32% acreditam que é a educação religiosa (catequese, escola dominical, estudos bíblicos, pregações) e 20% dos entrevistados dizem acreditar que se trata de uma ordem de Deus.

Ao bater, trancar e vigiar a mulher, bem como ao usar discursos de dominação, o homem está exercendo seu poder sobre ela, legitimado e institucionalizado historicamente pela sociedade, pela cultura e pelas religiões de corte patriarcal. O comportamento dos autores de violência doméstica demonstra não somente uma interpretação fundamentalista do texto bíblico, mas também a influência negativa do pensamento e da sociedade greco-romana e judaica. Como vimos no primeiro capítulo, na casa (*oikos*), o homem tinha o papel do pai de família (*Pater familias*). E este termo foi usado para definir o pai não somente como genitor, mas também como o chefe de família, com todas as prerrogativas religiosas e jurídicas da sociedade.

Fiorenza expõe um panorama do pensamento grego, romano e judaico no período das primeiras comunidades cristãs.¹⁰⁷ Em Platão, encontram-se afirmações do tipo: “cada pessoa tem uma parte superior e inferior. Essa condição ‘natural’ também está presente na estrutura e organização da casa, na qual têm pessoas que são superiores e outras que são inferiores”.¹⁰⁸ Essas diferenças “naturais” justificam as relações de dominação na família e no Estado. Em Aristóteles existe a mesma defesa “[...] pois o varão é por natureza mais adequado para mandar que a mulher”, e “[...] entre os sexos, o macho é por natureza superior e a fêmea inferior, o macho governa e a fêmea é sujeito”.¹⁰⁹ Em Josefo, afirma-se: “[...] a mulher, diz a lei, é em tudo inferior ao homem. Que elas sejam, por isso, submissas não para a sua humilhação, mas para que sejam dirigidas pois a autoridade foi dada por Deus ao varão”.¹¹⁰ Ainda, em Josefo:

A lei levava as mulheres a comportar-se com modéstia e grande decoro. A lei visava que uma mulher, unida ao marido por matrimônio sagrado, devia participar de todas as suas posses e ritos sagrados [...] Essa lei obrigava tanto as mulheres casadas, como não tendo nenhum outro refúgio, a conformar-se inteiramente ao caráter dos maridos, como também os

¹⁰⁷ FIORENZA, Elisabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 294.

¹⁰⁸ PLATÃO *apud* FIORENZA, 1992, p. 294.

¹⁰⁹ ARISTÓTELES *apud* FIORENZA, 1992, p. 294.

¹¹⁰ JOSEFO *apud* FIORENZA, 1992, p. 295.

maridos a governar suas mulheres como posses necessárias e inseparáveis. (Antiguidades Romanas II. 25.2).¹¹¹

Posteriormente, a teologia escolástica se baseou no estudo aristotélico em biologia e na teologia agostiniana para referendar a inferioridade da natureza da mulher, fato que não lhe permitia refletir a imagem de Deus. Conseqüentemente, segundo Bergesch:

[...] as mulheres somente poderiam refletir a imagem de Deus quando consideradas ao lado de um homem, seus cabeças, enquanto os homens representariam a imagem de Deus plena e completamente em si mesmos. Assim, as mulheres tampouco poderiam representar a Cristo, o qual é humanamente perfeito.¹¹²

Para Martínez:

A violência aqui não se legitima pela agressão física, mas sim pela convicção de que o homem é o possuidor da Palavra e do Saber. Assim, a violência simbólica é legitimada e corroborada pela hierarquia eclesial e selada pela Palavra Sagrada da Bíblia.¹¹³

Além desta construção teórico-teológica patriarcal, o discurso patriarcal está eivado de intenções para perpetuar o *statu quo* na sociedade ocidental. Para Martínez há quatro discursos teológicos tradicionais que constituem os principais obstáculos e, ao mesmo tempo, são os construtores da violência contra as mulheres.

O primeiro diz da relação com a política sócio-cultural ocidental de subordinação, cujo discurso tem raízes na filosofia grega e no direito romano, veiculada, através dos discursos kyriaricais de dependência que estabelecem a submissão e a obediência. O segundo está inserido nas cartas pastorais pseudopaulinas que ligam explicitamente a Teologia kyriarcal de submissão à doutrina pecaminosa das mulheres, prescrevem o silêncio das mulheres e proíbem a autoridade delas sobre o homem, afirmando que não foi o homem, mas a mulher que foi enganada e se tornou transgressora. Conseqüentemente, o padrão cultural será a dupla vitimização da vítima, colocando nelas a responsabilidade dos maus tratos. O terceiro é a sacralização e magnificação do sacrifício e sofrimento de Cristo que foi *obediente até à morte* como exemplo a ser imitado pelas que sofrem não apenas abuso doméstico e sexual, mas a violência da estrutura [...] O quarto tem a ver com a pregação de valores cristãos centrais como o amor e o perdão que quando ensinado para os subordinados, homens ou

¹¹¹ JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus: de Abraão à queda de Jerusalém: obra completa*. Rio de Janeiro: CPAD, 2010. p. 201.

¹¹² BERGESH, Karen. *Falas de violência e o imaginário religioso*. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Epistemologia, Violência e Sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

¹¹³ MARTÍNEZ, 2004, p. 113.

mulheres, ajuda a manter relações de dominação e aceitação da violência contra as mulheres no âmbito doméstico ou não, tanto na expressão física, sexual, psicológica como na violência simbólica.¹¹⁴

No drama encenado no documentário, Glória passa a frequentar mais a Igreja na procura de uma resposta para seu sofrimento. Porém, tudo o que ela acredita a faz se sentir mais culpada e sozinha. Este conflito ideológico por que passam tantas mulheres acaba por ocasionar crises na busca por solução. Começam a se questionar: será que a cruz que carrego é a mesma que Cristo carregou? Será o sofrimento a carga pesada que eu tenha que carregar para me tornar mais cristã? Glória – assim como tantas mulheres na vida real – procura o padre ou pastor, porém, muitas vezes, os conselhos são colocados num horizonte de perseverança no qual as mulheres precisam suportar seus maridos violentos, ter paciência e orar muito para que Deus toque em seus corações. A separação não é cogitada, pois “ninguém separa o que Deus uniu”. Nisso, as vítimas, seguidoras de uma religião cristã, reproduzem a leitura sacrificial cristã, ou seja, seu sofrimento é identificado com Jesus, a vítima sacrificial.

Singh explicita que:

[...] alguns aspectos da teologia tradicional condicionam a mulher a uma vida de sofrimento, sacrifício e servidão. Isto levou a uma compreensão do sofrimento como uma bênção enviada por Deus para a edificação pessoal e expiação dos pecados de outros.¹¹⁵

Também Martínez ressalta que:

No Novo Testamento, a obediência até a morte de Cristo (Fl.2:8). A teologia do sacrifício proposta nessa leitura estaria incitando as mulheres vítimas de violência a imitarem o exemplo de obediência de Cristo que se imolou na cruz.¹¹⁶

Assim como Glória, muitas mulheres em seu próprio sofrimento aproximam-se de Jesus, renunciando à possibilidade de resistir ativamente ao sofrimento. Porém, ao seguir os comandos do companheiro, sem questioná-los, o que leva à negação de si própria, a mulher está encorajando o agressor/companheiro a continuar fazendo uso de violência e reforça as estruturas que continuam criando novas vítimas.

¹¹⁴ MARTÍNEZ, 2004, p. 113.

¹¹⁵ SINGH, 2005, p. 41.

¹¹⁶ MARTÍNEZ, 2004, p. 108.

É possível que desde o início da cristianização se tenha permitido essa estrutura cultural na sociedade ocidental. Provavelmente, a igreja, hegemônica em alguns lugares, tenha influenciado fortemente alguns aspectos importantes na vida humana, aspectos e valores da cultura, dos símbolos, dos modelos de masculinidade e de feminilidade, e os tenham estabelecidos como provenientes do sagrado. Sabe-se que símbolos tidos por sagrados legitimam costumes, comportamentos e valores sociais. No catecismo, a criança aprende que há dois modelos de mulher: Eva e Maria. Segundo Haidi Jarschel:

Maria é apresentada como mulher assexuada na vestimenta, no olhar, na postura corporal que não apresenta erotismo, não apresenta vida pulsando. Os ícones dela a apresentam como uma mulher totalmente de cabeça baixa, a roupa dela cobre todo o corpo. Você não vê corpo, você só vê rosto. E neste rosto estampado você vê uma mulher que não está vibrando com a pulsação da vida. Esta é a Maria que é apresentada pela religião cristã patriarcal. E a Eva é sedutora, desobediente, transgride a norma do Deus patriarcal. É Eva quem toma iniciativa (isto é compreendido através do mito da conversa sobre a maçã). Este modelo é penalizado, é associado como mal. Todo discurso religioso cristão associa Eva ao pecado.¹¹⁷

A figura de Eva é figura que se rebela contra esta inferiorização das mulheres. A figura de Maria é a figura daquela que se submete, daquela que obedece. Para os homens, a questão do modelo é bem mais simples do que para as mulheres, pois a catequese ensina que Deus cria o homem à sua imagem. Apesar de se reconhecerem como pecadores, lhes traz conforto saber que foram criados à imagem e semelhança de Deus.¹¹⁸ Enquanto que para as mulheres há dois modelos conflitantes, Eva e Maria, para os homens há dois modelos de homem que podem ser complementares: Deus criador e provedor, e Jesus salvador, figuras masculinas ligadas à criação e à salvação. Os dois modelos antagônicos de mulher fazem com que as mulheres vivam sempre num conflito interior. A mulher sente culpa de ter prazer, de ser tocada porque se afasta do modelo de Maria. A mulher precisa negar seu ser mulher para chegar ao modelo de ser mãe. Por isso, deve negar ser Eva, para se tornar Maria.

Segundo a tradição dos vários cristianismos, as mulheres não são suficientemente dotadas de razão para serem mediadoras do sagrado. Isto as coloca num grau de inferioridade. Na ideologia dominante do cristianismo, o corpo

¹¹⁷ Pastora luterana, mestre em Ciências da Religião, entrevistada no vídeo em questão.

¹¹⁸ Narradora do vídeo Religião e Violência contra a mulher.

da mulher é um espaço ambíguo: sagrado na maternidade, enquanto ventre, e repudiado na sua expressão erótica, sensual e criativa. O corpo da mulher é o empecilho para a mediação com o sagrado, pois está ligado demasiadamente aos aspectos da corporeidade. E este corpo será objeto de poder na cultura patriarcal, como será mostrado no próximo item.

3.3 O corpo como objeto de poder e dominação na cultura patriarcal

O corpo é a realidade primeira com a qual as pessoas se relacionam com o mundo. É no corpo onde se manifestam as relações desiguais entre os gêneros [...]. O corpo da mulher é associado com a natureza. É definido como um corpo-para-outros. É corpo colonizado, propriedade de outros, vivido em função de outros.¹¹⁹

É a partir do corpo humano que Foucault estuda a dinâmica do poder, pois para ele “o corpo torna-se o limite momentâneo das disputas de poder, aparecendo como peça das relações de poder”. Para ele, não há uma origem histórica para demonstrar o poder.¹²⁰ Por isso, é necessário buscar um elemento concreto de inscrição da história. Este elemento é encontrado no corpo humano. O corpo torna-se testemunha do jogo casual da dominação na história.

Joana e Helena viviam em relações de poder em que seus corpos representavam o objeto deste poder, como dizem, respectivamente:

Ele me jogava pra fora de casa, já cheguei a dormir na casa de vizinhos várias vezes porque ele me jogava e me trancava fora de casa, já cheguei a passar a noite no quintal muitas vezes. Fui casada há quatro anos com meu ex-marido. Durante sete meses foi só flores. Quando estava no sétimo mês de gravidez, começou a agressão. Ele me deu muito pontapé na minha barriga.¹²¹

O relacionamento conjugal violento, como destas duas mulheres/vítimas, é analisado por Foucault como um jogo de micro-poder. Neste caso, o poder intervém na realidade mais concreta do indivíduo – o seu corpo – penetrando na vida cotidiana e, por isso, podendo ser caracterizado como micro-poder ou sub-poder.

¹¹⁹ NEUENFELDT, Elaine Gleci. Gênero e Hermenêutica Feminista: dialogando com definições e buscando as implicações. *A Palavra na Vida: hermenêutica feminista e gênero*, n. 155/156. São Leopoldo: Cebi, 2000. p. 52.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2008. p. 22.

¹²¹ CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR, 2003.

Para clarificar os micro-poderes, Foucault faz um estudo da resistência.¹²² Ele diz que toda a relação de poder traz consigo uma relação de resistência. Como não existe um lugar único de poder, também não existe um lugar único de resistência, mas sim pontos de resistência. Os pontos de resistência que se encontram nas relações hodiernas, de acordo com o filósofo, são “a oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, da psiquiatria sobre os doentes mentais, da medicina sobre a população, da administração sobre a maneira como as pessoas vivem”. E as oposições são vistas como lutas transversais, pois acontecem em vários países independentemente do sistema econômico ou político.

A violência conjugal, de acordo com o filósofo, é compreendida como um meio de exercer poder sobre o corpo de outra pessoa. “Uma relação de violência age sobre o corpo ou sobre objetos; ela força, ela dobra, ela quebra o círculo, ela destrói, ou ela fecha a porta para todas as possibilidades”.¹²³ No entanto, segundo o filósofo, a dinâmica do poder não acontece quando uma das partes não é livre, pois esta, então, seria uma relação de dominação de uma pessoa sobre outra. O relacionamento de poder, “[...] não é em si mesmo uma renúncia de liberdade [...]; o relacionamento de poder pode ser o resultado de um consentimento prévio ou permanente, mas ele não é por natureza a manifestação de um consenso”.¹²⁴

A violência entre casais é, sem sombra de dúvida, uma relação de micro-poder, preenchendo as características apontadas por Foucault. É uma relação transversal, pois acontece em vários países, independentemente do sistema político e econômico; extrapola o domínio sobre o corpo, a saúde e, até, a própria vida; as pessoas envolvidas na relação de violência, na maioria dos casos, não conseguem se distanciar da situação de violência para buscar soluções no presente com vistas ao futuro: é necessário que o ciclo da violência¹²⁵ aconteça inúmeras vezes para que ele seja rompido, pois a pessoa que sofre violência tem consciência de estar num relacionamento violento, mas não consegue enxergar uma saída para sair dele.

¹²² FOUCAULT, Michel, *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, Hubert L; HABINOW Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 276.

¹²³ FOUCAULT, 2010, p. 287.

¹²⁴ FOUCAULT, 2010, p. 289.

¹²⁵ Ver ciclo da violência já definido anteriormente.

Joana dizia que: “Não tinha liberdade para ir onde eu quisesse, eu tinha que dar satisfação de tudo, ficava trancada dentro de casa”. Ela vivia sob vigilância, o lugar onde estava, o cerceamento do ir e vir eram aspectos observados, sempre geradores potenciais de discussão, violência e controle. O casal repete assim a relação de poder e saber analisada por Bergesch na obra foucaultiana:

De um lado o homem/autor da violência observava seus movimentos, enquanto a mulher/vítima, de outro lado, possuía consciência dos movimentos geradores potenciais da violência; por isso, procurava também se adaptar, permanecendo o máximo possível em casa, obediente às condições impostas pelo ex-companheiro.¹²⁶

Nesta relação de poder/saber, a mulher também está envolvida como detentora de um “suposto” saber para dominar a relação. No drama encenado, Glória utilizava do conhecimento que possuía para tentar melhorar a relação e “acalmar” o companheiro. Pensava que se fizesse tudo que uma “boa dona de casa” faz, o marido a trataria melhor.

Na análise foucaultiana sobre o micro-poder, o corpo é o lugar de inscrição histórica do poder. E, nesta relação, o objeto do poder é, sobretudo, o órgão sexual, a genitália. E quando há violência, o poder é de dominação. Por isso, a sexualidade está intrinsecamente embutida na manifestação do poder.

No livro *História da sexualidade*,¹²⁷ Foucault analisa a construção histórica da imagem de um corpo cuja essência é o sexo. E esta sexualidade é definida pelo conceito binário¹²⁸ do que é feminino e masculino. Ele informa que na Idade Média, o corpo do trabalhador, dos homens e das mulheres, e de suas sexualidades, este controle era controlado de forma violenta pelo Estado e pela Igreja. Na Idade Média, milhares de mulheres foram queimadas vivas por serem consideradas feiticeiras. Era o período de “caça às bruxas”, e as bruxas eram reconhecidas pelos inquisidores, por serem mulheres orgásticas e donas de sua sexualidade.

Diante da construção histórica das representações sociais do binarismo sexuado (feminino e masculino), percebemos que estas diferenciações estão longe

¹²⁶ BERGESCH, 2006, p.31.

¹²⁷ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

¹²⁸ FIORENZA, 2009, p. 229-238. O pensamento binário é um modo de pensar a realidade em termos de “ou um, ou outro” ou uma visão que divide conceitos em duas categorias que se excluem mutuamente (homem/mulher, branco/preto, razão/emoção), em vez de procurar sobreposições e elementos comuns.

de desaparecer. Isto pode ser constatado no dia a dia em que os corpos são ainda dominados, sobretudo o da mulher, tanto na mídia televisiva como nas novas mídias (internet). Além disso, notamos uma diferenciação de funções nos espaços políticos, religiosos, trabalhistas, domésticos e outros.

3.4 Considerações finais do capítulo

O curta metragem apresenta o caso de mulheres que vivem o ciclo de violência doméstica, citado anteriormente. Muitas vezes, as mulheres não conseguem sair deste ciclo, e acreditamos que alguns fatores contribuem para isso, quais sejam, a responsabilidade em manter a relação conjugal, pois esta foi selada e consagrada tanto pelas palavras da Bíblia (carta aos Efésios 5. 21-33) quanto pelos aconselhamentos do padre ou do pastor, os quais as orientam a serem perseverantes e a rezarem na esperança de solucionar o problema da relação; ou mesmo pela construção do imaginário arquetípico de Maria como sendo modelo de obediência, submissão, mãe exemplar, em contraposição a Eva, mulher tida por transgressora dos esquemas patriarcalistas.

Pode-se dizer que um dos fatores que leva a mulher a não romper uma relação de violência deve-se à cultura patriarcal que foi sendo naturalizada em sua vida, desde pequena, ao ver e ouvir os testemunhos dos avós e dos pais, bem como nas representações sexuais binárias empregadas pelo segmento das igrejas que ainda têm a pretensão de manter essa cultura.

Na celebração do matrimônio de Glória e Paulo, quando trazemos a análise de Foucault sobre os elementos internos e externos da formação do discurso para a linguagem (discursos e simbologias), identificamos as posições de cada sujeito nos enunciados apresentados: a noiva é vista como dependente (antes do pai, e agora do marido), o marido é visto como o detentor do poder e o responsável por ela. As palavras da Escritura (Ef 5. 21-33) selam a união do casal, que doravante reproduzirão suas mensagens no ambiente doméstico, no qual o marido continuará exercendo seu papel de detentor do poder e controle sobre o corpo da mulher.

Foucault explica que “o corpo torna-se o limite momentâneo das disputas de poder”. Isto pode ser visto no contexto da comunidade cristã deutero-paulina, na qual a simbologia do corpo foi usada para disputar o poder tanto na igreja, que

estava em formação, quanto para resolver problemas disciplinares no ambiente doméstico. O corpo será representado (Ef 5. 21-33) como lugar de disputa pelo poder hierárquico, a simbologia do corpo: Cristo-cabeça, igreja-corpo, querendo significar que o representante de Cristo na terra é o bispo-cabeça e a comunidade-corpo, efetivará a homologia entre os valores do mundo social circundante e os princípios vivenciados pela tradição cristã. Isto será reproduzido no ambiente doméstico, no qual também se entende que o esposo é a cabeça e a mulher é o corpo. Esta simbologia situa o poder de quem domina o corpo (cabeça) e de quem é dominado (resto do corpo).

CONCLUSÃO

A partir da análise foucaultiana sobre a produção do discurso, intentamos aproximar os dois contextos de violência contra a mulher: o bíblico e o hodierno. Constatamos que a realidade de violência doméstica contra as mulheres nas duas sociedades é muito semelhante, apesar da distância geográfica e histórica. Pudemos perceber que a violência doméstica é um problema milenar e muito comum nas sociedades patriarcais, sendo que os discursos de poder, sobretudo de dominação, são apropriados, reformulados e proclamados nos espaços de correlação de forças.

Foucault nos esclarece sobre como se perpetuam os discursos, por que eles são oportunamente apropriados pelo sujeito e são reproduzidos nas instituições. Da dinâmica de poder e das correlações de forças, analisadas por Foucault, traduzimos nossa realidade de violência doméstica, encontrando possíveis causas geradoras desta violência, sobretudo a naturalização da violência contra a mulher.

Foucault também nos ajudou a entender que a produção do imaginário androcêntrico a respeito de Deus, é um discurso que está a serviço do poder e que possibilita legitimar as estruturas hierárquicas. Ao longo da história, a noção de poder fez com que o discurso sobre a relação verdade/poder fosse perpetuado, e os poderes das instituições, hegemonicamente, patriarcais se estabilizassem em vieses culturais com lastros profundos na sociedade judaico-cristã.

Com os estudos de teólogas/os e biblistas feministas, pudemos depreender que o setor hegemônico da Igreja, bem como da academia, contribuíram fortemente para a manutenção desta linguagem patriarcal. Assim afirma o texto abaixo:

[...] as relações humanas, entre homens e mulheres, na sociedade são baseadas e sustentadas através de vários discursos que se tornam hegemônicos. Os discursos são construídos normalmente, levando-se em conta um sistema de dualidade que se opõem um ao outro. No caso das relações humanas, estes discursos constituíram-se na história a partir da visão das instituições, pensadores, profissionais e setores da sociedade, que normatizaram um discurso negativo em relação as mulheres, apresentadas como criaturas irracionais, estéricas, invejosas, pouco criativas e menos inteligentes.¹²⁹

¹²⁹ Cadernos Temáticos do Centro e Estudos e Assessoria Pedagógica (CEAP), n. 1, Gênero na Educação Popular, Salvador, Loyola, 1999. p. 24.

Localizamos essa linguagem num contexto específico (período greco-romano). E, neste período, temos a filosofia como uma das protagonistas do processo de elaboração do pensamento e linguagem androcêntrica. Raquel Martinez endossa essa leitura quando cita a definição de homem por Aristóteles: “O homem é um animal político por natureza”, querendo significar que o termo político indicaria o homem, dentre todos os animais, como o único que tem palavra.¹³⁰

Com o advento do monoteísmo, a valorização das mulheres nos cultos primitivos foi sendo paulatinamente substituída pela visão do homem como centro e se instaurou uma religião patriarcal. Com isso, Deus foi representado na figura masculina, cujas alianças são feitas somente com varões. A religião judaica promoveu um rito exclusivo para os homens, que é a circuncisão: um rito de aliança com um deus que é representado pelo sexo masculino. Esta ideologia se perpetuou graças à interpretação bíblica anti-feminina da criação.

O relato da criação de Eva interpretado de forma negativa (Gn 1. 18-25) originando a queda (Gn 3. 1-19) produziu no imaginário coletivo a naturalização do sexismo, pois, se Adão foi criado primeiro e Eva, depois, de sua costela, Adão é superior à Eva. Esta deve a ele obediência. Sobretudo porque Eva “deu do fruto proibido a Adão” (Gn 3. 6-7). Este relato da queda é ainda mais anti-feminino, já que entende a mulher como a responsável pela queda no pecado, uma vez que ela foi seduzida pela serpente, e depois acabou seduzindo Adão. Historicamente, a justificativa de sua submissão ao homem vem do castigo divino: “estarás sob o poder do teu marido e ele te dominará” (Gn 3. 16). Nesta interpretação fundamentalista, androcêntrica e patriarcal, Eva passou a ser a grande sedutora e a fonte do mal. Enquanto as características masculinas são consideradas fonte de criação, as femininas são consideradas fonte de perdição, devidas ao caráter libidinal das mulheres.

Esse “castigo” será sustentado no discurso das igrejas nos primeiros séculos pela tradição deutero-paulina, na qual se diz que a mulher esteja em silêncio (1 Tim 2. 11), ou: “na igreja, não tolero que a mulher ensine”, ou ainda no ditado “dom de Deus é a mulher calada e não tem preço a discreta”, ou mesmo aquele conselho que orienta as mulheres que “se quiserem aprender algo, perguntem em casa a seus maridos, porque não é decoroso para a mulher falar na igreja”.

¹³⁰ MARTINÉZ, 2004, p. 101.

Podemos afirmar que um dos fatores que gera a violência contra a mulher é a violência simbólica, muitas vezes originada por leitura e discurso sexista. No âmbito religioso, temos a influência da catequese, do culto e da homilia lida e interpretada por meio de aportes sexistas, produzindo arquétipos dualistas entre Maria e Eva na correlação de esposa/mulher boa e má. Estes arquétipos, invariavelmente, geram conflitos e crises existenciais no indivíduo, bem como na relação conjugal. O arquétipo de Maria como a mulher submissa, pura e virgem, ideário de esposa e mãe, e o de Eva, mulher viril, porém estigmatizada pelo macho que não aceita sua autonomia, sua independência e a vê como pecadora, como má, como mulher perigosa, convivem no imaginário masculino, dentre outras coisas, também na relação entre a mulher, dona de casa e esposa, e a amante, mulher devassa e autônoma.

Pode-se dizer que a influência implícita dos arquétipos são percebidos nos comportamentos machistas tanto de homens quanto de mulheres: quando o homem não aceita a independência financeira da mulher, quando a mulher acredita que “seu papel” é ficar em casa cuidando dos filhos e do marido, etc.

Muraro acrescenta que:

Tudo o que percebemos desde que nascemos, até o primeiro ano de idade, tende a ser naturalizado, porque é o único modelo que vivemos. E ele não está sequer no inconsciente, não há terapia que chegue lá. Está aqui no cérebro, no hipotálamo. Quando aprendemos a relação de dominação, ela é naturalizada e a relação de violência também.¹³¹

Muraro argumenta também que o capítulo 2 do livro de Gênesis – que trata de inferiorizar a mulher por ser considerada pecadora (Eva) – e o *Malleus Maleficarum* – documento escrito por inquisidores da Idade Média – são os textos mais importantes sobre a mulher no período patriarcal, porque “é neles que a sexualidade, e, portanto, a mulher, é satanizada. É porque essa satanização ‘pegou’ tão fundo na cultura ocidental”.¹³² Ela diz que:

O *Malleus Maleficarum* foi uma continuação popular do Segundo Capítulo do livro de Gênesis, e é o testemunho mais importante do patriarcado. Foi o livro dos inquisidores durante três séculos (do século XVI ao século XVIII). E neste livro fica testemunhada de maneira inequívoca a satanização da

¹³¹ MURARO, 2000, p. 36.

¹³² MURARO, 2000, p. 78.

sexualidade, base da misoginia da cultura ocidental. Uma satanização que tem sua primeira expressão no capítulo II do Gênesis.¹³³

A partir de Foucault, Muraro compreende que se elaborou um discurso de poder e dominação do corpo e, sobretudo, da sexualidade da mulher. Ela informa que “o prazer sexual foi vetado às mulheres neste período”, pois nas regras deste documento dizia-se que: “as mulheres estão essencialmente ligadas à sexualidade, elas se tornam as agentes por excelência do demônio (as feiticeiras)”.¹³⁴

Por isso, a misoginia¹³⁵ tomou formas extremas entre o século XV e XVI, pois as mulheres eram queimadas vivas nas fogueiras. Muraro nos informa que no período da Idade Média, aproximadamente mais de cem mil mulheres foram queimadas vivas por serem consideradas bruxas.

Acreditamos que o imaginário bíblico e religioso anti-feminino foi um propulsor nos discursos sexistas, no qual se justificam as desigualdades de papéis sociais entre homens e mulheres. Isto se mantém até hoje e se reflete nos comportamentos agressivos da sociedade, sobretudo no ambiente doméstico, em que, segundo pesquisa feita pelo Ibope no ano de 2006,¹³⁶ 51% dos entrevistados/as declararam conhecer ao menos uma mulher que é ou foi agredida por seu companheiro.

Esse imaginário foi e ainda é criado pela religião hegemonicamente patriarcal que perpetuou a interpretação e a hermenêutica androcêntrica nos discursos, nos cultos, nos sermões, na catequese, etc, alimentando a simbologia de Deus como Pai e a divisão hierárquica e funcional na relação conjugal, sendo o homem a cabeça assim como Cristo, e a mulher o corpo assim como a Igreja. Com isso, legitimou-se a estrutura patriarcal na família, pois provavelmente a cultura ocidental foi fortemente influenciada pela religião cristã. A consequência disto foi a naturalização da violência simbólica, que é uma das violências mais sérias contra as mulheres.

¹³³ MURARO, 2000, p. 70.

¹³⁴ MURARO, 2000, p. 72.

¹³⁵ FIORENZA, 2009, p. 229-238. Do grego *miso* (ódio) e *gyne* (mulher). É um movimento de aversão ao que é ligado ao feminino.

¹³⁶ BRASIL. Presidência da República. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. Marcas a Ferro. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2005. Disponível em: <<http://www.sepm.gov.br/>>. Acesso em: 23 maio 2011.

É importante esclarecer que a crítica feminista que aqui fazemos da influência da igreja na cultura e na sociedade ocidental patriarcal se focaliza no setor hegemônico do poder, cuja intenção é manter o poder sobre os fiéis a partir de um pensamento fundamentalista, ou seja: tendo a “verdade” em suas mãos. Reconhecemos, portanto, a necessidade espiritual das igrejas na vida dos seres humanos, sobretudo quando estão a serviço da libertação das amarras que oprimem e sufocam.

Diante do exposto, o desafio das igrejas, por meio das pastorais e catequeses, bem como das instituições que promovem trabalho de conscientização sobre relações de gênero, é de *desconstruir* as leituras sexistas, o modelo de sacrifício cristão, os modelos patriarcais e reler o texto e o contexto atual na linha da libertação destas amarras que o texto provoca. Elisabete S. Fiorenza vai definir como sendo uma “hermenêutica da transformação e de ação pela mudança”. Diz-se ação pela mudança porque esta hermenêutica deve ser realizada em espaços de estudos, sejam bíblicos e/ou religiosos como lugar de transformação social, política e religiosa.

REFERÊNCIAS

BERGESCH, Karen. *A dinâmica do poder na relação de violência doméstica: desafios para o aconselhamento pastoral*. 2006. 204 f. (Mestrado) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2006.

_____. Falas de violência e o imaginário religioso. In: NEUENFELDT, Elaine, BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Epistemologia, Violência e Sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

BIBLE WORKS LLC: software for Biblical Exegesis & Research 6. Norfolk: Bibleworks LLC, 2006. Versão 6. CD-ROM.

BÍBLIA SHEDD: Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 2 ed. rev. atual. São Paulo: Vida Nova, 1998.

BÍBLIA Edição Ecumênica: TEB. São Paulo: Loyola, 1994.

BOFF, Leonardo. In: MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. *Feminino e Masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BORTOLINI, José. *Como ler a Carta aos Efésios: o universo inteiro reunido em Cristo*. São Paulo: Paulus, 2005.

COMBLIN, José. *Epístola aos Efésios*. (Série Comentário Bíblico). Petrópolis: Vozes, 1987.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado*. São Leopoldo: Sinodal, 1986.

CULMANN, Oscar. *A formação do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

DIAS, Maria Berenice. *15 segundos: pela eliminação da violência contra as mulheres*. ADITAL, Agência de Informação Frei Tito para a América Latina. Disponível em: <www.adital.org.br>. Acessado em: 25 jan. 2011.

DROBNER Hubertus R. *Manual de Patrologia*. Petrópolis: Vozes, 2003.

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

_____. *Caminhos da Sabedoria: uma introdução à Interpretação Bíblica Feminista*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUN, Hubert L.; HABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2008.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

FOULKES, Irene. Os códigos de deveres domésticos em Colossenses 3,18-4,1 e Efésios 5,22-6,9: Estratégias persuasivas, reações provocadas. In: *RIBLA: Deuteropaulinas: um corpo estranho no corpo paulino?*, Petrópolis, n. 55, 2006.

GUIMARÃES, Simone Furquim. *A interpretação do código doméstico em Efésios 5,21-33 como exemplo bíblico da naturalização da violência contra a mulher*. Trabalho de Conclusão (Especialização em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2009.

HOUAISS, Antonio. *Minidicionário Houaiss da língua portuguesa*. 2. ed. rev. e amp. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

MACHADO, Benedito. *Pelo fim da violência contra as mulheres, um compromisso também dos homens*. Brasília: AGENDE, 2006.

MANUAL DA CNBB. *A Fraternidade e a Mulher – Mulher e Homem: imagem de Deus*. Brasília: CNBB, 1990.

MARTÍNEZ, Raquel C. R. *Rompendo velhas mortalhas: a violência contra a mulher e sua relação com o Imaginário Androcêntrico de Deus na Igreja Metodista do Chile*. São Bernardo do Campo: FFCR, 2004.

MURARO, Rose M. *Textos da Fogueira*. Brasília: Letraviva, 2000.

NEUENFELDT, Elaine Gleci. *Gênero e Hermenêutica Feminista: dialogando com definições e buscando as implicações*. A Palavra na Vida: hermenêutica feminista e gênero, n. 155/156. São Leopoldo: Cebi, 2000.

NESTLE-ALAND. 27. ed. *Novum Testamentum Graece*. Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento, v.2: História e Literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005.

REIMER, Ivoni R. *O Belo, As Feras e o Novo Tempo*. São Leopoldo: CEBI, 2000.

_____. *Grava-me como selo sobre teu coração: Teologia Bíblica Feminista*, São Paulo: Paulinas, 2005.

RESS, M. J.; SEIBERT-CUADRA, U. (Eds.). *Del Cielo a la Tierra: una antología de teología feminista*. Santiago: Sello Azul, 1994.

ROSADO NUNES, Maria José F. (Coord.). *Religião e Violência contra a mulher*. São Paulo: CDD, 2003. 1 DVD (60 min.), color.

RUSCONI, Carlos. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1997.

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

SINGH, Priscila. *As igrejas dizem “NÃO” à Violência contra a Mulher*. Plano de ação para as Igrejas. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

STRÖHER, Marga J. *Casa Igualitária e Casa Patriarcal: espaços e perspectivas diferentes de vivência cristã: o caminho da patriarcalização da igreja no primeiro século do cristianismo*. 1998. 211 f. (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1998.

_____. *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo: um estudo das Cartas Pastorais na perspectiva feminista*. 2002. 283 f. (Doutorado em Teologia) – Pós-Graduação, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002.

_____. Gênero na Educação Popular. *Cadernos Temáticos*, Passo Fundo, n. 1, 2003.

_____. Bem me quero, bem te quero – Construindo relações de paz – 2001 a 2010 – Década para superar a Violência. In: *Caderno de Auxílio para Estudos Bíblicos*. São Leopoldo: CEBI/PPL, 2005.