

As Mulheres no Novo Testamento

Uma das contribuições significativas para compreender a mulher no NT é o livro de Elisabeth S. Fiorenza, intitulado *In memory of her*, traduzido para o português como *As origens cristãs a partir da mulher, uma nova hermenêutica*.¹ Nesse livro, a mulher é situada como partícipe da missão deixada por Cristo, atuando como sujeito histórico e missionário. Para que a mensagem do evangelho seja libertadora para a mulher é necessário que as histórias das mulheres sejam compreendidas teologicamente. Desprende-se que a Bíblia é muito mais do que a coleção histórica de escritos ou de fonte de inspiração para a teologia; acima de tudo, é boa nova para motivar o compromisso das mulheres nos dias atuais.

Enquanto as histórias e a história de muitas mulheres dos primórdios do cristianismo primitivo não forem concebidas teologicamente como partes integrantes da proclamação do evangelho, continuarão a serem opressivos para as mulheres os textos bíblicos e as tradições formuladas e codificadas por varões. (...) Uma reconstrução feminista da história cristã primitiva tem não apenas objetivo teórico, mas também prático. (...). Busca não só minar a legitimação das estruturas religiosas patriarcais, mas também potencializar as mulheres em sua luta contra estruturas opressoras.²

Visa-se empreender uma reflexão que possa reconstruir a história de mulheres e das contribuições das mesmas nos primórdios do cristianismo. Busca assim tomar distância de uma apologética feminista, muito comum quando se trata de outras abordagens feministas da Bíblia.³ Além de reconstituir a história do cristianismo primitivo às mulheres, busca-se restituir a importância da mulher na história cristã primitiva.⁴ Em suas análises são utilizados conceitos heurísticos feministas⁵ para

¹ FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher. Uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

² *Ibid.*, p. 11.

³ Considera Fiorenza que uma hermenêutica histórica feminista, além de buscar a mudança de um paradigma androcêntrico para um paradigma feminista de construção e mudança da realidade, deve também discutir os *modelos teóricos da hermenêutica bíblica* e suas implicações para o paradigma cultural feminista. Cf. FIORENZA, E. S. *Op. cit.*, p. 26-28.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵ De acordo com Fiorenza, os conceitos heurísticos feministas são modelos de construções teóricas imaginativos que nos ajudam a compreender o mundo e a realidade, tendo como função fazer a correlação de um conjunto de observações e a seleção simbólica e acentuação de determinados aspectos da realidade. Exemplos de tais conceitos seriam, por exemplo, os termos feminilidade, mulher, androcentrismo e patriarcado. (Cf. FIORENZA, E. S. *Op. cit.*, p. 26).

desocultar as mulheres dessa história.⁶ Seria a melhor forma de propor uma história da salvação para todos. O Novo Testamento é o lugar privilegiado e suficiente para tal reconstituição histórica porque as “mulheres são seguidoras de Jesus e membros líderes das comunidades cristãs primitivas”.⁷

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

Uma reconstrução *humana* da história cristã primitiva teria como condição a passagem da interpretação androcêntrica do mundo em direção de uma interpretação feminista. Para Fiorenza, Jesus e seu movimento alimentavam essa perspectiva inclusiva entre as pessoas. Isso já era o sinal da presença do reinado de Deus entre eles, ainda que alimentassem a esperança escatológica comum entre os demais grupos da Palestina greco-romana de que Deus interviria junto ao povo eleito de Israel.⁸ Ainda que tal movimento não rejeitasse totalmente os símbolos da eleição de Israel tais como o templo e a *Torah*, o fato é que alteram sua interpretação, quando acentuam o próprio povo como “lugar do poder e da presença de Deus”.⁹ Essa realidade do reinado (*basiléia*) de Deus é antes completude do que propriamente santidade.

Por sua vez,

a salvação da *basiléia* de Deus está presente e experimentalmente atingível sempre que Jesus expulsa demônios (Lc 11,20), cura os doentes e os ritualmente impuros, conta histórias sobre os perdidos que são encontrados, dos não-convidados que são convidados, ou dos últimos que são os primeiros. O poder da *basiléia* de Deus está realizado na comunidade da mesa de Jesus com os pobres, os pecadores, os cobradores de taxas e as prostitutas.¹⁰

Pela práxis de Jesus, a mediação do futuro de Deus ocorre nas estruturas de seu próprio tempo e entre seu próprio povo. Futuro este extensivo a todos. Mulheres, varões, prostitutas e fariseus dele participam. Além disso, as imagens utilizadas por

⁶ Ibid., p. 13.

⁷ Ibid., p. 17.

⁸ Ibid., p. 151.

⁹ Ibid., p. 152.

¹⁰ Ibid., p. 152

Jesus em suas parábolas, muitas vezes procedem do imaginário das mulheres, o que demonstra claramente a tensão causado pelo movimento de Jesus na cultura patriarcal dominante.¹¹

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

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

Nas estórias do Novo Testamento, reconhece-se o sexo como uma opressão adicional dentro das classes e grupos étnicos oprimidos. As mulheres, as duplamente oprimidas dentro dos grupos marginalizados, manifestam a ação iconoclástica e libertadora de Deus ao fazer 'dos últimos primeiros e dos primeiros, últimos'. Nem todas as mulheres são duplamente oprimidas; há também, rainhas e mulheres ricas. Mas a experiência de opressão das mulheres começou a tornar-se visível e ser abordada pela consciência profética (muito provavelmente por causa da participação de mulheres no movimento cristão primitivo).¹²

4.1

As Mulheres e a Religião Judaica

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

¹¹ FIORENZA, E. S. Op. cit., p. 153.

¹² RUETHER, R. R. Op. cit., p. 59.

Conforme indica J. Jeremias, no livro *Jerusalém no tempo de Jesus* (1983)¹³, a situação social da mulher na cultura judaica apresenta matizes diferentes. O rigor da vida retirada da esfera pública estava reservado às mulheres de classe alta e concentrado nas grandes cidades. A mulher da cidade de Jerusalém pertencente à casa dos notáveis não participa da vida pública, limitando-se às atividades domésticas. Ela mantinha o rosto oculto, deveria passar despercebida em público e preferia-se que ela não saísse de casa. As moças geralmente ficavam confinadas nos quartos e as mulheres casadas poderiam ir sozinhas somente até o pátio da casa. Contudo, nas cortes governamentais, o costume não era muito levado em conta. Podemos lembrar de Salomé dançando diante dos visitantes de Herodes Antipas (MC 6, 22) ou da rainha Alexandra que governou durante nove anos, entre 76-67 a.C.¹⁴ Também havia exceções até mesmo entre as famílias mais tradicionais, como no Dia das expiações quando eram realizadas danças nos vinhedos próximos de Jerusalém e as jovens das melhores famílias exibiam-se para os rapazes. Convém ressaltar que entre os setores mais populares não havia esse rigor em função da situação econômica. As mulheres ajudavam a seus maridos no comércio e na noite da festa das Tendias, havia muita descontração entre ambos os sexos. O rigor também era menor se a mulher vivesse no campo. Ali as relações eram mais livres. A mulher poderia ir à fonte, dedicar-se ao trabalho agrícola com o marido e os filhos, vender azeitonas à porta da casa, servir à mesa etc.¹⁵ Geralmente, ela não cobria a cabeça. Mesmo assim um homem não poderia conversar com uma mulher estranha.

Em que pese os matizes mencionados, a regra era a exclusão da mulher da vida pública. Uma das justificações para essa não participação era o fato de não ser circuncidada. Ocorre que a restrição da circuncisão ao sexo masculino já era representada na sociedade patriarcal judaica como “sinal de justiça da fé mosaica”¹⁶, se levarmos em conta que alguns povos antigos conheceram a circuncisão feminina do clitóris. Por não ser circuncidada e não participar da vida pública a mulher,

¹³ JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*. Pesquisas de historia econômico-social no período neotestamentario. 3 ed. São Paulo: Paulus, 1993, p. 473 ss. Ver também, FIORENZA, E.S. Op. cit., p. 133-149. Esta autora esta mais preocupada em mostrar a mulher nos movimentos judaicos de renovação da época, constatando que “com respeito ao papel que as mulheres tinham nestes diversos grupos e movimentos da época, não se encontra informações direta”. Cf. p. 143.

¹⁴ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 476.

¹⁵ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 477.

¹⁶ TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990, p. 68.

oficialmente, não fazia parte das estatísticas do povo. É o que comprova a conhecida expressão “sem contar as mulheres e crianças” (Ex 12,37; Mt 14,21 e 15,18).

Do ponto de vista religioso, a mulher padecia de situação desigual em relação ao homem. De um lado, ela estava submetida às proibições da *Torah* e ao rigor da legislação civil e penal, incluindo a pena de morte. De outro, ela estava excluída de deveres religiosos que implicava também a exclusão de direitos. Vejamos alguns exemplos. Quanto aos deveres, não precisava rezar três vezes ao dia, como todo judeu homem; não necessitava participar das festas em Jerusalém. Não faz parte de seu dever religioso, por exemplo, peregrinar a Jerusalém por ocasião das festas da Páscoa, de Pentecostes e das Tendas.¹⁷ Quanto aos direitos, era-lhe tolhida sua presença na Sinagoga entre os homens; ela deveria ficar num lugar separado e escondido, sendo que não poderia freqüentar o lugar sagrado durante o período menstrual e imediatamente depois do nascimento de um filho: quarenta dias se fosse menino e oitenta dias, se menina. Além disso, a condição para dar início a uma cerimônia religiosa era a presença de pelo menos dez homens judeus, ainda que houvesse uma assembléia de mulheres numerosa. As mulheres comparecem na Sinagoga somente para escutar. Era-lhes vedado o ensinamento de Lei. Às filhas, não constituía obrigação alguma ensinar a lei¹⁸; “aquele que ensina a Lei à sua filha, ensina-lhe a devassidão [ela fará mau uso do que aprendeu]”.¹⁹ Alguns mestres radicalizavam, julgando preferível queimar a *Torah* (Lei) do que ensiná-la às mulheres.²⁰ Assim, sua situação na legislação religiosa equiparava-se aos escravos pagãos e aos filhos menores. “Como o escravo não-judeu e o filho menor, a mulher conta com um homem superior a ela, como senhor; tal fato limita igualmente sua liberdade no serviço divino. Por esse motivo, do ponto de vista religioso, acha-se inferior ao homem”.²¹

¹⁷ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 490.

¹⁸ Quanto à instrução da Lei, parece haver um tratamento diferente entre o direito antigo e novo direito dos tempos de Jesus. Ao que tudo indica, no tempo de Jesus o direito é mais estreito para as mulheres. Havia escolas unicamente para os meninos e vedadas às meninas. Quanto às obrigações religiosas, é indiscutível, que em época muito antiga, tinha-se chamado mulheres para ler a Tora; tal costume, porém, desaparece na época tanaítica. (Cf. JEREMIAS, J. Op. cit., p. 490-492). “Em casa, à mesa, não pronunciavam a bênção e não tinham o direito de prestar testemunho, pois, consideravam-nas mentirosas” (Ibid., p. 492).

¹⁹ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 490.

²⁰ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 490, nota 128. Essa afirmação, datada do ano 190 d.C., foi feita por um defensor da antiga tradição, chamado R. Eliezer.

²¹ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 493.

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

Temos a impressão de que o judaísmo do tempo de Jesus também alimentava pouca consideração para com a mulher; situação comum no Oriente, onde ela é valorizada antes de tudo pela sua fecundidade e vê-se afastada tanto quanto possível do mundo exterior, submissa ao poder do pai ou do marido, e onde, do ponto de vista religioso, não é igual ao homem.²²

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

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

Durante a missão de Jesus, às mulheres é permitido segui-lo como “diaconisas e discípulas” (Mt 27,55s). Elas fazem parte da assembléia convocada por Jesus e participam junto com os homens numa missão conjunta. Os horizontes da mulher se abrem, transcendendo os afazeres domésticos. É o que comprovam algumas passagens bíblicas, como por exemplo:

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

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

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

²² JEREMIAS, J. Op. cit., p. 493.

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

Eis os nomes de algumas delas: Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago Menor e de José, Marta e Maria. Diz o texto bíblico que elas o "seguiram" e o "serviam". Tais verbos são tecnicamente utilizados para designar o discipulado. Ao contrário do Antigo Testamento a partir do qual as verdades divinas eram reveladas aos profetas homens, Jesus comunica sua filiação divina, sua messianidade e Ressurreição para as mulheres e por intermédio delas. À samaritana, desprezada por ser mulher, estrangeira, e impura, de má conduta, Jesus se revela como Messias. (Jo 4, 29b-30. 39) À Madalena, ele designa a missão de anunciar aos discípulos sua Ressurreição. Lembremos aqui que na Lei judaica, a mulher não é aceita como testemunha.²³ Sem se constringer com o contexto sócio-cultural, Jesus valorizou o testemunho de mulheres, mesmo nesse momento decisivo da história da salvação.

No aspecto religioso, as palavras e atitudes de Jesus denotam a superação do culto androcêntrico exclusivista. Basta lembrarmos a frase: "os verdadeiros adoradores adorarão em espírito e verdade" (Jo 4,23); não mais, segundo os judeus em Jerusalém (obrigação dos homens); "onde dois ou mais estiverem reunidos em meu nome eu estarei no meio deles (Mt 18,20). Significa que agora é dispensável esperar um grupo de dez homens para poder evocar Deus e prestar-lhe culto. Deus está onde há o reconhecimento de sua presença, ao qual às mulheres são muito mais sensíveis. O rito de iniciação não se ligará mais ao órgão da masculinidade através da circuncisão, mas ao desejo, à vontade, à fé através do batismo. "Ide e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo"(Mt 28,19).

Outra questão a ser considerada em relação ao aspecto religioso é o sujeito do culto. Tratava-se sempre de uma função masculina, como contraproposta do levitismo diante dos cananeus, que cultuavam as deusas da fertilidade. Em tais cultos, a mulher era ao mesmo tempo sujeito e objeto. Nos Evangelhos inexitem quaisquer situações explícitas nas quais Jesus esteja preocupado com isso. Se Jesus é o Deus que caminha

²³ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 494.

com o seu povo e faz história, a concreção de tal história é simétrica. O envolvimento de Jesus Cristo com homens e mulheres, não exclui uns ou outros.

Têm-se usado na Igreja cristã alguns argumentos bíblicos para justificar a unilateralidade a respeito do sacerdócio do homem. Os dois mais usados: 1) o fato de Jesus ter nascido homem e 2) não ter escolhido mulheres para fazer parte do grupo dos doze.²⁴

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

O segundo aspecto - Jesus escolhe somente homens para compor o grupo - não pode ser descontextualizado. No tempo de Jesus as mulheres nem podiam conhecer a Lei. Como iriam, pois, explicá-la? Nem podiam aparecer em público e entrar, com plenos direitos, na Sinagoga. Como poderiam então exercer uma função religiosa? Vale lembrar que nem seu testemunho era considerado autêntico, ele era destituído de qualificação jurídica. Aqui se trata da posição religiosa e social da mulher. Por isso, aqueles que poderiam representar Jesus eram somente os homens.²⁵ Não se pode esquecer ainda que os Evangelhos foram escritos por homens e que as interpretações ulteriores também foram feitas por eles. Portanto, não deixam de representar uma perspectiva dos acontecimentos. Tratar-se-ia, no caso do sacerdócio exclusivamente do homem, mais de uma justificação fundamentada nos costumes e na tradição eclesial do que propriamente de um conteúdo bíblicamente definido.

Em que pese a importância da questão, pensamos que ela é insuficiente para abordar a situação da mulher na Bíblia. Importa mais o fato de que Jesus instituiu um “discipulado de iguais”²⁶, convocando sem distinção discípulos e discípulas. O discipulado precede em importância o acesso ou não aos ministérios ordenados. As funções profética, real e sacerdotal já são conferidas no Batismo.

²⁴ Sobre as discussões em torno do sacerdócio da mulher, Cf. GIBELLINI, R. Op. cit., p. 110-113.

²⁵ BOFF, L. O sacerdócio da mulher, In: *Convergência*, n. 71/72, ano VII, p. 670.

²⁶ Essa é a perspectiva sustentada por FIORENZA, E. S. *Discipulado de iguais: Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

4.2

As mulheres e Jesus

O relacionamento de Jesus com as mulheres vai além dos costumes de sua época. Ele rompe os muitos tabus existentes, a ponto de escandalizar seus primeiros discípulos.²⁷ Não faz qualquer discurso explícito a respeito da libertação da mulher. Todavia, desde seu nascimento, o Jesus histórico transcende a cultura. Encarna-se, faz história para transformá-la. O objetivo de sua missão, que é trazer o Reino de Deus²⁸, implica no resgate do Paraíso Perdido, quando homem e mulher tinham uma missão conjunta. Nesse aspecto, Jesus desconcertou os hábitos da sociedade judaica.

Para os cristãos, a prática histórica de Jesus é chave de leitura e interpretação da Escritura e da Vida. Jesus revoluciona os costumes legalistas e a ética moralizante vigentes na época, denunciando normas e leis discriminatórias em relação às mulheres e aos homens. Trata-se de prática histórica humanizadora. O princípio libertário e libertador nas relações entre homem e mulher é a referência hermenêutica que permanece como semente e critério de avaliação crítica. Enfim, para uma efetiva libertação da mulher e do homem a partir dos desafios das relações de gênero, um longo caminho pelas mediações histórico-culturais-religiosas precisa ser percorrido.²⁹

4.3

As mulheres e a lei

²⁷ VELASCO C. N. Op. cit., p. 97.

²⁸ “O movimento de Jesus entende a atividade e missão de Jesus como a de um profeta e filho da sabedoria enviado para anunciar que Deus é o Deus dos pobres e dos que carregam fardos pesados, dos marginalizados e dos que sofrem injustiça. Como filho da Sofia, ele se posta numa longa linha e sucessão de profetas enviados para reunir os filhos de Israel para a graciosa Sofia-Deus. A execução de Jesus, como a de João, resulta de sua missão e engajamento como profeta e emissário de Sofia-Deus que mantém aberto um futuro para os pobres e marginalizados e oferece a bondade graciosa de Deus a todos os filhos de Israel sem exceção. A Sofia-Deus de Jesus não precisa de expiação e sacrifícios. A morte de Jesus não foi querida por Deus, mas é resultado de sua práxis inclusiva de todos como profeta da *Sofia*. Essa compreensão do sofrimento e da paixão de Jesus em termos de sofialogia profética acha-se expressa no difícil dito que integra as tradições da sabedoria e da *Basiléia* do movimento de Jesus”. (...) (FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit., p.169).

²⁹ WEILER, L. Op. cit., p. 235-236.

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

Na Lei mosaica que vigora nos tempos de Jesus, a mulher é enumerada entre as propriedades do homem: “Não cobiçarás a casa do teu próximo, não desejarás a sua mulher, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo” (Ex 20, 17). Pelo casamento, a mulher passava da autoridade do pai para a do marido (1 Sam 18,17. 19. 27). À mulher casada e à prometida em casamento, a fidelidade ao marido era obrigatoriedade total, ao passo que para o homem não; ele só era culpado quando rompia um noivado ou casamento alheio (Dt 22, 22-24). À mulher não era permitido divorciar-se. Esse direito era somente do homem, sendo que as causas são as mais insignificantes, como a situação na qual a mulher não mais encontrava graças aos seus olhos, quando a comida que ela fazia não lhe agradava, ou a partir do momento em que ele se interessava por outra mais jovem, ou porque viu na sua mulher algo inconveniente.³⁰ Quando o homem não tinha condições ou não queria pagar a quantia estipulada no contrato do casamento para o caso de divórcio, simplesmente se casava com outras mulheres, isentando sua primeira mulher de opor-se a essa escolha. Vejamos uma passagem antológica na qual é tratada a questão do divórcio.

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

³⁰ “A mulher que saía de casa sem ter a cabeça coberta, quer dizer, sem o véu que ocultava o rosto, faltava de tal modo aos bons costumes que o marido tinha o direito, até mais, tinha o dever de despedi-la sem ser obrigado a pagar a quantia que, no caso de divórcio, pertencia à esposa, em virtude do contrato matrimonial. (...) Aquela que conversasse com alguém na rua ou ficasse do lado de fora de sua casa podia ser repudiada sem receber o pagamento previsto no contrato de casamento.” (JEREMIAS, M. Op. cit., p. 474).

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

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

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

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

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

propriedade. Mas a poligamia masculina e a relação do homem casado com prostitutas não configuram adultério.³¹

Alguns textos do Evangelho de João apresentam Jesus num posicionamento radical em favor da igualdade, da participação e do reconhecimento da mulher. De acordo com Velasco, nos últimos anos tem-se reconhecido que na comunidade joanina as mulheres tiveram um papel relevante.³² Lúcia Weiler, por sua vez, lembra que a comunidade joanina é formada pelos discípulos de João Batista (Jo 1, 35s), por samaritanos (Jo 4, 1-42), por gregos-helenistas (Jô 7, 35) e judeus expulsos da Sinagoga (Jo 9).³³ Ressalta ainda que se trata de uma comunidade de periferia, sem poder, marginalizada e excluída. É uma comunidade de resistência, minoritária e perseguida. De onde ser seu líder anônimo, conhecido apenas como *discípulo amado*. Esse evangelho é, de fato, uma Boa-nova na medida em que se apresenta como resistência coletiva contra as perseguições vindas de fora. Essa resistência passa pelo recurso de animação e confirmação da identidade comunitária numa época sacudida pela fragmentação interna. É um evangelho permeado dos sinais mais significativos para a comunidade (e não milagres, como nos sinóticos) cuja finalidade é integrar fé e vida. Daí se explica o fato de as mulheres, marginalizadas em outros contextos bíblicos, se fazerem presentes exercendo uma liderança positiva.

Raymond E. Brown tem sustentado a idéia de que o importante papel que as mulheres desempenharam no discipulado e no testemunho apostólico prova que foram dirigentes nas comunidades joaninas. O ministério público de Jesus começa e termina com relatos sobre mulheres: Maria, a mãe de Jesus e Maria Madalena. Em várias ocasiões são estabelecidos paralelos dos relatos do discipulado de mulheres e de homens: à fé de Nicodemos corresponde a intuição da Samaritana; à confissão cristológica de Pedro corresponde de Marta. Os papéis das mulheres no quarto evangelho as situam como discípulas íntimas que Jesus amava.”³⁴

Passagens desse evangelho figuram como verdadeiras denúncias da marginalização, violência e opressão vividas pela mulher no tempo de Jesus e em todos os tempos. É o caso do Capítulo 8, que trata da mulher adúltera.³⁵ Velasco

³¹ Cf. BLAQUIÈRE, G. *O privilégio de ser mulher*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 34-35; TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*. Op. cit., p. 69.

³² VELASCO C. N. Op. cit., p. 99.

³³ Cf. WEILER, L. Jesus e a Samaritana, *RIBLA*, n. 15, 1993, p. 100-102.

³⁴ THISTLEFHWAITTE, S. B. Cada dois minutos: mulheres maltratadas e interpretação feminista. In: RUSSEL, L. M. *Interpretación de la Biblia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995, p. 121.

³⁵ De acordo com Thistlefhwaiite, este texto foi omitido em muitos manuscritos antigos, no entanto foi um acontecimento autêntico da vida de Jesus. Alguns intérpretes têm sustentado que esta perícopes não teria feito parte originariamente do Evangelho de João. Suspeita-se que isto se deve ao fato da

salienta que este relato não é periférico, sem importância; ele está situado no momento de celebração da festa das tendas³⁶, extremamente significativa entre os judeus.

Dirigiu-se Jesus para o monte das Oliveiras. Ao romper da manhã, voltou ao templo e todo o povo veio a ele. Assentou-se e começou a ensinar. Os escribas e os fariseus trouxeram-lhe uma mulher que fora apanhada em adultério. Puseram-na no meio da multidão e disseram a Jesus: Mestre, agora mesmo esta mulher foi apanhada em adultério. Moisés mandou-nos na lei que apedrejassemos tais mulheres. Que dizes tu a isso? Perguntavam-lhe isso, a fim de pô-lo à prova e poderem acusá-lo. Jesus, porém, se inclinou para frente e escrevia com o dedo na terra. Como eles insistiram, ergueu-se e disse-lhes: Quem de vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra. Inclinando-se novamente, escrevia na terra. A essas palavras, sentindo-se acusados pela sua própria consciência, eles se foram retirando um por um, até o último, a começar pelos mais idosos, de sorte que Jesus ficou sozinho, com a mulher diante dele. Então ele se ergueu e vendo ali apenas a mulher, perguntou-lhe: Mulher, onde estão os que te acusavam? Ninguém te condenou? Respondeu ela: Ninguém, Senhor. Disse-lhe então Jesus: Nem eu te condeno. Vai e não tornes a pecar. (Jo 8, 1-11)

Ao trazerem a mulher adúltera diante de Jesus, os homens propõem que seja aplicada a lei do apedrejamento. Jesus, porém, pensa diferente. Se aplicasse a lei literalmente - que para o adultério requeria apedrejamento - estaria compactuando com o poder do homem, reafirmando o controle do homem sobre a sexualidade da mulher. A frase: "Quem dentre vós que não tem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra!" Significa que tanto ela quanto os homens que condescendem com o adultério cometem pecado. Jesus praticamente desmonta toda a tradição e a lei judaicas sobre o adultério, historicamente desfavoráveis em relação à mulher. Os homens são condenados por sua dupla moral em assuntos sexuais, que no imaginário masculino perdura até hoje; e a mulher é convidada a trilhar um caminho diferente, a viver uma nova relação libertada.³⁷

Porém, o convite para uma vida diferente é precedido da aceitação por parte da pessoa.³⁸ O perdão pressupõe o arrependimento. Jesus não a condena nem a inocenta, mas propõe-na ser sujeito de sua própria história. "Vai, e de agora em diante não

extraordinária posição que as mulheres ocupam neste evangelho. (Cf. THISTLEFHWAITTE, S. B. Op. cit., p. 122).

³⁶ A Festa das Tendões ao longo da história do povo de Israel foi tomando matizes diferentes, correspondente aos seus momentos históricos: inicialmente, festa das colheitas, sinal de plenitude e de abundância (Ex, 23,16; 34,22); depois estará vinculado ao contexto do deserto para, finalmente, se tornar a festa de Ação de Graças, que era celebrada em Jerusalém.

³⁷ Cf. VELASCO C. N. Op. cit., p. 103.

³⁸ Ibid., p. 99.

peques mais" sugere que doravante os homens jamais deveriam determinar o destino das mulheres.

4.4

Mulher, Estrangeira, Prostituta.

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

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

Os elementos presentes nessa passagem são fundamentais para postular que o Reino de Deus que Jesus vem anunciar é inclusivo e libertador (Cf. Lc 4, 16-19). A iniciativa de Jesus para começar este diálogo, no entender de Velasco, implica na extensão da missão de Jesus ao povo samaritano, por meio da mulher. Trata-se de um diálogo teológico, de uma revelação direta. Ela está consciente da vinda do Messias (Jo 4, 25) e Ele se auto-revela quando enuncia: “Esse Messias sou eu” (Jo 4, 26).³⁹

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

Para a teologia feminista é importante ressaltar que quem aqui evangeliza é uma mulher estrangeira e, provavelmente prostituta (teve cinco maridos e convive com alguém que não é seu marido). No caso da discriminação ao estrangeiro, seja lembrado que para os judeus “os samaritanos eram considerados, desde o berço, como impuros em último grau. Era impossível qualquer casamento entre os judeus e samaritanos.”⁴⁰ Em 2 Reis 17, é narrada a origem desse povo e seu sincretismo

³⁹ Cf. VELASCO C. N. Op. cit., p. 109-10.

⁴⁰ MORIN, E. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 82.

religioso. Do ponto de vista ritual, eram equiparados aos pagãos. Quanto à questão da prostituição, na verdade o que era mais condenável em Israel era a prostituição sagrada. Mas, as prostitutas não eram mulheres bem vistas já naquela época, embora fossem toleradas pela sociedade.⁴¹

O encontro de Jesus com a samaritana versa, de algum modo, sobre o confronto das diferenças. Trata-se de aproximação que torna sensível a distância entre as pessoas em diferentes níveis: a inimizade entre as nações, cujos desacordos referem-se principalmente a Deus e a seus lugares de adoração; a diferença entre os sexos; a santidade de Cristo e a impureza da mulher. Aí é observável a superação de barreiras até então intransponíveis. “Ele, judeu, doutor, baralhando todos os rituais da época, fala com uma mulher samaritana”.⁴²

Como sustenta Hans Küng,

Jesus, além de não se preocupar com usos e costumes, tinha se tornado especialmente suspeito pelo séquito que o rodeava. Na sociedade daquele tempo as mulheres não contavam para nada; deviam inclusive evitar em público a companhia masculina. As fontes judaicas contemporâneas estão cheias de animosidade contra a mulher que, segundo Josefo, vale em todos os aspectos menos para homem. Até com a própria mulher, assim aconselhava-se, devia falar pouco, e absolutamente nada com a estranha.⁴³

Jesus transgredir os usos correntes e ousa estabelecer um diálogo em público, sem a presença dos discípulos, com uma mulher, samaritana e pecadora.⁴⁴ E isso é admirado até mesmo pela própria samaritana porque nela já estava introjetado o quão desprezível era sua condição: “como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim, que sou samaritana?” Aqui estamos diante de uma situação muito comum na qual o discriminado se discrimina não pelo que faz, mas pelo que é: ser uma samaritana. Naturaliza-se uma discriminação que é politicamente e historicamente construída pela sociedade patriarcal.

⁴¹ “As freqüentes e variadas citações do AT relativas à prostituição, desprovidas de uma avaliação moral explícita fazem pensar que aquele comércio não era considerado denegridor em Israel (cf. Js 2,1; Is 16,1; 2Rs 3, 16). A proibição do Levítico (19, 29) para não profanar a própria filha prostituindo-a pode sugerir certa generalização de um costume indigno. Somente aos sacerdotes se proíbe casar com tais mulheres (cf. Gn 43, 31) assim como com violadas e repudiadas (cf. Lv 21, 7)”. (TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*, Op. cit., p. 73).

⁴² MORIN, E. Op. cit., p. 67.

⁴³ KÜNG, H. *Ser Cristiano*. Madrid: Cristiandad, 1977, apud VELASCO C. N. *Bíblia caminho para a libertação da mulher*, 1998, p. 97.

⁴⁴ Cf. VELASCO C. Op. cit., p. 108-09.

Velasco lembra que a teologia joanina aponta o testemunho como condição do discipulado, e que o título de discípulo é o maior que um seguidor de Jesus pode ter. Precisamente, no final dessa perícopes, o relato aponta para a categoria de discipulado da mulher. “E essa mulher converte-se em apóstola e dá a outros, testemunho de Jesus. (...) também ela tem uma prática de ruptura, porque anuncia aos samaritanos uma mensagem de salvação que vem dos judeus”.⁴⁵ Prática revolucionária, no entender de Weiler: “Uma mulher, marginalizada por ser mulher e por ser samaritana, torna-se evangelizadora dentro de sua própria cultura e a partir dela. Daí surge a suspeita hermenêutica da valorização do Evangelho, da Boa-nova de Jesus Cristo, já presente nas culturas.”⁴⁶ Fiorenza frisa igualmente que as mulheres têm um papel primário nos primórdios da comunidade cristã em Samaria; elas foram “determinantes para a extensão do movimento de Jesus a não-israelitas. Mulheres foram os primeiros não-judeus a se tornar membros do movimento de Jesus.”⁴⁷ É necessário relevar ainda que o importante é ser o evangelho anunciado não apenas por uma mulher, mas por uma estrangeira considerada impura para os judeus. Além disso, é revolucionária a inversão de sujeitos que ocorre na perícopes. A expressão: “Vinde e vede”, aparece nos lábios da Samaritana (Jo 4, 29) e não nos de Jesus (Jo 1, 39), como de costume. “Muitos samaritanos daquela cidade, no entanto, acreditaram nele por causa da palavra da mulher.” (Jo 4, 29b-30.39)

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

4.5

Deus-Pai e os Pais deste mundo

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

⁴⁵ VELASCO C. N. Op. cit., p. 110-11.

⁴⁶ WEILER, L. Jesus e a Samaritana. Op. cit., p.102-03

⁴⁷ FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit., p.173.

Devia moer, cozinhar, lavar, amamentar os filhos, fazer a cama do marido e, para compensar sua manutenção, fiar e tecer lã (...); a mulher era obrigada a obedecer ao seu marido como seu senhor (...). As relações entre filhos e pais eram também determinadas pela obediência que a mulher devia a seu marido; os filhos tinham que colocar o respeito ao pai acima do respeito à mãe.⁴⁸

Nos costumes judaicos, a mulher deveria romper com seus pais para viver com a família do marido, a fim de dar continuidade sociológica à família patriarcal ou clã. A família patriarcal preservava o poder do homem sobre a mulher. O próprio termo hebraico *bêt-ab*, (casa do pai)⁴⁹ designa a superioridade masculina. Na representação patriarcal, a finalidade exclusiva da família era a procriação. Esta seqüência da linhagem sanguínea garantia a sobrevivência de Israel, herdeiro da promessa do Messias. Por essa razão, todo nascimento, sobretudo se a criança fosse do sexo masculino, era tido como uma bênção. “É característica a alegria ao nascer um menino, enquanto o nascimento de uma menina é acompanhado de indiferença, até mesmo de tristeza.”⁵⁰ Nessa perspectiva é que se torna possível entender melhor o choro das mulheres estéreis no Antigo Testamento. Acreditamos que Jesus rompe com essa representação patriarcal, ao fazer opção pela vida celibatária. Não ter filhos, voluntariamente ou não, era visto como uma maldição de Deus no AT; também morrer na cruz ou no madeiro, era algo próprio dos malditos. Se a procriação era uma maneira de projetar a eternidade no imaginário do pai de família, a morte e ressurreição de Jesus redefinem a concepção de eternidade, dissociando-a da necessidade da procriação.

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

Ruether destaca que tanto no AT como no NT são invocadas “a soberania e a paternidade divinas para romper os laços da servidão sob reis e pais humanos”.⁵¹ Lembra que no Antigo Testamento, por exemplo, Abraão é adotado por Deus somente

⁴⁸ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 485.

⁴⁹ MACKENZIE, J. Op. cit., p. 337.

⁵⁰ JEREMIAS, J. Op. cit., p. 493.

⁵¹ RUETHER, R.R. Op. cit., p. 59.

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

O movimento de Jesus, por exemplo, usa o vocábulo *Abba* para designar Deus. Tal denominação se refere à relação primária baseada no respeito, no amor, na confiança e na afeição. O termo era usado tanto pelo filho em relação ao pai, como de um adulto para com uma pessoa mais velha. Na boca de Jesus, tal termo implica a ruptura com as relações de dominação-dependência procedentes dos laços de parentesco ou da assimetria entre senhor e escravo. Assevera Fiorenza que “O dito de Jesus emprega o nome de ‘pai’ para Deus não como legitimação de estruturas existentes de poder patriarcal na sociedade e igreja, mas como subversão crítica de todas as estruturas de dominação.”⁵²

Segundo R. Ruether,

Para seguir Jesus deve-se ‘odiar’ (isto é, por de lado a lealdade) pai e mãe, irmãs e irmãos (Lucas 14, 26; Mateus 10, 37-38). A família patriarcal é substituída por uma nova comunidade de irmãos e irmãs (Mateus 12, 46-50; Marcos 3, 31-35; Lucas 8, 19-21). Esta nova comunidade é uma comunidade de pessoas iguais, não de senhor e escravos, pai e crianças. Mateus 23, 1-10 afirma que o relacionamento com Deus como *Abba* abole todas as relações pai-criança, senhor-escravo entre pessoas dentro da comunidade de Jesus: ‘você não devem chamar nenhum homem de pai, mestre ou Senhor.’ O relacionamento entre cristãos deve ser de serviço mútuo e não de senhorio e servidão.⁵³

Jesus diz “Já não os chamo servos (...), mas tenho-os chamado de amigos” (Jo 15.15.). Significa que os discípulos têm com Deus a mesma relação do tipo *Abba* que tem Jesus. Jesus os trata como iguais, pois se tornaram seus amigos. Seja observada a inversão da relação simbólica de paternidade e soberania divinas. “Porque Deus é nosso rei, não precisamos obedecer a reis humanos. Porque Deus é pai/mãe, somos libertadas da dependência da autoridade patriarcal.”⁵⁴ Ruether observa que essa idéia de obedecer mais a Deus do que aos homens tem sido fundamental para a linguagem religiosa de grupos dissidentes, desde o AT até a história do cristianismo. Ela é importante para instituir uma comunidade de iguais face às autoridades estabelecidas.

⁵² FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit., p.187.

⁵³ RUETHER, R.R. Op. cit., p. 60.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 59-60.

Essa relação direta com Deus também foi invocada pelas mulheres diante da autoridade patriarcal.

O Chamado de Deus para que elas pregassem, ensinassem e formassem uma nova comunidade em que os dons das mulheres fossem plenamente efetivados anulou a autoridade patriarcal que lhes dizia que ficassem em casa como filhas ou esposas cumpridoras de seus deveres.⁵⁵

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

No nosso entender, em vez de substituir uma nomeação masculina por outra feminina para designar o divino, não muda muito o problema teológico fundamental que é o fato de que Deus é inefável. Quando nomeamos a Deus, entendemo-lo com nossas roupagens culturais, históricas e ideológicas. O “Eu sou o que Sou” da sarça ardente,⁵⁶ denota que o ‘Ser’ de Deus não muda em função das contingências culturais; que nenhuma linguagem humana pode esgotar a essência de Deus; que sua atribuição masculina é somente uma projeção cultural posterior.

Nada obsta que imaginemos e continuemos a chamar Deus de Pai ou de Sabedoria. A objeção refere-se ao uso de tais denominações para justificar poderes e estruturas humanas excludentes. Sabemos que a cultura religiosa está permeada de elementos patriarcais com sua linguagem de sustentação. Por isso, a teologia feminista insiste na proposição de uma linguagem inclusiva para abolir marginalizações ou exclusões.⁵⁷ De onde a necessidade de “uma linguagem inclusiva

⁵⁵ Ibid., p. 60.

⁵⁶ “Deus é pessoa sem ser imaginado segundo papéis e funções sociais existentes. O ser de Deus é aberto, apontando tanto para o que é quanto para o que pode ser” (RUETHER, R. R., Op. cit., p. 61).

⁵⁷ GIBELLINI, R. Op. cit., p. 102.

para Deus que recorra às imagens e experiências de ambos os sexos”.⁵⁸ O equilíbrio das relações humanas está no reconhecimento verbal e não verbal de sua dignidade.

4.6

Quem é minha mãe e meus irmãos?

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

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

Analisados sob a perspectiva de gênero, tais passagens são reflexos da novidade trazida por Jesus. Ao propor para a sociedade patriarcal um Reino diferente - o Reino de Deus - isso significa propor a valorização de novas relações humanas. A felicidade consiste primeiramente na escuta da palavra de Deus e sua observância (cf. Lc 11,27s). Diferentemente da concepção da família patriarcal antiga, o “discipulado fiel e não a maternidade biológica, é a vocação da mulher”.⁵⁹ Para Fiorenza, significativo é constatar que os membros constitutivos dessa nova família nos evangelhos são os irmãos, irmãs, mães, na maioria das vezes fazendo omissão da

⁵⁸ RUETHER, R. R. Op. cit., p. 61.

⁵⁹ FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit., p. 182.

presença do pai.⁶⁰ Some-se a isso que as mulheres são amplamente incluídas entre os discípulos de Jesus.

O contexto narrativo torna claro que os que ‘fazem a vontade de Deus’ reúnem-se em discipulado para formarem uma nova ‘família’. Jesus está ‘dentro’ de casa, em ‘casa’ (cf. 3,19). Jesus aponta ‘aos que estavam assentados a seu redor’ e declara que eles são sua verdadeira ‘família’ (v.34). A comunidade do discipulado abole as pretensões da família patriarcal e constitui uma nova comunidade familiar, uma comunidade que não inclui os pais em seu círculo.⁶¹

No evangelho de Marcos, a proposta de Jesus é correlata da ruptura da família patriarcal. Importa a adesão a Jesus e a sua proposta. Essa nova família é a comunidade messiânica. Ela é uma nova fraternidade, constituída pelos empobrecidos e marginalizados. Mulheres e homens a ela são chamados para formar um “novo parentesco e família baseados no discipulado radical”.⁶² Há uma mudança nas estruturas patriarcais. Os que ocupavam o lugar mais baixo são apontados como modelos do autêntico discipulado, tais como as crianças e os escravos. Não se trata de uma alternância nas estruturas do poder, mas justamente deixar para trás um poder baseado na dominação para dar lugar a um poder que é precedido pelo serviço.⁶³

Quanto ao evangelho de João, quando narra a crucificação e morte de Jesus, assinala que as mulheres e o discípulo amado lá estavam (Jo 19, 25-27). Para Fiorenza, um dos significados prováveis dessa passagem “está indicado possivelmente pela afirmação explícita de que a mãe de Jesus tornou-se parte da comunidade joanina depois da morte e ressurreição e Jesus.”⁶⁴ Chama a atenção o fato de que nem Maria nem João são nomeados. Tanto nesta perícopes como nas Bodas de Caná (Jo 2, 4) Jesus se dirige a Maria, chamando-a de “mulher”, o que para as exegetas configura uma caracterização de Maria como discípula, apóstola. Para a mesma autora, há aqui uma proximidade com Mc 3, 31-35. Também nessa passagem é enfatizada a comunidade do discipulado de Jesus como a substitutiva de todos os vínculos da família patriarcal.

⁶⁰ Embora o dito de Jesus faça referência a ‘irmãos, mãe e irmãs’, diferentemente do texto narrativo que indica apenas ‘mãe e irmãos’, como é atestado por Fiorenza (Ibid., p.183), ambas deixam de indicar o pai.

⁶¹ Ibid., p. 183.

⁶² FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher*. Op. cit , p. 183.

⁶³ Cf. Ibid., p. 184.

⁶⁴ Ibid., p. 378-79.

Na morte de Jesus, a ‘nova família’ de discípulos fica constituída, fazendo-os assim irmãos e irmãs. A cena busca, pois, comunicar a mesma mensagem que se dá no prólogo: ‘Veio para o que era seu, mas os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que crêem em seu nome (1,11-12). O Discípulo Amado representa, pois, os discípulos de Jesus que, tendo deixado tudo, agora recebem uma ‘nova comunidade’, casa, e irmãos, e irmãs, e mães, e filhos, e terras, e na idade a vir ‘vida eterna’ (Mc 10, 29-30). A nova comunidade joanina parece ter compreensão semelhante à de Marcos, ou seja, que a ‘nova comunidade familiar’ vai incluir ‘mães’, e também irmãos e irmãs, mas não pais - porque o seu pai é somente Deus.⁶⁵

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

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

4.7

Maria: duas leituras a partir da Teologia Feminista

A apresentação da figura de Maria nesse trabalho pretende ser sucinta. Com isso, queremos dizer que não se trata aqui de esgotar todas as reflexões da mariologia,

⁶⁵ Ibid., p 379.

mas somente da apresentação de uma mulher singular do Novo Testamento que é Maria de Nazaré.

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

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

Seja que consideremos a Virgem Maria como a imagem mais bela e sublime da aspiração do homem ao bem e à pureza, seja que a consideremos como o produto mais desprezível da superstição e da ignorância, a sua figura representa tema central na história da concepção da mulher no Ocidente. Ela é uma das poucas figuras femininas a ter alcançado o estado de mito - mito que, há quase dois mil anos, percorre a nossa cultura profundamente e às vezes imperceptivelmente como rio subterrâneo.⁶⁶

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

Com a imagem de Maria de Nazaré e em seu nome gerações inteiras foram castradas, com a exigência de que fosse vivida uma castidade repressora; em seu nome também foram sacralizados horrores e guerras, e também com ela e a partir dela tem-se acompanhado a dor de milhões de enfermos ou tem-se defendido a nacionalidade de mais de um povo. Nela - seja como figura maternal, seja como lado feminino da divindade - sentimentos de todo tipo têm sido projetados.⁶⁷

A teologia feminista se inspira na figura positiva de Maria, mas também denuncia essa “forma *dominante*”⁶⁸ de Mariologia. Forma dominante ou oficial que quase sempre exalta sua imagem espiritualizada, ao mesmo tempo em que teme e

⁶⁶ (WARNER, M. *Sola fra le donne. Mito e culto di Maria Vergine*, Palermo, 1980, p. 19) *apud* FORTE, B. *Maria, a mulher ícone do mistério*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 24.

⁶⁷ VELASCO, C. N. *Op. cit.*, p. 77.

⁶⁸ FORTE, B. *Op. cit.*, p. 24.

despreza todas as verdadeiras mulheres de carne. Trata-se da imagem de uma Maria sobrenatural das alienações religiosas, a Maria patriarcal. Noutras palavras, uma Maria apresentada apenas como obediente, piedosa, receptiva, serviçal, virgem e eterna. Ocorre que tais atributos estão associados à mulher idealizada da sociedade patriarcal do Novo Testamento. Esta também tem sido a imagem predominante de Maria mantida na história cristã, mas destituída da própria história de Maria de Nazaré.

Nessa mariologia patriarcal, são ressaltados os atributos da obediência e da pureza de Maria, justamente dois aspectos da obsessão masculina a respeito das mulheres; ao mesmo tempo em que “legitima a necessidade de se repudiar a mulher como fonte de tudo o que arrasta o homem para a corporeidade, para o pecado e a morte.”⁶⁹ Quando a representação patriarcal exalta uma só mulher mediante a representação de Maria, ela também usa do mesmo argumento para rebaixar todas as outras.

No entanto, na representação de Maria das Comunidades Eclesiais de Base, da teologia da libertação e da teologia feminista, assim como em boa parte da mariologia popular, é ressaltada a sua dimensão positiva e libertadora⁷⁰. Tal dimensão está diretamente ligada a uma nova hermenêutica bíblica, que sublinha nos textos sagrados o caráter histórico de Maria de Nazaré e seu papel na vida de Jesus.

Nesse sentido, Lucas é o evangelista que mais detalha a respeito da presença de Maria na vida de Jesus. Esse evangelho foi escrito no final do século I.⁷¹ O modo como são narrados os primeiros capítulos de Lucas denota sua preocupação histórico-teológica (cf Lc 1,3). Preocupação histórica, porque pretende apresentar à comunidade⁷² de seu tempo a veracidade dos fatos; preocupação teológica, quando,

⁶⁹ FORTE, B. Op. cit., p. 25.

⁷⁰ Lina Boff em seu livro *Maria na vida do povo*. ao ressaltar as fortes características marianas presentes na piedade popular e na vida igreja, mostra que essa tônica mariana em muito constitui desafios do ponto de vista pastoral. Neste seu texto, a autora apresenta uma reflexão teológica contundente na perspectiva mariológica procurando responder a tais desafios (BOFF, J. C. (Lina Boff) . *Maria na vida do povo*. Ensaio de mariologia na ótica latino-americana e caribenha. São Paulo: Paulus, 2001).

⁷¹ Sobre a data e lugar de composição do Evangelho de Lucas, ver: STUHLMUELLER, C. Evangelho segun San Lucas. In: In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. Op. cit., p. 303ss.

⁷² Os destinatários do Evangelho de Lucas são principalmente os gentios, cf. STUHLMUELLER, C. Op. cit. p. 297.

por exemplo, mostra o aspecto messiânico de Jesus, na condição de Filho de Deus, desde seu nascimento.

Os relatos de Infância, sobretudo o da Anunciação, buscam fazer que as pessoas ouçam e leiam a vida de Jesus inserida na história. Nesse contexto, é que aparece a figura de Maria. Ao contrário do evangelho de João, no qual o nome de Maria (como os demais nomes próprios, como o do discípulo amado) deixa de ser tão importante, em Lucas 1, 26-27 sua identidade é apresentada em detalhe. Nome: Maria; nacionalidade: Nazaré na Galiléia; estado civil: virgem noiva de José, da casa de Davi. Lucas situa Maria entre outros nomes próprios⁷³, tanto do passado quando do presente, para apontar que o diálogo que com ela Deus estabelece não ignora a história. Aliás, esta tem sido a forma pela qual Deus interfere na história humana, desde a época dos Patriarcas e dos Profetas. Ele fala com eles a partir de sua cultura, de suas histórias. Para Velasco, em Lucas Maria é apresentada como *precursora* de Jesus na mesma linha de compreensão do precursor. Nos evangelhos de infância é possível identificar elementos da imagem de Maria como quem anuncia o projeto e a missão libertadora de Jesus, assim como João Batista. “Como todo precursor, Maria passa logo à sombra, a um papel discreto porque já seu anunciado irrompeu em cena”.⁷⁴

Segundo M. Lopez Marciel, em Lucas podemos identificar dois tipos de referência a Maria: o primeiro, mais extenso, denominado evangelho de infância (Lc 1-2) no qual a pessoa de Maria é muito representativa; o segundo, onde ela tem pouca representatividade, sendo que o evangelista se prende à vida pública de Jesus com paralelos nos demais evangelhos sinóticos (Lc 4,16-30; 8,19-21, com exceção de 11, 27-28, texto exclusivo de Lucas).⁷⁵

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

⁷³ NAVARRO, M.; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 94.

⁷⁴ VELASCO, C. N. Op. cit., p. 85.

⁷⁵ Cf. MENA LOPEZ, M. Amém, axé! Saravá, aleluía - Maria e Iemanjá. In: *RIBLA*, n. 46, p. 81-91, 2003.

Não deixa de ser relevante o fato de que o anjo anuncia diretamente a Maria, sem consultar José. Não que José tenha pouca importância na história salvífica. Afinal, por sua fé ele também resolveu renunciar aos preconceitos machistas de seu tempo; decidiu assumir sua noiva grávida, mesmo sabendo não ser ele o pai. Mas quando o evangelista sublinha que a anunciação messiânica é dirigida a uma mulher e não a um homem, é clara sua intenção de mostrar que Deus escolhe uma mulher pobre, um ser humano socialmente pouco importante na época para plenificá-la com o Espírito Santo. Contudo, “o sim de Maria não se refere a um chamado de Deus para uma transformação individual ou para uma santidade privada. (...) dizendo sim à maternidade, Maria disse sim à obra de seu Filho. E essa obra de seu Filho nada mais é que a salvação coletiva de toda a humanidade.”⁷⁶ Seria o caso de perguntar: “Como o feminino, em primeiro lugar, revela Deus? Como Deus, em segundo lugar, se revela no feminino?”⁷⁷

Essa e outras passagens demonstram que a comunidade lucana tem uma sensibilidade especial pelas mulheres, sobretudo as pobres e desprezadas. A fé de tais mulheres e seu protagonismo está muito atrelada ao profetismo messiânico de Israel. Maria é a mulher do Magnificat, “a cooperadora de Deus na encarnação, a voz do novo Israel ou da comunidade messiânica”⁷⁸, como lembra o documento de Puebla. Maria exalta o Senhor, porque ele “cumulou de bens a famintos e despediu os ricos de mãos vazias.” (Lc 1, 53)⁷⁹

O Magnificat é o espelho da alma de Maria. Nesse poema conquista o seu cume a espiritualidade dos pobres de Javé e o profetismo da Antiga Aliança. É o cântico que anuncia o novo evangelho de Cristo. É o prelúdio do Sermão da Montanha. Aí Maria manifesta-se vazia de si própria e depositando toda a sua confiança na misericórdia do Pai. No Magnificat manifesta-se como modelo “para os que não aceitam passivamente as circunstâncias adversas da vida pessoal e social, nem são vítimas da

⁷⁶ GONZÁLEZ, C. I *Maria evangelizada e evangelizadora*. São Paulo: Loyola, 1990, p.81.

⁷⁷ BOFF, L. *O rosto materno de Deus*. 29 ed. Petrópolis: Vozes. 1979, p. 9.

⁷⁸ (RUETHER, R. R. Cristologia e feminismo. Um Salvatore maschie può aiutare le donne?. In: GIBELLINI, R.; HUNT, M. (ed.) *La Sfida del femminismo alla teologia*. Bréscia, 1980. p. 133) *apud* FORTE, B. Op. cit., p. 25-26, nota 25.

⁷⁹ As Sagradas Escrituras não condenam os bens materiais, visto que eles constituem aspectos de realização humana, dispostos por Deus para uso das suas criaturas como nos descreve o Gênesis capítulo 1. Mas condena os bens dos ricos, porque não pertencem a eles, sendo que quase sempre suas riquezas resultam do empobrecimento de muitos. Portanto, “não condena os ricos, mas os que se enriquecem (*ploutountes*: 1,53), os que sem direito valem-se de todas as artimanhas para usar em proveito próprio tudo o que Deus criou para o bem de todos os seus filhos. Esses são os orgulhosos e soberbos (*hyperephánous*, literalmente ‘os que aparentam mais’ do que são: Lucas 1,51)”. Cf. GONZÁLEZ, C. I. Op. cit., 1990, p.112.

alienação, como se diz hoje, mas que proclamam com ela que Deus ‘exalta os humildes’ e se for o caso, ‘derruba os poderosos de seus tronos’...”.⁸⁰

Numa sociedade na qual as mulheres eram valorizadas pela função principal da procriação, posto que viviam na espera de gerar o Messias prometido, Maria opta pela maternidade virginal (Lc 1,34)⁸¹. E no momento que Deus lhe propõe um projeto diferente do dela, questiona sobre essa possibilidade de uma maternidade virginal, e só então, depois de crer, toma uma decisão.

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

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

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

⁸⁰ CELAM, *Puebla. A evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1987, nota 297. (O texto cita o discurso em Zapopan de João Paulo II). Maria no *Magnificat*, ao dizer que Deus ‘derrubou do trono os poderosos’, de acordo com González, está condenado não o poder que é serviço, mas o poder que advoga para si uma condição superior ao povo para deles tirar proveito. É um poder sem Deus (GONZÁLEZ, C. I. Op.cit., p.113).

⁸¹ Sobre esse aspecto de Lc 1,34, há muitas argumentações, agrupadas em três correntes: a) um voto de Maria; b) uma explicação teológica; c) um pedido de informação de parte de Maria. (Cf.GONZÁLEZ, C. I. Op. cit., p. 70-74). Posicionando-nos com a primeira corrente, é preciso ressaltar que o importante aqui não é a virgindade *em si mesma*, mas a maternidade virginal antes mesmo de ser desposada. Essa opção, evidentemente, é revolucionária para o imaginário coletivo a respeito das mulheres tanto do AT quanto do NT.

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

Podemos também afirmar que Maria é uma figura de síntese, pelo menos sob três aspectos. O primeiro deles está relacionado às duas condições existenciais vivenciadas por ela, ao experimentar em si a situação de mulher no judaísmo patriarcal e a novidade trazida por seu Filho. Assim ela é símbolo da passagem do Antigo para o Novo Testamento. O segundo aspecto diz respeito ao seu *Fiat*, pelo qual ocorre a “passagem da transcendência na imanência, com a ‘mundanização’ de Deus e a passagem da imanência na transcendência como ‘divinização’ do mundo.”⁸² Desse modo, ela se torna o eixo do encontro de Deus com a humanidade e desta com Deus. O terceiro aspecto, talvez o mais importante, é que Maria integra ao mesmo tempo a condição de Virgem, Esposa e Mãe, algo inaudito na história humana. A simultaneidade dessa tríplice condição é, como já nos referimos, subversiva para a sociedade de seu tempo.

Vale destacar aqui também a dupla maternidade de Maria. Mãe de Jesus, historicamente; mãe de todos (da Igreja), espiritualmente. Na Anunciação, ela aceita ser mãe de Jesus, isto é, gerar um filho para os homens segundo a carne; aos pés da cruz, assume a maternidade da humanidade. Esse último aspecto da maternidade de Maria adquire dimensões amplas, universais, atemporais. Mostra-nos que a maternidade vai além do biológico, transcende os limites estabelecidos pelo mundo androcêntrico e misogênico. Maria, vivendo a dimensão da fé, constitui-se na mãe de toda humanidade tornando-se colaboradora⁸³, num empenho comum com seu Filho para unir céu e terra, o humano e o espiritual, o homem e a mulher, a objetividade e a subjetividade.

O projeto de redenção da humanidade tornado efetivo na pessoa de Jesus com a colaboração de Maria conduz a uma mudança a respeito da imagem de Deus. Este deixa de ser imaginado como Aquele que pune, o soberano, o justiceiro; Aquele que governa o mundo. Ele agora passa a ser imaginado como o Pai de infinita bondade, o Deus da misericórdia, o Deus compassivo. Um Deus que possui agora atributos

⁸² HARADA, H. *Cristologia e Psicologia de C. G. Jung*, In: *REB*, n. 31, 1971, p. 133.

⁸³ Ver João Paulo II. *A mãe do Redentor*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 15 ss.

masculinos e femininos, mas que jamais pode esgotar-se nos limites culturais de tais atributos.

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

É a mãe do céu, santa e misericordiosa, mas também a irmã da terra, companheira de caminho, mãe dos oprimidos, mãe dos desprezados. Essa cotidianidade de Maria também marca as características da relação que se estabelece com Maria na teologia e na prática marianas. Ela é compreendida e sentida na vida cotidiana das mulheres, Maria tanto compartilha e confirma quanto transcende sua experiência. No nível da vivência, Maria é aquela que escuta e compreende, é aquela que sofre, ela é a mulher. É a protagonista e o modelo de uma espiritualidade nova, nascida no ‘poço’ da vida, do sofrimento e das alegrias do povo latino-americano.⁸⁴

O *Magnificat* materializa o anseio das mulheres latino-americanas por um mundo menos injusto e por um Reino de Deus que já está se realizando.⁸⁵ Resulta que uma das compreensões evangélicas mais realistas a respeito do tema, é ver na situação peculiar de Maria - no sentido de mulher pobre, em fuga, sofredora -, a encarnação de todos os oprimidos que almejam libertação. Se ela é retratada como Mãe da humanidade, Mãe da comunidade-Igreja, isso só ocorre aos pés da cruz diante do filho agonizante, o que denota que tal comunidade é principalmente aquela dos marginalizados, excluídos e sofredores. Para a teologia feminista da libertação o silêncio e a submissão de Maria são atributos menos importantes que sua coragem profética. Maria tem sido para as mulheres latino-americanas “uma eleita de Deus, cujo sofrimento, cujo significado é um horizonte de esperança num contexto sócio-político mais amplo.”⁸⁶ De um lado, o *Magnificat* evidencia o *sim* de Maria a Deus e

⁸⁴ VUOLA, E. La Virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones. *Revista Pasos*, n. 45, Enero-Febrero, 1993, p. 8.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 8.

a seu plano salvífico; de outro, ele enfatiza seu *não* ao pecado da indiferença diante do sofrimento dos seres humanos, homens e mulheres.

4.8

Considerações sobre a Hermenêutica Bíblica

A teologia e hermenêutica bíblica feminista têm procurado apresentar outra leitura daquelas passagens nas quais a interpretação tradicional naturalizou a desvalorização das mulheres. Essa hermenêutica ajuda a distinguir entre a mensagem revelada e a roupagem cultural na qual são visíveis o androcentrismo semítico e sua representação patriarcal. Essa maneira de ler a Bíblia também ressalta que, ainda que grande parte dos textos deprecia as mulheres é possível encontrar passagens significativas que denunciam sua dominação e sujeição; e outros textos ainda que apresentam a mulher atuando decisivamente no âmbito público das comunidades presentes na Bíblia.

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

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

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