

3

A teologia feminista e seus giros hermenêuticos

*A hermenêutica feminista comporta um trabalho múltiplo, que requer que se preste atenção: a) aos textos patriarcais, onde o influxo patriarcal chega ao conteúdo das afirmações teológicas [...]; b) à interpretação patriarcal dos textos dada pela tradição eclesiástica; c) à história da transmissão do texto e de suas traduções. Em resumo: um deles distingue um núcleo ou mensagem de libertação, que é preciso separar do revestimento histórico patriarcal do texto e retomar para torna-lo operante na prática atual; o outro percebe nos escritos do Novo Testamento um lento e progressivo processo de patriarcalização das estruturas da comunidade: trata-se, neste caso, de utilizar uma hermenêutica crítica para redescobrir o estrato mais antigo e de tomar contato com a teologia e a prática das primeiras comunidades cristãs para corrigir posteriores distorções na teoria e na prática e para restabelecer um 'ethos de igualdade' na comunidade.*¹⁷⁸

3.1.**Introdução**

Neste Capítulo apresentamos as principais linhas de reflexão da hermenêutica teológica feminista. Orientada principalmente - mas não somente -, para a interpretação da Bíblia, essa hermenêutica é composta de diversos movimentos que se estendem para além da hermenêutica teológica tradicional. Vale advertir que estes movimentos apresentam somente *novas perspectivas* de interpretação dos textos escritos, sem a pretensão de se constituírem em novo método teológico.

Muito embora a teologia feminista muitas vezes adote métodos já consolidados como o histórico-crítico¹⁷⁹, pelo qual o texto sagrado é

¹⁷⁸ GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 95.

¹⁷⁹ Não discutiremos nesse trabalho a pertinência do método histórico-crítico. Remetemos, entretanto, aos primeiros biblistas que desenvolveram este método: BULTMANN, Rudolph. *Jesus Cristo e mitologia*. São Paulo: Editora Novo Século, 2000; CULLMAN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Líber, 2001; BORNKAMM, Günter. *Bíblia: Novo Testamento* - introdução aos seus escritos no quadro da história do cristianismo primitivo. São Paulo: Editora Teológica, 2003. Para os limites do método histórico-crítico na exegese atual, ver: NICODEMUS LOPES, A. O dilema do método histórico-crítico na interpretação da Bíblia. *Fides Reformata*, vol. X, No. 1, 2005, pp.115-138.

compreendido a partir do contexto em que foi escrito, a abordagem dessa teologia é contextual¹⁸⁰ ao priorizar o contexto de recepção e interpretação do texto.

Nesta tese não pretendemos fazer exegese bíblica e discutir sobre seus métodos e abordagens. Conforme também já adiantaram outras teólogas como Ana Maria Tepedino, procuramos tão-somente nos valer de alguns dos elementos das/os exegetas para propor “uma interpretação daquilo que está presente na estrutura da significação do texto, mas que não pertence necessariamente à intenção da obra.”¹⁸¹

Esta estrutura da significação é estudada a partir do critério hermenêutico da dupla contextualização: o contexto em que os textos foram escritos e, principalmente, a época em que eles são lidos e interpretados.

O horizonte desta leitura e interpretação é, ao mesmo tempo, crítico e transformador, conforme estratégia inaugurada pela teologia da libertação. A partir dele a Bíblia pode ser usada como mecanismo de opressão ou veículo de libertação.

Todavia, a teologia feminista lê a Bíblia não somente como um livro religioso, mas também em sua “dimensão cultural, social e política, pois é uma matriz formadora da sociedade ocidental e cristã”.¹⁸² Esta leitura jamais se limita a uma interpretação unilateral, senão principalmente a tomada de posição que se opõe a qualquer interpretação neutral e objetivista do texto sagrado.

Em um primeiro momento apresentamos as principais intersecções entre a hermenêutica teológica tradicional e a hermenêutica teológica feminista, ao modo de breve contextualização da própria hermenêutica teológica.

Em um segundo momento, desenvolvemos a ideia de “giros hermenêuticos”, proposta por Elisabeth Schüssler Fiorenza, no intuito de entender como a teologia feminista trabalha com a hermenêutica. Procuramos destacar as ênfases plurais da hermenêutica feminista, metaforicamente comparadas a movimentos circulares e espirais articulados entre si. Estes diferentes movimentos estão perpassados pelo caráter crítico, seja porque apontam analiticamente

¹⁸⁰ Muitos dos elementos da abordagem contextual são derivados dos Círculos Bíblicos e da Pastoral Bíblica, explicitados principalmente pelo biblista Carlos Mesters, como já mostramos no Primeiro Capítulo, no item “1.3. A leitura popular da Bíblia.” Ela também é contemplada no documento eclesial: PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*, 2004.

¹⁸¹ TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*, p. 18.

¹⁸² *Ibid.*, p. 15.

categorias clássicas a partir de um novo olhar, seja no sentido de que propõem novas categorias a serem avaliadas.

A propósito, a hermenêutica da experiência é um dos giros mais importantes da teologia feminista. A “experiência feminista” é apresentada como categoria fundamental para a compreensão dos textos de modo a estimular que eles **falem** hoje. Já pela hermenêutica da dominação e do lugar social identificamos a centralidade da categoria da opressão cultural vivida pelas mulheres e também como essa opressão pode ocorrer entre as próprias mulheres em razão de suas diferentes posições e funções na sociedade. Pela hermenêutica da suspeita são questionados, desmistificados e desconstruídos os discursos que legitimam o *status quo*. Discursos estes que se justificam a partir de supostas legitimações desdobradas nos textos sagrados e eclesiais, que muitas vezes omitem ou, simplesmente, desconsideram a importância das mulheres. Quanto à hermenêutica da relembração e da reconstrução, dirige-se às primeiras comunidades cristãs e mostra como as interpretações dos textos sagrados e os textos litúrgicos da Igreja, posteriores à inculturação greco-romana, simplesmente esqueceram das mulheres líderes e seu papel no movimento de Jesus. Esta hermenêutica é propositiva porque heurísticamente constrói alternativas para que as mulheres sintam que elas também **são** Igreja.

A hermenêutica teológica feminista, além de procurar o não dito por detrás daquilo que é dito, o excesso de significado sobre o significante, também busca desconstruir significados imbuídos de mentalidades e práticas excludentes, bem como ressignifica textos sagrados a partir de uma lógica inclusiva, igualitária e integradora das diferenças. Por tudo isso, pode-se dizer que essa hermenêutica, na conjugação de seus diferentes passos e movimentos, quer ser também crítica e emancipatória.

3.2.

Hermenêutica teológica e hermenêutica teológica feminista

*O ponto de partida de um texto é alguma forma de experiência: uma prática, um fato significativo, uma cosmovisão, um estado de opressão, um processo de libertação, uma vivência de graça e salvação, etc.*¹⁸³

A Hermenêutica é conhecida como a ciência da interpretação.¹⁸⁴ A etimologia da palavra vem do verbo grego, *hermeneuein*, que significa interpretar.¹⁸⁵ Fundamentalmente, trata-se da ação interpretativa sobre textos *escritos*. Fazer a hermenêutica de um texto envolve admitir sempre um excesso de significado sobre seu significante, um resto não necessariamente formulado do pensamento que a linguagem, intencionalmente ou não, deixou na sombra.

Resulta que nenhuma interpretação é absoluta posto que jamais um significado exaure seu significante originário. No caso da hermenêutica teológica, a interpretação versa sobre as Escrituras cristãs.¹⁸⁶ C. Boff identifica três acepções distintas e em escala crescente da noção de Hermenêutica, no campo teológico:

¹⁸³ CROATTO, S. J. *Hermenêutica bíblica: Para uma teoria da leitura como produção de significado*. São Leopoldo, RS: Sinodal/ São Paulo: Paulinas, 1986, p. 36.

¹⁸⁴ “A hermenêutica é o processo de decifração que vai de um conteúdo e de um significado manifesto para um significado latente ou escondido. O objeto de interpretação, i. é., o texto no seu sentido mais lato, pode ser constituído pelos símbolos de um sonho ou mesmo por mitos e símbolos sociais ou literários. [...] A hermenêutica tem a ver com textos simbólicos com múltiplos significados; estes podem constituir uma unidade semântica que tem a ver (com os mitos) com um significado superficial totalmente coerente, tendo ao mesmo tempo um significado mais fundo. A hermenêutica é o sistema pelo qual o significado mais fundo é revelado, para além do conteúdo manifesto” (PALMER, R. *Hermenêutica*. São Paulo: edições 70, 1986, p. 530).

¹⁸⁵ Por sua vez, *hermeneuein*, que tem como raiz *herme*, foi atribuída ao mitólogo Hermes, tido como o mensageiro dos deuses. Ele foi considerado o inventor dos meios elementares de comunicação, particularmente a linguagem e a escritura. Sinteticamente, Hermes é o mensageiro entre os deuses e os homens, interpretando aos últimos a mensagem dos primeiros. (Cf. MARTÍNEZ, J.M. *Hermenêutica bíblica: cómo interpretar las sagradas escrituras*. Barcelona: Terrasa, 1984, p. 16). Entretanto, no entender de Ferraris, “o sentido originário da palavra, *hermenéia*, é a eficácia da expressão linguística, que hoje se considera, e com razão, como o alfa e o ômega da hermenêutica. Por isso, Heidegger e Gadamer, no rastro da ideia de própria língua nas tradições do humanismo e do romantismo, conectam a experiência hermenêutica ao universo da linguagem e do *logos* (no caso aqui, discurso) como *verbum* (palavra) e como *sermo* (falar com, discursar,...)”. (FERRARIS, M. *Historia de la hermenêutica*. Madrid: Ediciones Akal, 2000, p. 9).

¹⁸⁶ BOFF, C. *Teologia e Prática: Teologia do Político e suas Mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 239. Segundo o mesmo autor (p. 279, nota 4), a hermenêutica, enquanto atividade teológica, se faz no elemento da fé, de onde o privilégio das Sagradas Escrituras. Se no entender de Ricoeur inexistente uma hermenêutica propriamente cristã ao nível das *regras* de interpretação, ao nível do *objeto* a interpretar, a coisa já é diferente (Cf. *De l'interpretation*, Essai sur Freud. Seuil, Paris, 1965, p. 35).

1. A [acepção] de uma *canônica da interpretação exegética*. Aqui nos deparamos com o sentido etimológico do termo *hermêneutikê technê*; 2) A acepção de *interpretação como tal*, isto é, de *exegese* como operação de decifração, incluindo seu resultado. Poder-se-ia então falar aqui de uma *hermêneia*, em oposição à noção anterior – a da *hermêneutikê technê*; 3. Enfim, a Hermenêutica pode ser simplesmente considerada como sinônimo de *Teologia*, enquanto esta tem por tarefa a compreensão de um sentido originário hoje e para hoje. Segundo esta acepção maximizante, a Hermenêutica teológica corresponderia ao que nós chamamos ‘teoria teológica’. Assim, por ex., haveria uma ‘Hermenêutica dos Sinais dos Tempos’, uma ‘Hermenêutica da História’, uma ‘Hermenêutica Política’, etc.¹⁸⁷

Nessa última acepção, a hermenêutica teológica procura não somente ressituar o texto bíblico no seu significado originário a partir do contexto em que foi escrito (na tentativa de recuperar um sentido para aquém do texto), mas também compreendê-lo pela atualização de sentido que a comunidade interpretante lhe atribui (a busca de criar um sentido para além do texto).

Em teologia costuma-se falar de **círculo hermenêutico**¹⁸⁸ para caracterizar a relação entre Palavra de Deus e Escritura, Criação de Sentido e Acolhida de sentido, Estrutura e Sentido, Presente e Passado, Técnica e interpretação.¹⁸⁹

Em primeiro lugar, a hermenêutica teológica considera **Sagrada Escritura - Palavra de Deus** dois elementos relacionáveis, mas não idênticos. Há desníveis e diferenças entre eles. A Palavra de Deus somente é uma *regula fidei, norma normans* da Fé, em um contexto de uso ou significação. Assim, dizemos que a Escritura somente é norma se for lida na tradição eclesial, apreendida na relação com a Comunidade viva (*sensus fidelium*). Por isso mesmo a Escritura é também *norma normata*, já que a Tradição é meio de origem e de audição da palavra. Os textos escriturísticos foram escritos em contextos cosmológicos, culturais,

¹⁸⁷ BOFF, C. *Teologia e Prática*, p. 239-240. As acepções 1 e 2 entendem a Hermenêutica como uma *mediação* (um código de regras e técnicas de interpretação); na acepção 2, há uma diferença entre Hermenêutica e exegese: enquanto a primeira se refere ao código das regras, a segunda é sua aplicação. Já a acepção 3, identifica Teologia e Hermenêutica. Essa identificação teve seu início nos estudos de F. Schleiermacher, *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2000. Segundo este filósofo, a hermenêutica impõe “as regras e a explicação do procedimento interpretativo”, mas também procura entender esse procedimento (Ibid., p. 15). Posição semelhante encontramos em Claude Geffré: “Dizer que a teologia contemporânea se compreende como hermenêutica não significa que ela se tornou adogmática, mas que, antes de tudo, ela toma a sério a historicidade de toda verdade, mesmo que seja a verdade revelada, como também a historicidade do homem enquanto sujeito interpretante, e que ela se esforça por atualizar para hoje o sentido da mensagem cristã.” (GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989, p. 68).

¹⁸⁸ Expressão cunhada e generalizada por P. Ricoeur a partir do §32, de *Sein und Zeit*, de Heidegger (Cf. *El ser y el tiempo*. 2ª. Ed. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1998, pp.166-172).

¹⁸⁹ Aqui acompanhamos BOFF, C. Op. cit., p. 243-250, mas também CROATTO, S. Op. cit. p. 36-58.

literários, políticos específicos. Desse modo, ao se tomar distância tanto da identificação da Palavra de Deus com a letra da Escritura, quanto de sua identificação com a comunidade auditora ou leitora, afirma-se que ela se encontra na dinâmica da relação “nunca perfeitamente objetivável”¹⁹⁰ entre ambas.

A dialética entre **acolhida de sentido e doação (criação) de sentido**. De um lado temos a acolhida da Palavra, a fidelidade à letra do cânon e a positividade dos acontecimentos do passado narrados pela Escritura. Contudo, o que um acontecimento significou para aqueles que o vivenciaram difere do significado que foi acrescentado durante a “distanciação” do mesmo. Croatto chama essa leitura do acontecimento (bíblico) de “reserva-de-sentido”. Trata-se de transformá-lo em um **mais-de-sentido** “que não era visível no momento de sua própria realização”. Não se busca repetir o sentido dos fatos originais (como, por exemplo, a libertação da escravidão egípcia), ou lê-los “como se tivessem acontecido na forma em que estão contados”, como quer a leitura historicista, mas explorar sua “reserva-de-sentido”. “Os acontecimentos que dão origem a um povo não se esgotam em sua primeira narração, mas ‘crescem’ em sentido através de suas projeções na vida daquele.”¹⁹¹ Pretende-se, pois, doar um sentido relevante para o projeto presente da comunidade, sem prejudicar a positividade do passado e a fidelidade à palavra.¹⁹²

Quando inexiste esta dialética, desliza-se para os extremos do utilitarismo hermenêutico e do positivismo semântico. O primeiro consiste em extrair da Escritura somente aquilo que é objeto do próprio interesse, sem contextualizá-lo num horizonte maior. Se adequada é a significação que serve para algo, pode-se chegar a uma miscelânea incoerente de interpretações. Já o segundo, o positivismo semântico, quer dominar o texto pela sua catalogação e seu uso livre posterior. O perigo desta posição é congelar e enclausurar as novas possibilidades de significações. Ambas as tendências são extremistas já que elas não levam em conta a permanente relação entre leitor e texto, comunidade e Palavra.

Quanto ao círculo **Estrutura - sentido** vale ressaltar que é importante captar a estrutura autônoma do texto antes que lhe atribuir um sentido. A

¹⁹⁰ BOFF, C. *Teologia e Prática*, p. 245.

¹⁹¹ CROATTO, S. *Hermenêutica bíblica*, p. 37-38.

¹⁹² Como me advertiu Tereza Cavalcanti em sua arguição à tese (a quem agradeço imensamente), a hermenêutica feminista opera uma interpretação dos textos enquanto criação de sentido, a partir dos diferentes giros hermenêuticos, sem por isso prejudicar a acolhida de sentido (respeito ao que diz o texto por si mesmo).

explicação seria o momento prévio na sequência da qual a compreensão é possível, sendo uma o apoio da outra. ¹⁹³

O círculo **Presente – Passado** mostra que a Bíblia, como qualquer outro texto escrito, retém e ao mesmo tempo libera sentido. Ela existe para poder ser lida e relida, sendo o presente histórico do leitor o critério de sentido. Se primeiramente se busca a “Palavra sob a escritura, o Espírito sob a letra, agora, procura-se o Sentido no presente, a Palavra no tempo, o Espírito na História, mas tudo isto através do próprio sentido da Escritura.” ¹⁹⁴

Finalmente o círculo **technê hermêutikê - hermêneia** mostra que se o sentido não pode ser fixado absolutamente, não qualquer sentido pode ser apreendido. A técnica hermenêutica traça os limites do espaço de aparição do sentido, mas a hermenêutica é incapaz, somente por seus meios técnicos, de estabelecer o sentido mais adequado. Aí é que se torna possível o momento criativo da doação de sentido, no espaço aberto e circunscrito pela técnica hermenêutica. A técnica hermenêutica identifica o convite, o apelo e a interrogação da Escritura, mas seu sentido só se completa pela e a partir da resposta do interpelado na sua vida concreta. Nesse aspecto é que toda interpretação é inovadora.

Após essa primeira aproximação à hermenêutica teológica, cumpre-nos estabelecer relações com a “hermenêutica teológica feminista”. ¹⁹⁵

Segundo a Pontifícia Comissão Bíblica, “a hermenêutica feminista não elaborou um **método novo**. Ela se serve dos métodos correntes em exegese,

¹⁹³ O círculo hermenêutico tenta conciliar posturas filosoficamente conflitivas. “Enquanto toda aproximação hermenêutica de um texto pressupõe a possibilidade de descobrir o sentido originário, oculto, sob a letra, as novas teorias de leitura, particularmente a análise estrutural, não postulam nenhuma teoria de duplo sentido e se aplicam unicamente às estruturas internas do texto.” (GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje*. p. 34). Quer dizer, a produção de sentido no estruturalismo é redutível à relação dos sinais entre um conjunto de significantes e não mais pela relação entre significante e significado, como vemos na hermenêutica.

¹⁹⁴ BOFF, C. *Teologia e Prática*, p. 248.

¹⁹⁵ Há muitos estudos sobre a hermenêutica feminista, principalmente na América Latina. Aqui apontamos alguns, somente a modo indicativo: VV.AA. *Hermenêutica Feminista e Gênero*. CEBI, no. 155/156, São Leopoldo/RS, 2000; Cf. DEIFELT, W. Os primeiros passos de uma hermenêutica feminista: a Bíblia das Mulheres, editada por Elisabeth Cady Stanton, *Estudos Teológicos*, n. 32, 1992, pp. 5-14; TABORDA, F. Feminino e teologia feminista no primeiro mundo - breve panorâmica para uma primeira informação, *Perspectiva Teológica*, n. 22, 1990, 311-337. Em âmbito internacional, seja destacado o livro organizado por RUSSELL, L. M. (Org.) *Interpretación feminista de la Biblia*, p. 11-20. O que temos percebido nestes diferentes estudos é a tendência a compreender a teologia feminista simplesmente como hermenêutica, como se todo o retrospecto e a prospecção da teologia feminista pudessem ser lidos como uma hermenêutica teológica. Isso é muito claro em: TAMEZ, E. *Hermenêutica feminista latinoamericana*. Una mirada retrospectiva, p. 41-65.

especialmente do método histórico-crítico.”¹⁹⁶ Ressalta ainda o documento que “deve-se distinguir várias hermenêuticas bíblicas feministas, pois as abordagens utilizadas são muito diversas”.¹⁹⁷

Quando a hermenêutica teológica é realizada na perspectiva feminista está subentendido que, sem negar outras interpretações, procura-se dar um significado a um aspecto do texto sagrado que a exegese ainda não ressaltou ou que, simplesmente, esqueceu. Além disso, essa hermenêutica procura avaliar o posicionamento inicial a respeito do texto sagrado com o estabelecimento de novos significados por parte da comunidade atual.¹⁹⁸

Poderíamos dizer que essa teologia se vale da hermenêutica no sentido de que ela segue as regras da interpretação exegética da Escritura cristã e da própria exegese como operação de decifração, que inclui seu resultado.

Entretanto, ainda que a hermenêutica seja um elemento essencial dessa teologia, ela **não** se identifica com a mesma, já que o feminismo pode ser apreendido por outras análises diferentes da hermenêutica. Mais adequado seria falar então de **mediação hermenêutica**, no sentido de que a hermenêutica media a relação entre teologia feminista e suas fontes cristãs, conferindo-lhe uma identidade peculiar.

Neste sentido é muito adequada a expressão **teologia feminista** porque ela sublinha não um novo método ou paradigma¹⁹⁹, mas uma nova perspectiva de relação entre a Comunidade de vida e a escritura, entre o passado e o presente. Perspectiva esta associada a uma maneira diferente de entender a hermenêutica dos textos teológicos, como a Bíblia, a exegese, a tradição, os Padres da Igreja, a liturgia, os textos do Magistério e dos Concílios.

¹⁹⁶ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A interpretação da Bíblia na Igreja, p. 79 (Grifos nossos).

¹⁹⁷ Ibid., p. 78.

¹⁹⁸ Velasco mostrou que é possível traçar uma trajetória esparsa de interpretação feminista da Bíblia no cristianismo, que vai de Marcela, em Roma, no século III, passa por Cristina de Pizan (1364-1430), em Veneza e por Isabel de Villena (1430-1490), da Catalúnia e desemboca nos manuais femininos de moral do séc. XIX, escritos por mulheres (cf. VELASCO, C. N. “A Bíblia lida por mulheres”, *RIBLA*, n. 25, 1996, pp. 84-97).

¹⁹⁹ “As ciências evoluem por rupturas, substituindo paradigmas por outros, como mostrou T. Kuhn. Ao contrário, a reflexão teológica se dá por continuidade, por um desenvolvimento contínuo e um aprofundamento permanente dos dados e intuições, incluindo o resgate das doutrinas errôneas” (BOFF, C. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 259).

Aqui nos limitamos a indicar a introdução da ideia de **giro** ou **dança** para caracterizar os movimentos circulares e espirais percorridos pela hermenêutica feminista, conforme nos sugere Elisabeth Schüssler Fiorenza.

3.3.

Perspectivas hermenêuticas feministas

*A intenção da dança da Sabedoria não é meramente intelectual, pois a preocupação não é esclarecer textos da Escritura, mas é vital, tem como finalidade inserir as mulheres de forma consciente nos movimentos por justiça e bem-estar, enfim, ensinar a viver com todas suas potencialidades.*²⁰⁰

Uma significativa perspectiva de hermenêutica bíblica feminista está orientada pelas metáforas de movimento. Encontramo-las na teologia de Schüssler Fiorenza, quando ela nos fala da dança espiral da “sabedoria” (com minúscula) e “Sabedoria” (com maiúscula). A primeira designa a qualidade e a mentalidade adquirida por aquela/e que dança ou interpreta; a segunda, diz respeito a uma das configurações bíblicas femininas da divindade.²⁰¹

Dançar envolve corpo e espírito, sentimentos, emoções; é envolvente, transcende nossos limites e cria comunhão. “Dançar confunde toda a ordem hierárquica, porque se move em espirais e círculos. Faz-nos sentir vivos/os e cheias/os de energia, poder e criatividade.”²⁰²

Enquanto o ‘círculo hermenêutico’ clássico parece ser um círculo fechado, uma hermenêutica feminista crítica move-se em círculos que espiralam e em espirais que circulam. A interpretação feminista da bíblia avança movendo-se em espirais e círculos; não pode ser resolvida de uma vez por todas, mas, em cada situação diferente, precisa ser repetida de forma diferente e em perspectivas diferentes. É fascinante, porque em cada nova leitura de textos bíblicos emerge um sentido diferente. Ao desconstruir a retórica e a política kyriarcal de desigualdade e subordinação inscrita na Bíblia, as intérpretes feministas são capazes de gerar elaborações sempre novas de identidades religiosas e práticas emancipatórias radicalmente democráticas.²⁰³

²⁰⁰ TEPEDINO, A. M. Apresentação. In: SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p.11.

²⁰¹ Este não é o primeiro livro no qual a teóloga utiliza o paradigma sabedoria/Sabedoria de interpretação da Bíblia. Ela já trabalhou essa proposta de interpretação em livros, como: *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press, 1992b; *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context*. Boston: Beacon Press, 1998.

²⁰² Cf. SCHÜSSLER FIORENZA. *Caminhos da sabedoria*, p.188.

²⁰³ *Ibid.*, p 189.

A dança da Sabedoria é a metáfora utilizada por Schüssler Fiorenza para introduzir-nos na perspectiva da leitura bíblica feminista. Ela se refere à presença da Sabedoria nos problemas humanos e na criação (Cf. Sb 7, 22- 25. 27-30) e ao convite para que ingressemos na casa da Sabedoria (Pr 9, 1-3. 5-6). Não há um giro específico para ingressar na casa cosmopolita da Sabedoria, mas passos circulares, vaivéns para a frente e para trás.

Assim explica Ana Maria Tepedino:

Na dança estão juntos os passos da metodologia crítica da bíblia com os dos conteúdos que falam da Sabedoria. Pois o ensinamento sapiencial não separa fé e conhecimento, não divide o mundo em religioso e profano, mas fornece um modelo para viver uma ‘mística do cotidiano’ que faz apelo à razão e à emoção, portanto, com saber e sabor, e se estende a todos os âmbitos da vida e se compromete com o cultivo da justiça e equidade. [...] A intencionalidade da dança é a leitura bíblica crítica feminista da libertação, e através dela dar uma reviravolta nas situações de opressão-marginalização-desvalorização-violência, vividas pelas mulheres no contexto patriarcal. Essa reviravolta é um passo difícil porque exige uma conversão (*metanoia*) interna (de compreensão) e externa (de comportamento), enfrentando inúmeras barreiras que não devem nos desencorajar, mas, ao contrário, tornar-nos mais conscientes delas, para poder tirá-las do caminho.²⁰⁴

Schüssler Fiorenza postula que o “paradigma”²⁰⁵ retórico-crítico de interpretação da Bíblia é o mais adequado para dar corpo à **escola** da sabedoria/Sabedoria. Convém precisar o que se entende, neste caso, por retórica: “a retórica leva em conta que textos procuram persuadir e argumentar, que são mensagens e argumentações, e não afirmações e explicações objetivas”.

²⁰⁶ Esse paradigma está preocupado com o modo pelo qual os escritos bíblicos podem influenciar e exercer poder na vida social e religiosa.

²⁰⁴ TEPEDINO, A. M. Apresentação, p. 10-11.

²⁰⁵ SCHÜSSLER FIORENZA utiliza o conceito de paradigma numa acepção ampla e plural. “As categorias do ‘paradigma científico’ e do ‘modelo heurístico’, formuladas por Thomas Kuhn, fornecem o quadro teórico para compreender como lemos, ouvimos ou entendemos a bíblia. Segundo Kuhn, um paradigma formula um etos comum e constitui uma comunidade de pessoas que leem/ouvem/veem e que está marcada por instituições e sistemas de conhecimentos comuns. A crítica a paradigmas trabalha a tipologia de práticas diferentes que moldam e determinam a disciplina dos estudos bíblicos e a interpretação da bíblia em geral. Tais paradigmas ou ‘escolas’ podem existir um ao lado do outro. Não excluem necessariamente um ao outro, podem cooperar entre si em interação corretiva. Por isso, a hermenêutica da Sabedoria requer que aprendamos não só como fazer exegese de textos, mas também como esboçar, desenvolver e ensinar tais paradigmas interpretativos. Contudo, uma mudança de paradigma na interpretação bíblica pode acontecer na mente das pessoas somente quando nos tornamos conscientes da maneira de ler/ouvir/ver/interpretar que nos foi ensinada.” (*Caminhos da sabedoria*, p. 52). A teóloga trata de quatro paradigmas principais: revelatório-doutrinal, científico-positivista, hermenêutico-cultural e retórico-emancipatório (Ibid., p. 53-68).

²⁰⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, E. Op. cit., p. 17. “Quando reivindico o termo ‘retórica’ para a interpretação feminista crítica da libertação, entendida como prática de conscientização, eu não o

Ao trabalhar com este paradigma aprendemos a investigar como a bíblia é usada para inculcar conjuntos de convicções e mentalidades, e também atitudes de submissão e de dependência como ‘obediência’ à vontade de D**s que nos predispõe a aceitar e internalizar violência e preconceitos.²⁰⁷

Depreende-se a necessidade do engajamento num processo teórico e político para que nós, mulheres, nos tornemos sujeitos da história. “Temos que usar aquilo que sabemos sobre o mundo e sobre as vidas de mulh*res, para criticar a bíblia e sua leitura, e para construir uma espiritualidade bíblica que seja política e heterogênea, que permita reconhecer vozes particulares e que promova a apreciação de diferenças.”²⁰⁸

Esse paradigma retórico é também crítico (no sentido de emancipatório) porque não procura somente **compreender** os textos cristãos e sua tradição em seu cenário histórico; trata-se ainda de mostrar que a tradição, além de ser fonte de verdade, pode também ser fonte de “inverdade, repressão e dominação.”²⁰⁹

Schüssler Fiorenza nos propõe sete movimentos hermenêuticos de interpretação (hermenêutica da experiência, da dominação e do lugar social, da suspeita, da avaliação crítica, da imaginação criativa, da relembração e reconstrução social, e da ação transformadora em prol de mudança). Esses movimentos são entendidos não como processos metodológicos isolados, mas

uso neste sentido coloquial. Ao contrário, procuro utilizar a análise retórica não como mais uma maneira de fazer análises literárias ou estruturais, mas como um meio para analisar o modo como textos bíblicos e suas interpretações participam na criação ou sustentação de valores teoéticos, práticas sociopolíticas e imaginários que são ou opressivos ou libertadores para suas audiências.” (Ibid., p. 113). Para a análise retórica de interpretação da Bíblia, tanto no seu sentido clássico, tanto a partir da *nova retórica*, cf. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A interpretação da Bíblia na Igreja, p. 47-50.

²⁰⁷ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p. 59.

²⁰⁸ Ibid., p. 60.

²⁰⁹ Id., *Discipulado de iguais*, p. 75. Aqui a teóloga se posiciona claramente no horizonte da chamada Escola de Frankfurt. Segundo a crítica teórica inaugurada por esta escola, principalmente por J. Habermas (que, por sua vez, foi um dos fundadores da mesma, mas logo tomou distâncias de seus outros representantes), a compreensão hermenêutica não está dirigida somente a uma continuação efetiva e a uma compreensão perceptiva da história, “mas dirigida a uma crítica da história e da tradição, na medida em que estas participam da repressão e da dominação, sentidas como alienação.” (Ibid., p. 75). Nesse aspecto, o projeto emancipatório de Habermas, que pretende ser uma continuação do projeto da *Aufklärung* moderna, descreditou a hermenêutica de Gadamer. Este último, ao seguir a ontologia heideggeriana de que só é possível uma teoria do compreender hermenêutico a partir de nossa estrutura como ser-no-mundo, reabilitou o conceito de *tradição*, esquecido pela *Aufklärung*. Habermas contesta esse projeto hermenêutico que fazia depender a compreensão efetiva do consentimento a uma tradição que nos constitui. “Enquanto o mérito permanente da *Aufklärung* foi o de nos ter tornado atentos às exigências da reflexão crítica, que é correlativa da autonomia e da emancipação do homem moderno, Gadamer expulsa essa instância crítica do campo hermenêutico. O seu empreendimento é, pois, suspeito à medida que vai dar num imperialismo não-criticado da tradição.” (GEFFRÉ, C. *Como fazer teologia hoje*, p. 33).

“como passos interpretativos que interagem entre si simultaneamente no processo de ‘criar sentido’ a partir de um determinado texto bíblico”.²¹⁰

Não é nosso intuito desenvolver todas essas danças ou giros hermenêuticos nessa tese, mas somente aquelas que estão mais próximas da hermenêutica teológica feminista latinoamericana. Além disso, não queremos somente sintetizar o que Schüssler Fiorenza nos apresenta, mas também desdobrar os giros selecionados a partir de um exercício de interpretação bíblica no qual sejam destacadas as realidades de opressão e libertação e sua associação com o contexto da teologia latinoamericana.

3.3.1.

Hermenêutica da experiência

*O conceito de experiência é um elemento-chave dentro da teoria e prática feministas porque reconhece o papel que os eventos de nossas vidas e o nosso envolvimento pessoal têm nas formulações teóricas, sejam de cunho histórico, político ou teológico. Nossas experiências definem a nossa percepção de Deus, de nós mesmas, das pessoas e do mundo à nossa volta.*²¹¹

O ponto de partida da hermenêutica teológica feminista é a **experiência**.²¹² O cotidiano das mulheres é o lugar privilegiado para a interpretação de textos, de mundos, de escritos e de vivências. Interpretar se torna sinônimo de tomada de posição, condicionada pela realidade na qual se vive.²¹³ A experiência das mulheres²¹⁴ é a raiz do seu fazer teológico; “é deste lugar específico que é

²¹⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p.189-190.

²¹¹ DEIFELT, W. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia: Intepelações e perspectivas*. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: Soter, 2003. p. 175.

²¹² Experiência aqui entendida no sentido proposto por L. Boff, quando afirma que “a experiência é o modo como interiorizamos a realidade e a forma que encontramos para nos situar no mundo com os outros”. (BOFF, L. *Experimental Deus. A transparência de todas as coisas*. 3ª. Ed. Campinas: Verus, 2002, p. 43).

²¹³ NEUENFELDT, E. G. *Gênero e Hermenêutica Feminista*, p. 48.

²¹⁴ A teologia feminista “mostra-se peculiar não porque recorre ao ‘critério da experiência’- de resto, critério presente em ‘toda reflexão teológica’ baseada na Escritura e na tradição –, antes porque parte do princípio da experiência ‘das mulheres’, indicando neste dado a força crítica desse pensamento quanto à exclusão das mulheres na teologia clássica e em suas tradições codificadas (...), bem como a sua força de estabelecimento de um discurso religioso outro, considerado pelas teólogas feministas como um conceito novo de teologia.” (MACHADO, M. M. A. *Para uma hermenêutica dos poderes: sobre discursos da teologia feminista e escritura*. In: http://www.revistaancora.com.br/revista_2/02.pdf. p.3. (Acesso: 15/12/2011).

construída a sua interpretação e que é para dentro deste espaço que devem ser lidas suas afirmações”.²¹⁵

Se a experiência das mulheres é o ponto de partida da hermenêutica teológica feminista, esta não almeja ser uma interpretação paralela à oficial; antes, ela procura desconstruir a interpretação androcêntrica e patriarcal que se afirma universal e neutra. A estratégia hermenêutica feminista tem “o papel fundamental de denunciar essa construção nos textos sagrados e na longa história da tradição, onde a interpretação é tão ou às vezes mais patriarcal que na própria Escritura”.²¹⁶ Essa hermenêutica pretende discorrer sobre passagens dos textos sagrados em que as mulheres foram praticamente esquecidas tanto pela hermenêutica tradicional quanto pela memória eclesial.

Ainda que a expressão **experiência das mulheres** desde cedo tenha se tornado o ponto de partida da teologia feminista para interpretar a Bíblia e a tradição, ela tornou-se problemática. Isso porque ela foi entendida em termos essencialistas e universais, sem levar em conta que deduzir dessa experiência uma essência feminina seria desconsiderar que o gênero quase sempre é influenciado por classe social, etnia, cultura e faixa etária.

A proposta de Schüssler Fiorenza é qualificar a experiência de mulheres - tomada como critério e norma – pelo conceito de “experiência feminista”.²¹⁷ O ponto de partida da interpretação feminista da Bíblia não é simplesmente propor uma compreensão melhor da Bíblia, mas “a **conscientização** que nos ajuda a perceber o quanto nossa experiência está determinada pelo padrão cultural-religioso daquilo que é ‘normal’ ou ‘de consenso comum’, embora ela também seja diferente disso.”²¹⁸

A categoria feminista da “experiência” é composta pelos seguintes elementos:

* Experiência é mediada linguística e culturalmente. Não existe uma ‘experiência pura’ que poderia ser isolada de seus contextos e textos kyriocêntricos.

*O pessoal é político. A experiência pessoal não é privada, mas pública: está socialmente construída em e através de raça, gênero, classe orientação sexual, etnia, idade e religião.

²¹⁵ NEUENFELDT, E. G. Gênero e Hermenêutica Feminista, p. 49.

²¹⁶ Ibid., p. 50.

²¹⁷ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p. 192.

²¹⁸ Ibid., p. 192.

* Como a experiência pessoal é social e religiosamente condicionada, ela precisa ser submetida a uma análise e uma reflexão crítica que possa esclarecer seu lugar social.

* Experiência é um ponto de partida hermenêutico, não uma norma. Somente certas experiências – isto é, experiências de luta e de libertação em relação a justiça e igualdade radical – podem ser formuladas como normas feministas.”²¹⁹

Esse giro hermenêutico procura identificar e nomear tanto as experiências que se têm ao ler os textos bíblicos e da tradição assim como as experiências inscritas nos próprios textos.

Inicialmente, as mulheres cristãs tomaram consciência de que eram chamadas a ser construtoras de uma história diferente, a transformar sua experiência de opressão. Elas procuraram entender suas experiências pessoais e coletivas a partir do estudo e análise das mulheres bíblicas. Elas estudam e refletem sobre a experiência de defesa da vida diante da possibilidade de sua destruição, pela leitura das parteiras do Egito e das “mães” de Moisés; analisam a situação hodierna da feminização da pobreza e da emigração, pela interpretação do livro de Rute. Com isso, apresentamos somente amostragens de exercício de hermenêutica bíblica com ênfase nas experiências vividas pelas mulheres.

A experiência da proteção e da destruição da vida. A experiência das mulheres latinoamericanas que leem a Bíblia, geralmente é marcada pela luta em torno da vida. Desde o decênio de 1960, a América Latina vivia sob a égide do regime militar: filhos/filhas desaparecidos, maridos/esposas presos, vulnerabilidade generalizada da vida foram alguns dos efeitos mais significativos na realidade social, econômica e política dessa época.

Nas primeiras elaborações teológicas era comum partir dessa realidade (Ver) para encontrar na história dos povos bíblicos situações análogas que pudessem ajudar a avaliar a situação presente (Julgar), de modo a poder transformá-la (Agir). As mulheres latinoamericanas que propõem uma interpretação comunitária da Bíblia irão identificar mulheres que, no passado, foram capazes de desobedecer a um poder opressor e patriarcal em função da defesa da vida. São as lutas que envolvem a proteção/destruição da vida.

As experiências que envolvem as mulheres no livro do Êxodo frequentemente têm sido invocadas pela teologia feminista para ajudar a avaliar a

²¹⁹ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p. 193.

realidade das mulheres latinoamericanas, bem como para tentar mudar sua situação de oprimidas.²²⁰

A desobediência dessas mulheres no livro do Êxodo mediante ações corajosas marca o início da libertação de Israel da escravidão egípcia. Importante é ressaltar que neste caso estas passagens são muito ricas porque se tratam de mulheres de diferentes etnias, de condições sociais e econômicas plurais e com funções diversificadas. Relevante é enfatizar que todas elas desafiam o poder faraônico: as parteiras dos hebreus, Sefra e Fuá (Ex 1, 15ss); a mãe natural de Moisés, chamada de “filha de Levi” (Ex 2,1) ou Jocabed (EX 6, 20); a mãe adotiva, filha do faraó egípcio (Ex 2, 10); Míriam, a irmã de Moisés (Ex 2, 4; Nm 26,59).

O “movimento” das parteiras hebreias no Egito nos mostra a realidade concreta vivenciada pelo povo de Israel : a escravidão no Egito. Assim expressa o texto “escravizavam os filhos de Israel com brutalidade e amarguravam-lhes a vida por meio de uma dura servidão, com a fabricação de argamassa e de tijolos, com trabalho no campo e com todo tipo de servidão que brutalmente lhes impunham” (Ex 13).

Motivados pelo desejo de liberdade política, econômica, social e religiosa, os hebreus se uniram e se organizaram, o que levou as lideranças políticas egípcias a temerem um levante popular. Como reação, tais lideranças procuravam desestabilizar a força do povo oprimido por meio da imposição às próprias parteiras hebreias para que ajudassem a matar os filhos de Hebreus. Diante de tal imposição, elas se depararam com o dilema: Faraó ou Deus? Morte ou vida? A não obediência ao Faraó acarretaria a própria morte; se o obedecessem, a morte de seus filhos.

Esse dilema é analogamente aplicável ao que vivemos hoje quando avaliamos nossos problemas particulares e coletivos. A luta pela vida, em que pese todas as adversidades possíveis, é uma das características da teologia feminista na América Latina. Ainda que sejam minoritárias, as teólogas feministas procedem com astúcia e inteligência. Assim também as mulheres hebreias eram

²²⁰ Importantes trabalhos foram publicados a esse respeito: ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. *A mulher na memória do Êxodo*. 2ª. ed. Belo Horizonte: Centro de Estudos Bíblicos, 1988.

vistas pelo Faraó: “as mulheres dos hebreus não são como as egípcias; são cheias de vida; antes de a parteira chegar, já deram a luz” (Ex 1, 19).

A desobediência das parteiras hebreias tem a forma de infração, posto que elas decidem não agir de acordo com o edito do Faraó, de matar os meninos recém-nascidos (Ex 1, 18). Em razão dessa desobediência é que o povo hebreu tornou-se mais numeroso e poderoso, obrigando o Faraó a dar nova ordem ao seu povo, de jogar todo menino recém-nascido no Rio (Nilo).

Quanto à mãe de Moisés e a princesa do Egito, elas desobedecem abertamente o faraó. Enquanto a primeira esconde o filho por três meses e posteriormente o coloca numa arca (ou cesto)²²¹ sob o olhar da irmã do menino (Miriam), a segunda recolhe a arca (ou cesto) com a criança, contrariando seu pai opressor. Ao perceber ter a princesa recolhido o menino, a irmã de Moisés lhe pergunta se deseja que chame uma mulher dos hebreus (a mãe natural do menino) para amamentar a criança (Ex 2, 7). Diante da resposta afirmativa, muda radicalmente a história. Além de criar o menino, ironicamente sua mãe também é paga para fazê-lo. Outra ironia é que a filha do faraó reclama do direito de posse sobre a criança mediante um pagamento, ao mesmo tempo em que oferece proteção na casa do opressor ao futuro libertador do povo.

Significativo ainda é perceber as motivações pelas quais essas mulheres agem assim. A mãe e a irmã de Moisés buscam salvar seu próprio sangue; as parteiras, porque temem a Deus e buscam viver segundo sua vontade; a princesa do Egito é movida pela compaixão.

Enfim, é curioso que no texto de Ex 1, 15-2,10, a princesa dá o nome de Moisés ao menino abandonado no Rio (do radical *Msés*, “filho de”). Ao contrário de outros nomes, como *Ra-msés* (“Filho de Ra”, sendo Ra um deus egípcio) ou de *Tut-msés* (“Filho de Tut”, outro deus egípcio), Moisés significa apenas “filho”. O nome do pai é ocultado, como costuma ocorrer com os grandes líderes da história bíblica. Nesta passagem, o nome do faraó não é mencionado, mas sim o das parteiras hebreias. Enquanto os detentores de títulos e de tronos não são mencionados, o são os pequeninos e as pessoas insignificantes.

²²¹ “Na Bíblia, só se fala de outra arca, a de Noé: a relação entre Noé e Moisés como salvadores que são salvos do afogamento é inevitável. Se Noé constrói a arca que salva à humanidade da destruição, a mãe de Moisés constrói a arca que, ao salvar o futuro chefe, torna possível a libertação de Israel da escravidão” (EXUM, J. C. “Madre en Israel”: reconsideración de una figura familiar. In: RUSSEL, L. M. (Ed.) *Interpretación bíblica feminista de la Biblia*. Tradução castelhana de Ramón Alfonso Díez Aragon. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995. p. 96).

Apontar esse pequeno relato dos dois primeiros capítulos do Êxodo tem sua importância na medida em que enfatiza não tanto o que as mulheres dizem, mas o que elas fazem. Seus feitos, carregados de coragem e de subversão diante de ordens injustas do opressor, atuam na proteção da vida.

Além disso, sem a presença dessas “mães” de Moisés, talvez Israel não teria sido libertado da escravidão. Porém, ainda que os feitos dessas mães condicionem o futuro de Israel, sempre se trata de destacar o futuro vivido prioritariamente pelos filhos. Continua o paradoxo: “sem Moisés não teria havido êxodo, mas sem essas mulheres não teria existido Moisés”.²²²

Geralmente a teologia feminista tem acentuado a segunda assertiva desse paradoxo, ao destacar a importância da ação de mulheres para a execução do plano de Yahweh. Porém, ao observar que as ações dessas “mães” de Moisés são rapidamente postas à sombra pela história do líder Moisés, logo é observável o peso que a primeira assertiva do paradoxo tem na tradição. Por isso, convém exaltar a audácia e o papel subversivo dessas mulheres que aparecem com papéis subordinados. Não se pode esquecer, entretanto, que não basta ser mãe de ilustres líderes ou atuar nos bastidores para que do AT se possa extrair uma percepção propriamente positiva a respeito das mulheres.

À semelhança das mães Moisés e das parteiras, a teologia feminista na Igreja latinoamericana também tem como dilema: Deus e seu projeto de vida em abundância mediante a afirmação da pessoa em quaisquer condições; ou, a condescendência secular ao patriarcalismo sedimentado, um dos grandes Faraós que continuam a segregar seres humanos e a discriminá-los recorrentemente.

A experiência da pobreza, da emigração e da solidariedade. Na conferência intitulada “Diversidade e paridade: Equivalência dos/das protagonistas”, lida no Centro Scalabriniano de Estudos migratórios em Brasília, no ano 2000, Ana Maria Tepedino fala da «feminização da pobreza» e, principalmente, da «feminização da emigração». O texto mostra que os documentos eclesiais quando tratam da pobreza e das migrações, raramente ou quase nunca se referem especificamente às mulheres; também é ressaltado que a emigração é um dos efeitos da situação extrema de pobreza e exclusão que afeta as mulheres, as mais pobres dos pobres.

²²² EXUM, J. C. “Madre en Israel”: reconsideración de una figura familiar, p. 97.

De uma perspectiva objetiva, estas mulheres - como o contingente de 2/3 do total da emigração para Itália -, vão atuar como empregadas domésticas, trabalhadoras sexuais e até como esposas. De uma perspectiva subjetiva, migração pode ser entendida como a tentativa por parte das mulheres de se desprenderem de uma identidade recebida e introjetada em busca da criação de novas formas de ser e de viver a partir das quais elas se sintam plenamente humanas.²²³

A realidade da intensificação da emigração das mulheres nos últimos anos e sua tendência a aumentar cada vez mais em razão do problema da falta de água, que irá afetar principalmente às mulheres e seus filhos pela demanda da comida e lavagem de roupa, paradoxalmente, pode ajudar estas mulheres migrantes a buscar a si mesmas. Como ressalta Tepedino, « As mulheres migrantes deixam uma terra conhecida (a identidade tradicional, patriarcal, outorgada) para partirem em busca de uma nova terra (identidade nova, de cidadã e protagonista). ». ²²⁴

Esta experiência vivida pelas mulheres, principalmente numa sociedade globalizada, tem sido teologizada a partir da situação emblemática de uma mulher bíblica, que é Rute, como sugere Tepedino.

Se levarmos em conta a condição das mulheres, viúvas e estrangeiras em Israel²²⁵, Rute²²⁶ é a personificação de uma resistência solidária que não se inibe diante do rigor da sociedade do Antigo Testamento. Esse livro é incomum porque

²²³ Sobre a experiência das migrações, não se pode deixar de lembrar o livro de Ivone Gebara intitulado **Rompendo o silêncio**: Uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis: Vozes, 2000d, no qual aborda a migração das mulheres entre a experiência do mal e a da salvação, como também, da mesma autora, **A mobilidade da senzala feminina**. São Paulo: Paulinas, 2000e.

²²⁴ TEPEDINO, A.M. “Diversidade e paridade: Equivalência dos/das protagonistas”. In: *Migrações Contemporâneas: Desafio à vida, à cultura e à fé*, CSEM (Centro Scalabrino de Estudos Migratórios), Goiânia, Gráfica e Editora Redentorista, pp. 63.

²²⁵ Cf. WINTERS, A. A Mulher no Israel Pré-monárquico, *RIBLA*, n. 15, 1993. p. 18.

²²⁶ A análise semântica do livro de Rute, pelo método histórico crítico, leva à descoberta de que este livro foi escrito em torno do ano 450 a.C., isto é, cerca de 100 anos depois do fim do cativeiro na Babilônia. Rute é uma novela elaborada como reação à proposta de Esdras e Neemias de expulsar as mulheres estrangeiras e os filhos que delas nasceram (Esd 10, 3.11). Durante a dominação persa, o povo de Judá foi se empobrecendo até o ponto de vender os filhos e filhas como escravos para pagar suas dívidas (Esd 5,1-5). Porém, segundo Neemias e Esdras a causa do empobrecimento do povo de Judá, depois do Cativeiro, era um castigo de Deus pela mistura do povo bíblico com os povos vizinhos (Esd 9, 1-2; Ne 9,2). A saída foi expulsar as mulheres estrangeiras com seus filhos. As comunidades se reúnem e reagem; criam a história de Rute, a moabita solidária e fiel a Yahweh e à sua sogra Noemi e, também, a de Jonas, o judeu egoísta e fechado, que não quer a salvação de Nínive. Os dois livros foram escritos para afirmar que Deus é Deus de todos os povos, criticando os chefes que expulsavam as mulheres estrangeiras. Uma das interpretações mais interessantes sobre este livro é a de MESTERS, C. *Rute, uma história da Bíblia*. São Paulo, Paulinas, 1985. Seu comentário foi considerado por Milton Schwantes como um modelo de método de interpretação bíblica popular, respeitando as regras da exegese científica; ele também foi elogiado por Luís Alonso Shokel. (Agradeço às biblistas Mercedes Lopes e Tereza Cavalcanti pelas colaborações a esta nota).

se trata da tentativa de mostrar uma estrangeira como exemplo de fidelidade à aliança e modelo autêntico de fé.²²⁷ Isso chama mais atenção por Rute ser moabita, Moab sendo categorizada pelo povo de Israel como terra de tentação à promiscuidade. Schwantes ressalta que em Rute é evidenciada a capacidade organizativa das mulheres.²²⁸ Rute é caracterizada como a mulher estrangeira que tem uma relação estreita de amizade, amor e solidariedade com sua sogra.

Os versículos do Capítulo 1 do livro de Rute começam com a descrição da situação que vive o povo. Eles retratam as condições próprias da vida na Palestina, onde as pessoas migravam frequentemente em decorrência do problema da fome na região.²²⁹ Em virtude da fuga da fome é que Noemi, seu marido e seus filhos retiram-se de Israel em direção a Moab. Ocorre que depois de dez anos morrem seu marido Elimelec e seus dois filhos, Maalon e Quelion, deixando também viúvas suas esposas moabitas, Orfa e Rute. Em razão de não ter outros filhos ou a possibilidade futura de dar à luz a um novo filho que pudesse desposar suas noras, ela resolve encaminhá-las para sua casa materna, em Moab.²³⁰

Ao saber que Yahweh visitara o povo de Judá e lhe dera pão, Noemi resolve voltar para sua terra. Em vez de voltar à casa de seus pais, como fez a outra nora, Rute, além de não ter direito à propriedade e da condição de viúva, decide viver como emigrante em Belém de Judá. Necessário é frisar que Noemi não promete coisa alguma a Rute, diante de sua decisão de acompanhá-la. Somente quando elas chegam a Belém, no começo da colheita da cevada, é que começa o desfecho da história. Rute toma a iniciativa de respigar detrás dos segadores, num lugar em que casualmente é o campo de Booz, o segundo parente mais próximo de Noemi. O que é determinante na figura de Rute é sua tenacidade,

²²⁷ Cf. GALLARES, J.A. *Imagens da fé: Espiritualidade de mulheres no Antigo Testamento na perspectiva do terceiro Mundo*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 104. Ver também NAVARRO, M; BERNABÉ, C. *Distintas y distinguidas. Mujeres en la Bíblia y en la historia*. Madrid: Publicações Claretianas, 1995. p. 64. Ver ainda: WOOD G. Op. cit., p. 683.

²²⁸ SCHWANTES, M. *Sofrimento e esperança no Exílio: História e Teologia do povo de Deus no século IV a.C.* São Leopoldo: Sinodal. 1987. p. 40.

²²⁹ Cf. GALLARES, J. A. *Imagens da fé*, p. 109.

²³⁰ “Na mundivivência da sociedade bíblica onde situá-se a história de Rute, haviam três formas de situar a dependência da mulher: enquanto solteira, dependia do pai; enquanto casada, dependia do marido; enquanto viúva, dependia do filho mais velho. Destas formas de dependência, a viuvez seria a pior condição e a mais difícil, visto que a ela não era permitido herdar nada de seu marido, mas apenas ser considerada, ela mesma, parte da herança de seu filho mais velho. Caso não tivesse filhos, voltava para a casa paterna. E em caso extremo, sem pai e nem filhos era duplamente desafortunada, sem direito à propriedade não poderia ter casa.” (Ibid., p. 103).

seu esforço por conseguir o próprio sustento (Rt 2,7). Ela não fica esperando os fatos acontecerem; antes, faz com que eles aconteçam.

Booz dela se compadece depois de saber que ela preferiu deixar pai e mãe, renunciar à sua terra natal para vir morar no povo de Noemi, esposa de seu irmão. Ao ser favorecida na casa de Booz, Noemi informa a Rute que Booz é um dos parentes que têm direito de resgate²³¹ sobre elas.

Merece ser enfatizado que quando no capítulo 3 Rute obedece à sugestão de sua sogra de deitar-se com Booz, para sutilmente, induzi-lo a desposá-la, não está pensando somente no resgate. Na verdade, está assegurando a perpetuidade da família de Noemi, e por extensão, da casa de Israel, da casa de Davi. Não deixa de ser estranho que a casa de Israel siga sua genealogia a partir da piedade e firmeza de uma imigrante, uma vez que o moabita era excluído do culto a Iahweh (Dt 23,4).

Rute, diferentemente da atitude meramente humana (como foi o caso da outra nora de Noemi, quando decidiu voltar-se para sua gente), vai além da escolha do correto e do seguro. Ela possui o mesmo espírito de Abraão, que por sua fé inverteu o curso trágico da história humana. Como afirma Wood, “o compromisso desinteressado de Rute com Noemi faz com que a história, tenebrosa até o momento, seja invadida por um tênue raio de esperança.”²³²

Convém sublinhar também a questão da identidade de Rute.²³³ Isso é particularmente relevante numa sociedade como Israel na qual a identidade é expressa pelo nome próprio, que pode até mesmo decidir a própria história. A história de Israel está edificada sobre nomes próprios, personalidades corporativas²³⁴, carregados de história, e não a partir da sucessão dos fatos exteriores.

²³¹ Literalmente, “é um dos nossos *go'elim* (Cf. Nm 35, 19s). Aqui o dever do parente mais próximo, o *go'el*, de Elimelec ou de Maalon, reúne dois costumes diferentes: 1º. O dever que cabia ao *go'el* (...) era o de evitar a alienação do patrimônio; ele deve, portanto, resgatar o campo de Rute (4,4); 2º.o costume do levirato (Dt 25, 5-10+), que prescreve que a viúva seja desposada pelo irmão ou parente próximo do marido, e lhe suscite assim uma posteridade.” (*BIBLIA DE JERUSALÉM*, 1981, p. 286, nota q)

²³² WOOD, J. Rut, Lamentaciones, p. 688.

²³³ Cf. GALLARES, J. *Imagens da fé*, p. 104.

²³⁴ A propósito da noção de “personalidade corporativa”: “All are embraced in the fluidity of transition from the one to the many and the many to one. Though Israel did not apply this principle specifically to the issue of women, in it she has given us a profound insight to appropriate. “For the wound of the daughter of my people is my heart wounded,” says Jeremiah (8:21). To the extent that women are enslaved, so too men are enslaved. The oppression of one individual or one group is the oppression of all individuals and all groups. Solidarity marks the sexes. In sexism we all die,

Primeiro ela é diante de si mesma e dos demais somente uma *estrangeira* (2,10). Logo se atreve a chamar-se *serva* (2,13) e mais adiante com outra palavra que a aproxima mais ao *status* da concubina '*amah* (3,9). E os outros também vão nomeando-a numa ascensão progressiva de seu *status* e de sua identidade: primeiro é a *moabita, e nora de Noemi*, aos olhos de Booz é a *jovem* (de quem?... 2,5), *minha filha* (2,8), *uma mulher virtuosa* (3, 11) e no final é a *mulher que entra na tua casa* (4,11) comparada às mães de Israel.²³⁵

Por detrás dessa identidade pulverizada, o que mais importa para Rute é o espírito, o amor a Israel e a Iahweh por meio de Noemi. Pouco lhe interessa o fato de ser imigrante ou como funcionam as leis judaicas. O casamento de Rute com Booz (Rt 4, 13) e o nascimento do filho Obed (Rt 4, 13-17) levam a pensar que no plano da Salvação Yahweh também dele faz participar os/as estrangeiros/as.

Desta vez, Yahweh não intervém em Noemi como fizera com Sara, tornando-a fecunda em idade avançada. O importante não é a linhagem sanguínea, mas o afeto e a solidariedade que essas mulheres têm uma para com a outra, sendo a fé em Yahweh uma decorrência. Rute não acredita num Deus abstrato, dogmático. Para ela é fundamental compadecer-se de pessoas que partilham dos mesmos sofrimentos que ela: não importa onde terá de ir, com qual povo conviver, que Deus deverá adorar. (Rt 1, 16). Rute é um dos poucos textos bíblicos nos quais as mulheres aparecem vinculadas e em solidariedade entre si com um forte vínculo afetivo. Ele é enfim,

Um dos poucos livros bíblicos nos quais a relação entre mulheres constitui caminho de entrada à raça, à promessa e ao destino do povo. [...] O livro fica marcado por uma profunda ironia: aí onde a aliança entre mulheres, o amor que as une, parece o fracasso do típico sistema patriarcal israelita, o casamento e a maternidade de suas mulheres, Deus inicia uma história de fecundidade que se escreve à margem da história de amor e lealdade dessas mulheres.²³⁶

Como sintetiza Tepedino:

Neste processo, assim como Rute, quaisquer migrantes sofrem um desenraizamento, deixam de lado hábitos, costumes, valores, portanto deixam a cultura, a identidade, migram com algum amigo ou parente, ou sós; realizam experiências ameaçadoras, passam por sentimentos de medo, sofrem pressões e violência, insegurança, realizam uma experiência de fragilidade. Mas não desistem, resistem a todos os problemas e acabam conseguindo seus objetivos.²³⁷

both victim and victor. In liberation we all live equally as human beings.” (TRIBBLE, Ph. Depatriarchalizing in Biblical Interpretation. *Journal of The American Academy of Religion*, Vol. 41/1, Mar., 1973, pp. 35-36).

²³⁵ NAVARRO, M.; BERNABÉ, C. *Distintas y distinguidas*, p. 64.

²³⁶ *Ibid.*, 62.

²³⁷ TEPEDINO, A. M. Diversidade e paridade: Equivalência dos/das protagonistas, p. 67.

Acima de tudo, Rute, a estrangeira, é modelo de fidelidade a Israel e solidariedade entre as mulheres que padecem das condições mais difíceis da vida social e religiosa. Ela é uma figura de inspiração para as mulheres que fazem teologia e sua rede de solidariedade e companheirismo, experiência essa que, em si mesma, questiona as representações patriarcais e as práticas verticalizadas predominantes na vida social e eclesial.

A perspectiva que acentua as “mulheres”, ao mesmo tempo como sujeitos e objetos de reflexão, foi muito característica nos primórdios da teologia latinoamericana, como vimos no Capítulo 1. Ao reivindicarem a autoridade de interpretar a Bíblia e ao se identificarem com as mulheres bíblicas, as primeiras teólogas fizeram de personagens bíblicos, como Agar, as parteiras, Rute e outras, o centro de seu enfoque.

Entretanto, merece citar a advertência feita por Schüssler Fiorenza a essa modalidade de teologia: “Ao focar seus estudos em ‘mulheres na bíblia’, elas continuaram ao mesmo tempo os discursos da corrente dominante masculina que fizeram da ‘mulher’ ou das ‘mulheres’, mas não dos homens, objetos de estudo.”²³⁸ A teóloga quer dizer com isso que a miríade de livros sobre as mulheres da Bíblia enfatizaram o protagonismo esparso das mulheres, muitas vezes de uma maneira idealizada e poética, mas sem questionar o patriarcado e o sistema de dominação masculino. A teóloga propõe que os termos “mulher” e “mulheres” deixem de ser vistos como categorias unitárias (como se estivéssemos sempre nos referindo unicamente às pessoas em termos naturalizados e dualistas de sexo/gênero), mas sejam tratadas em permanente mudança.

3.3.2.

Hermenêutica do lugar social e da dominação

*O lugar social não pode ser entendido equivocadamente como uma categoria de identidade; ao contrário, deve ser entendido como uma categoria de grupo.*²³⁹

A ênfase da hermenêutica do lugar social e da dominação não é somente a experiência que as mulheres tiveram com um texto específico e sua interpretação,

²³⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p. 124.

²³⁹ *Ibid.*, p. 195.

mas principalmente consiste em sublinhar até que ponto o lugar social, cultural e religioso em que vivemos condiciona a interpretação que atribuímos a uma passagem bíblica.

É importante que a análise sistêmica desemaranhe as funções ideológicas que textos bíblicos possam fortalecer com o objetivo de introjetar em nós próprias a mentalidade patriarcal. A hermenêutica da dominação e do lugar social identifica as situações atuais de dominação e também aqueles observáveis nos textos bíblicos. Trata-se de um estudo crítico da dominação que questiona nosso próprio lugar social e nossa participação nas relações amplas de poder. “Ao fazer isso, você se torna consciente de como suas experiências são construídas em termos de gênero, raça, classe, religião ou nacionalidade, e como você mesma/o as constrói nestes termos.”²⁴⁰ Sentimos que nossas identidades individuais são socialmente construídas e somos pressionadas para que nos reconheçamos a partir dessas marcas que nos são atribuídas. “Raça, sexualidade, gênero e nacionalidade não são atributos pessoais de indivíduos que elas/eles podem escolher ou rejeitar; ao contrário, são relações estruturais de poder.”²⁴¹

Exemplo desse giro hermenêutico é a reflexão das lutas entre as próprias mulheres e a tentativa de dominação de umas sobre as outras em razão da importância exercida pela maternidade nas estruturas de poder do Antigo Testamento.

Em seu artigo *Madre en Israel: reconsideración de una figura familiar*, J. Cheryl Exum²⁴² ressalta que muitas vezes se pensou que a maternidade no AT define o lugar das mulheres. Lugar este secundário para não dizer comum, posto que as mães, no texto sagrado, são mencionadas somente por terem gerado homens famosos, com exceção de Débora. No entanto, um estudo mais atento revelaria que esse lugar não é tão comum assim. E essa hipótese repousa num paradoxo: “ainda que sejam os homens os que experimentam os acontecimentos importantes na tradição israelita, quem frequentemente os colocam em prática e os determinam são as mulheres”.²⁴³

²⁴⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p. 195.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 196.

²⁴² Cf. EXUM, J. C. “Madre en Israel”: reconsideración de una figura familiar, p. 87-102.

²⁴³ *Ibid.*, p. 88.

A história das matriarcas e patriarcas é importante para a teologia feminista porque por meio dela se percebe o lugar social que elas ocupam nas estruturas de dominação na história de Israel.

No livro do Gênesis Abraão é apresentado como o depositário de uma tríplice promessa: a de que será pai de grande nação, de que lhe será concedida uma terra e de que atuará como mediador das bênçãos de Deus para toda a humanidade. Contudo, o cumprimento de tais promessas é postergado devido a muitos obstáculos, sendo um deles o fenômeno da esterilidade feminina.²⁴⁴

Os patriarcas, a começar por Abraão, poderão cumprir com a primeira promessa, porém não de qualquer modo. Quer dizer, se os únicos importantes na história de Israel fossem os patriarcas, os chamados “filhos da promessa” poderiam ser gerados por qualquer mulher, sendo a maternidade algo secundário. Mas é necessário que os patriarcas tenham seus filhos com esposas constituídas “segundo a lei”²⁴⁵, de modo que igualmente o herdeiro da promessa seja filho legítimo de uma matriarca. Daí a descendência legal atribuída a Isaac e não a Ismael, a Jacó e não a Esaú.²⁴⁶

O problema surge quando as mulheres legítimas dos patriarcas não têm a possibilidade natural de gerar tais filhos. É a questão das mulheres estéreis. De um ponto de vista da roupagem cultural, a dura realidade de não ter filhos numa sociedade patriarcal significava perda de posição social.²⁴⁷ Além disso, “... na maior parte das sociedades antigas a esterilidade é vivida como maldição e fracasso”; trata-se de algo que jamais é atribuído ao homem, posto que “a poligamia ou o concubinato lhes dá múltiplas chances de procriar”.²⁴⁸

Quando a esterilidade colocava em perigo a realização da promessa, havia o costume de conseguir filhos em atenção às mulheres e não aos homens, mediante a solicitação das próprias mulheres para que seus maridos engravidassem outras mulheres, muitas vezes uma escrava, sendo que posteriormente tal filho era legalmente devolvido à esposa legítima. Em Gn 16, 1-2, Sarai, mulher de Abrão, lhe dirige a palavra, oferecendo-lhe sua escrava egípcia

²⁴⁴ EXUM, J. C. “Madre en Israel”: reconsideración de una figura familiar, p. 89.

²⁴⁵ “Sara, e não Agar, tem que ser mãe do herdeiro segundo a lei; Isaac e Jacó não devem ter esposas cananéias – isto é ‘estrangeiras’ - (Gn 24,3; 27,46; 28,1)” (Ibid., p. 90).

²⁴⁶ Ibid., p. 90.

²⁴⁷ Ibid., p. 90-91.

²⁴⁸ EISENBERG, J. *A mulher no tempo da Bíblia: enfoque sócio-histórico*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 27-28.

Agar para que por meio dela ela venha a ter filhos; nesse mesmo livro, as irmãs mulheres de Jacó, a estéril Raquel (Gn 30, 3) e a fecunda Lia (Gn 30, 9-11), aparecem oferecendo-lhe suas escravas, com a ressalva de que este já possuía filhos. Nesses casos, geralmente são as mulheres estéreis que comparecem contornando a situação. Os patriarcas “ouvem” suas esposas e colocam em prática suas recomendações.

Ao mencionar mulheres como Sara, Raquel e Rebeca, não se pretende destacar somente a maternidade, mas descrever a situação de mulheres atípicas, instrumentos de um projeto que supera o mero desejo de maternidade. Trata-se de mulheres que assumem a gestação do povo de Israel. Se para o judeu as mulheres são propriedades dos maridos aos quais está destinado o povoamento da terra, a valorização das estéreis se contrapõe a tal ideia. Seus descendentes não são propriamente filhos de seus esposos, mas “filhos da promessa”. Por serem estéreis, a elas é confiada a promessa de gerar um povo para Deus, o que aponta para uma perspectiva positiva quanto ao ser das mulheres no AT.²⁴⁹

Quando relemos a Bíblia logo percebemos que nesses textos genealógicos que versam sobre os primórdios de Israel vemos claramente um aspecto negativo inerente ao modelo de representação patriarcal.

²⁴⁹ A questão da esterilidade no AT precisa levar em consideração também a intenção teológica implícita. Para começar, é curioso que a preocupação em torno da esterilidade esteja demasiado presente nos textos mais antigos do Gênesis, desaparecendo posteriormente. “... ao abrir a Bíblia, percebemos que o primeiro livro, o Gênesis, está permeado de maneira quase obsessiva pelos temas da esterilidade e da maternidade. Através da história dos patriarcas de Israel, que tece a trama dos acontecimentos no Livro do Gênesis, são, na realidade, as idas e vindas da maternidade - da dificuldade de conceber - o verdadeiro fio condutor da obra dando lugar em seguida a uma segunda questão não menos semeada de obstáculo: a da fraternidade.” (EISENBERG, J. *A mulher no tempo da Bíblia*, p. 13. Veja-se p. 22ss; 27 e 28ss.) A explicação teológica para tal preocupação no livro do Gênesis se deve à própria escolha de Israel por parte de Yahweh. Pretende o autor sagrado mostrar que o início da história de Israel inscreve-se num árduo combate pela sobrevivência, sendo o nascimento do povo comparável a um parto assaz doloroso. O livro almeja destacar que a fecundidade dos patriarcas e matriarcas em condições biologicamente surpreendentes - Abraão e Sara tornam-se pai e mãe em idade muito avançada - decorre da vontade divina, a única capaz de superar qualquer resistência, a única que não submete a história ao risco de tornar-se estéril. Assim, a possibilidade de não gerar filhos por parte das matriarcas tem a intenção teológica de destacar o momento propício (kairós) para a positiva intervenção divina na história. Nesse sentido é que a esterilidade de matriarcas exemplares nos textos mais antigos do Gênesis, tais como Sara, Rebeca e Raquel, objetivam mostrar que a origem e a sucessão de Israel dependem unicamente de uma força espiritual que é a vontade de Yahweh. Imediatamente, Deus intervém tornando-as fecundas. Justamente no período patriarcal, o escritor do Segundo Relato faz questão de enfatizar que somente Yahweh é autor da criação. “A concepção teológica que é sustentada no texto é muito rica: todo o poder vem de Deus, toda a vida, toda a criação vem dele. O que estas mulheres mostram é que, se apesar de estéreis foram capazes de dar à luz, é porque Deus concede o dom de transmitir a vida. De certo modo, é isto que se reflete na ‘história’ de ‘Eva’, que é, fundamentalmente, promessa de vida diante da experiência radical da morte.” (SANTISO, M. T. *Mulher espaço de Salvação*, p. 164).

Não é questão somente a opressão dos homens sobre as mulheres; antes, estamos diante do círculo vicioso de opressão entre as próprias mulheres, no uso que uma faz da outra para não ser desconsiderada socialmente, das disputas até mesmo entre irmãs para deixar **sua** descendência masculina ou conquistar o amor do patriarca.

Acreditamos que o caso de Sara e Agar ilustra bem esse problema. Diante da esterilidade de Sara, Abraão poderia ter filhos com qualquer outra mulher para deixar um descendente. No entanto, Sara obriga alguém socialmente inferior a ela, que esteja sob sua tutela, para que ela legalmente seja a matriarca. Por outro lado, ao ficar grávida, Agar pretende tomar o lugar de Sara, como posição superior de primeira mulher. Isso exige que Sara tome nova iniciativa quando expulsa sua escrava e evita que uma egípcia seja considerada mãe de Israel, pondo em perigo a promessa de Iahweh. Em rara teofania cuja destinatária é uma mulher, Deus exige que Agar volte e se submeta a Sara, ressurgindo assim a ameaça anterior.

É angustiante a situação dessas duas mulheres, sobretudo a de Agar. A resistência de Agar à submissão da opressora fez dela também a mãe de uma grande nação. Lamentável, porém, é que ambas continuam partícipes do mesmo sistema patriarcal. A importância da mãe, também no caso de Agar, deriva da importância do filho homem Ismael, assim como é o filho homem Isaac que atribui a Sara sua importância da genealogia de Israel.

Elsa Tamez prioriza neste episódio a oposição estabelecida entre Sara e Agar.²⁵⁰ Na verdade, uma é vítima da outra. Sara usa Agar como meio e esta tenta apoderar-se da situação de primeira mulher ocupada por Sara. Nesse círculo sem fim há um enfrentamento entre as próprias mulheres em busca de uma posição favorável diante do varão, situação análoga a ser observada também entre as irmãs Raquel e Lia. Curioso é que Sara responsabiliza a Abraão por Agar desconsiderá-la durante sua gravidez. Aparentemente seria uma crítica do sistema patriarcal que faz as mulheres disputarem entre si por posições. Mas não será Abrão que maltratará Agar. Sara mesma se encarrega disso. O oprimido se torna opressor.²⁵¹

Observa-se muito claramente até que ponto o sistema patriarcal pode ser opressivo. Além de as mães serem conhecidas e nomeadas em razão dos filhos

²⁵⁰ TAMEZ, E. *A Mulher que Complicou a História da Salvação*. Petrópolis: Vozes, 1987.

²⁵¹ Para estudo de Agar, ver também: NAVARRA, M; BERNABÉ, C. *Distintas y distinguidas*, p. 13-22.

famosos que geram, elas também, muitas vezes, fazem parte de um círculo vicioso de opressão, pelo qual umas oprimem as outras. As estereis de Israel, as matriarcas, para manterem a linhagem judaica da primogenitura masculina submetiam suas escravas para conceber seus filhos, e posteriormente as expulsavam e as oprimiam. Curiosamente, eram mulheres oprimidas e escravizadas que tornavam factível o nascimento dos filhos da promessa.

A hermenêutica do lugar social e da dominação deduz que a opressão em razão da posição social e da etnia (ou nacionalidade) nesta passagem antológica do Gênesis ainda está presente na realidade das mulheres. Agar é “o paradigma da mulher oprimida que tem a coragem de buscar a liberdade (e como a outra cara do paradigma do êxodo, pois se trata de uma egípcia que foge da opressão de Israel).”²⁵²

3.3.3.

Hermenêutica da suspeita

Durante a instrução, a mulher deve guardar silêncio, com toda submissão. Não permito à mulher que ensine, nem que domine o homem. Mantenha-se, portanto, em silêncio. (1 Tm 2, 11-12).

A hermenêutica da suspeita tem sido uma das mais refletidas e debatidas no contexto da América Latina. Ela é caracterizada pela Pontifícia Comissão Bíblica como um dos novos critérios introduzidos pela hermenêutica feminista, na esteira dos movimentos de libertação da mulher e da teologia da libertação.²⁵³

A partir deste giro hermenêutico suspeita-se do texto e do contexto do texto²⁵⁴, buscam-se nas entrelinhas as motivações que levaram à manutenção de textos relativamente favoráveis às mulheres num contexto fortemente patriarcal. Além disso, suspeita-se a respeito dos estereótipos constituídos entre os seres humanos que, frequentemente, acentuam a superioridade dos homens sobre as

²⁵² EXUM, J. C. “Madre en Israel”: reconsideración de una figura familiar, p. 91-92.

²⁵³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 79. Ao mesmo tempo em que convém lembrar a importância da hermenêutica da suspeita como “critério” que vem a ser acrescentado ao método histórico-crítico de leitura da Bíblia, vale advertir que nessa exposição este não é o único critério. Como parte do paradigma retórico-crítico ele é um dos giros que compõem a dança da busca da sabedoria/Sabedoria.

²⁵⁴ TAMEZ, E. La hermenéutica bíblica feminista en Iberoamérica. In: MARCOS, S. (Org.). *Religión y Género*. Madrid: Editorial Trotta, S.A, 2004. p. 62.

mulheres. Um dos desdobramentos dessa hermenêutica da suspeição é o que se detém na reavaliação dos textos bíblicos.

Conforme Teresa Mee, a estratégia da suspeição tem dupla função. Uma **negativa** que consiste em desmascarar o caráter androcêntrico e o objetivo opressor do texto bíblico. Para isso são discutidas as traduções, silêncios, contradições, argumentações, prescrições do texto, bem como discursos da Bíblia sobre gênero, etnia, classe ou cultura; uma função **positiva** que se ocupa da reconstrução dos modelos em termos de retórica crítica, procurando entender tradições e textos bíblicos como uma herança viva. Assevera a autora que “tal herança não legitima a opressão patriarcal, mas tem a capacidade de promover práticas libertadoras de comunidades de fé.”²⁵⁵

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

Como sublinha Gebara, a hermenêutica propriamente teológica designa a articulação de sentido que se expressa numa diversidade de discursos, que, por sua vez, visam apontar a necessidade humana de se viver melhor e numa relação menos estreita e preconceituosa. A hermenêutica da suspeita se atém no resgate interpretativo de uma verdade profunda nos textos sagrados que foi propositalmente escondida, imprescindível para a construção de relações menos desiguais e reveladoras da vontade de Deus.

Contudo, a aventura por textos bíblicos antiquíssimos em busca de significados inauditos para a valorização da dignidade das mulheres do século XXI supõe conviver com uma dupla marginalização. A primeira é a marginalização sobre as teólogas cristãs, geralmente impetrada pela mentalidade patriarcal que propõe uma interpretação antifeminista da Bíblia; a segunda é a marginalização *ad*

²⁵⁵ MEE, T. O que consideramos que seja uma Hermenêutica de Gênero? In: AA.VV. *Hermenêutica Feminista e Gênero*, p. 41. A partir dessa observação, a hermenêutica da suspeita é complementar à hermenêutica da relembração e da reconstrução, que será estudada no próximo item.

intra por parte das próprias feministas, conforme expressa L.M. Russell: “estão marginalizadas em grande medida do âmbito acadêmico feminista porque continuam sustentando o valor dos materiais bíblicos, apesar de sua tendência patriarcal contra as mulheres.”²⁵⁶

Desse modo, queremos reler a tradição bíblico-cristã a partir de uma perspectiva profética para a sociedade e para a Igreja, assumindo o risco da incompreensão. Além disso, procuramos nos afastar concomitantemente de duas tendências que se utilizam do método fundamentalista de interpretação da Bíblia, por identificarem texto e mensagem:

A interpretação bíblica antifeminista, por longo tempo praticada e que em parte ainda subsiste, assume os dados bíblicos relativos à mulher, que interpreta na linha da interpretação patrística e escolástica, chegando a afirmar a inferioridade, ou a subordinação, ou a submissão, ou, de todo modo a complementaridade da mulher com relação ao homem. *A interpretação bíblica feminista pós-cristã* também parte dos dados bíblicos, como foram lidos pela tradição eclesiástica, mas chega à conclusão de que a Bíblia, ensinando a subordinação/sujeição da mulher ao homem, é irremediavelmente patriarcal.²⁵⁷

É necessário empreender uma hermenêutica da suspeita que reconheça ser o patriarcado uma das características fundamentais da antiga sociedade bíblica durante aproximadamente os mil anos da redação do texto sagrado judaico e cristão.

²⁵⁸ Essa hermenêutica quer denunciar não somente o patriarcalismo explícito, mas também as manifestações sutis do androcentrismo tácito na visão de mundo do escritor bíblico. Ao reconhecer essa tendência patriarcal dos materiais bíblicos, muitas teólogas cristãs estudam os textos a partir de, pelo menos, três perspectivas diferentes, mas relacionáveis, segundo K. D. Sakenfeld:

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

²⁵⁶ RUSSELL, L. M. Introducción: Liberando la Palabra, p. 14.

²⁵⁷ GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 91.

²⁵⁸ Os primeiros fragmentos da Bíblia (AT) foram colocados por escrito somente durante o Reino Unido, isto é, sob Davi e Salomão (1040 a 931 a.C.). O primeiro livro do NT é a 1ª. Carta aos Tessalonicenses, escrita no ano 51 a.C. e o último livro, a 2ª. Carta de Pedro, foi escrito no ano 120 d.C. Se tomamos os primeiros fragmentos do AT, escritos a partir de 1040 a.C. e o último texto canônico, escrito por volta do ano 120 d.C., teremos cerca de 1080 anos de redação. (Cf. BOHN GASS, L. *Porta de entrada – A serviço da leitura libertadora da Bíblia*. 9ª. ed. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2007, p. 93-94.). Agradeço à biblista Mercedes Lopes pelo acesso a esta bibliografia e pelas correções.

das narrativas de mulheres antigas e modernas que viveram em culturas patriarcais.
259

Se tomarmos a segunda dessas perspectivas, observaremos que no conjunto dos livros sagrados encontram-se posições paradoxais²⁶⁰ a respeito da representação cultural e simbólica das mulheres e dos homens, alternando-se entre a criação de desigualdades e o reconhecimento da igualdade.

A hermenêutica da suspeita adverte que culturalmente legitima-se o domínio do raciocínio lógico e calculista como atributos da masculinidade, e a prevalência do sentimentalismo como atributo da feminilidade. Além disso, os primeiros estão sempre relacionados ao homem e são considerados superiores; por sua vez, os segundos estão vinculados à mulher e tidos como inferiores. Também nos textos bíblicos a hermenêutica da suspeita é capaz de mostrar que as inegáveis diferenças entre homens e mulheres - muitas questionáveis, como a mencionada acima - foram deslocadas em termos de desigualdade entre eles e elas. A elaboração e sedimentação de tal imaginário cultural durante séculos foi tornado algo *natural*. A mentalidade patriarcal é justamente esta transposição das diferenças em termos de desigualdades.

Em seu livro *Sexismo e Religião*, Ruether destaca que o patriarcado não é uma expressão somente para designar a submissão das mulheres aos homens,

mas a toda a estrutura da sociedade regida pelo Pai: aristocrata sobre os servos, senhores sobre os escravos, rei sobre súditos, suseranos raciais sobre pessoas colonizadas. As religiões que reforçam a estratificação hierárquica usam o Divino como ápice desse sistema de privilégio e controle.²⁶¹

Ruether agrega que, se tomarmos como exemplo o movimento javista, a partir do qual herdamos grande parte dos textos do Antigo Testamento, nele é

²⁵⁹ SAKENFELD, K. D. Usos feministas de los materiales bíblicos. In: RUSSELL, L. M. (Org.) *Interpretación feminista de la Biblia*, p. 66.

²⁶⁰ Velasco reflete essa perspectiva paradoxal (Cf. VELASCO, C. N. *Bíblia, caminho para a libertação da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1998). Rosino Gibellini, avaliando Gn 2- 3, aponta-os como textos clássicos da interpretação patriarcal. De acordo com ele, desses relatos “é fácil deduzir a inferioridade ôntica e ética da mulher”. (GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p. 91). Santiso, igualmente, chama a atenção para o peso histórico negativo da interpretação destes textos (Cf. SANTISO, M. T. *Mulher espaço de Salvação*, p. 159).

²⁶¹ RUETHER, R. R. *Sexismo e Religião*, p. 57. No entanto, Schüssler Fiorenza vê no patriarcado uma categoria dualista referente às relações binárias sexo-gênero/homens-mulheres. Esta categoria não daria conta da complexidade das estruturas de dominação que obstaculizam uma comunidade de iguais. Como já demonstramos, a categoria sistêmica do *kyriarcado* é capaz de dar conta dessa complexidade, posto que ela também inclui as relações de dominação e opressão entre as próprias mulheres em razão de seu lugar ocupado nas estratificações de classe, etnia e faixa etária das sociedades bíblicas e das sociedades atuais.

recorrente uma crítica muito forte a essa estrutura política e social hierárquica, mas ele “não emite um protesto semelhante contra a discriminação de sexos”.²⁶² Pelo contrário, o javismo tem sido considerado um agente da sacralização do patriarcado pela atribuição a Deus de imagens e papéis recorrentemente masculinos.²⁶³

Característica fundamental do patriarcado no que concerne à discriminação de sexo é a misogênia. Diversas sociedades buscaram apoio naquelas passagens bíblicas para justificar a aversão à mulher, de certa maneira um recurso perigoso para afirmar o monismo sexual do homem. A partir da teologia bíblica podemos identificar no próprio texto sagrado passagens que valorizam as mulheres em face da perspectiva patriarcal anteriormente apontada. Vale ressaltar que a Bíblia é minimalista quando se trata de encontrar subsídios que identifiquem a importância positiva das mulheres, de modo que é necessário garimpar os textos minuciosamente.

Uma das grandes questões da hermenêutica da suspeita é a que segue: a considerar que tanto no Antigo como no Novo Testamento há elementos, ainda que poucos, que ressaltam a importância afirmativa das mulheres para a sociedade e para a religião (especialmente para as igrejas cristãs), trata-se de saber por que na interpretação da tradição teológica judaico-cristã bem como nos ritos litúrgicos, predominaram justamente os elementos negativos? Diante dessa questão, uma das respostas mais comuns tem sido mostrar que, se do ponto de vista da roupagem cultural e sua influência na teologia predominaram valorações e juízos negativos a

²⁶² Sérias razões justificam a ausência da crítica profética para a discriminação de sexo no contexto do Antigo Testamento. “Em primeiro lugar, sempre há uma sociologia do conhecimento na ideologia social, mesmo na ideologia da libertação. Aqueles profetas que estavam conscientes da opressão praticada pelos urbanitas ricos ou impérios dominadores não estavam semelhantemente conscientes da opressão que eles próprios praticavam para com seus dependentes - mulheres e escravos - na família patriarcal. Só o surgimento de mulheres conscientes de sua opressão poderia ter aplicado as categorias de protesto às mulheres. Isto não aconteceu no Javismo. Em segundo lugar, embora a religião hebraica viesse a moldar o sistema de leis patriarcais que enfatizavam o dualismo e a hierarquia dos sexos, em seu protesto contra a sociedade urbana cananea teria conhecido mulheres, rainhas e sacerdotisas poderosas e ricas proprietárias de terras que funcionavam como opressoras. Teria sido difícil reconhecer as mulheres como grupo e sexo oprimido quando a estratificação social primária integrava algumas mulheres em papéis de poder. Na verdade, talvez só no início do período moderno a percepção das mulheres como grupo marginalizado por sexo tenha se tornado mais forte do que a percepção delas como grupo dividido por classe. Só então pôde surgir um movimento feminista que protestava contra a subjugação das mulheres como grupo. (RUETHER, R. R. *Sexismo e Religião*, p. 58)

²⁶³ No Terceiro Capítulo, estudaremos como a nomeação de Deus como Pai foi, durante muito tempo, privilegiada pela mentalidade patriarcal. O problema maior não é se referir a Deus com nomeações masculinas, mas que essas nomeações sejam consideradas superiores às femininas porque literalmente identificadas com Deus. Tentaremos mostrar no referido capítulo que a análise crítica do conceito de paternidade divina tem como efeito positivo a despatriarcalização das relações humanas.

respeito das mulheres, da perspectiva da mensagem divina, lida pela hermenêutica da suspeita, eles são injustificáveis.

Uma das pensadoras latinoamericanas que mais tem se preocupado em fazer essa leitura a partir da teologia feminista é Elsa Tamez. Em sua obra *Luchas de poder en los Orígenes del cristianismo - Un estudio de la Primera Carta a Timoteo*²⁶⁴, ela analisa o cristianismo primitivo pelo viés das lutas relacionadas à posição social dos membros da comunidade, das relações conflituosas entre homens e mulheres pela liderança, assim como pelas disputas teológicas e estilos de vida da comunidade.

Aqui nos limitaremos a expor como ela desenvolve a hermenêutica da suspeita em conjugação com a hermenêutica do lugar social, ao tomar como texto bíblico de fundamentação a I Carta a Timóteo. Traço marcante dessa leitura é a frequente tentativa de interpretação das lutas na Igreja primitiva de Éfeso pela perspectiva da realidade das mulheres latinoamericanas e suas lutas por igualdade e libertação.

Na América Latina, houve um despertar para a releitura dos textos bíblicos desde o início da teologia feita pelas mulheres. Não se trata de procurar na Bíblia curiosidades, mas a busca de:

[...] sentidos libertadores que iluminem o caminhar daqueles que estão descontentes com a realidade vivida (econômica, política, social, cultural, eclesial ou religiosa), e ecoa como uma forma diferente de ser humano e de viver como humanos aqui e agora.²⁶⁵

A hermenêutica da suspeita oportuniza a descoberta de textos sagrados que valorizam o papel efetivo das mulheres no espaço religioso, bem como analisa a desconstrução de textos potencial ou explicitamente opressores. Lembra a teóloga que o princípio a orientar a teologia feminista em nosso continente é a opção de Deus pelos pobres e marginalizados, tal como indicada pela vida de Jesus. Este princípio parece estar em relação de oposição com alguns textos das primeiras comunidades cristãs, particularmente a Primeira Carta a Timóteo, na qual o autor da carta parece optar pelo rico.

Além disso, esta carta expressa um tipo de fundamentalismo e patriarcalismo muito estranho para as comunidades latinoamericanas. Ressalta ela:

²⁶⁴ TAMEZ, E. *Luchas de poder en los Orígenes del cristianismo: Un estudio de la Primera Carta a Timoteo*. Santander: Sal Terrae, 2005.

²⁶⁵ *Ibid.*, p.13.

“essa atitude de opção pelos pobres é rompida quando entra o fundamentalismo, quando mediam outros interesses ou, simplesmente, quando a graça de Deus não mais tem lugar e passa a ser exigida a obediência em troca de dita opção.”²⁶⁶

Estudos exegéticos tendem a afirmar que essa Carta, datada do início do segundo século, é de autoria de alguém que almeja ser identificado com o apóstolo Paulo e escreve a Timóteo, orientando-o na organização da comunidade cristã de Éfeso. Há, pelo menos, três problemas que preocupam na comunidade: 1) ensinamentos contrários à tradição, considerados como heresias; 2) perseguição da sociedade greco-romana à comunidade cristã, que é imaginada como uma seita; 3) e a presença dos ricos, sobretudo das mulheres ricas, que querem se impor em razão de sua riqueza e *status* sobre aqueles que oficialmente foram eleitos líderes.

A partir da exegese, Elsa Tamez articula de forma coerente a dupla contextualização na leitura dos textos bíblicos, a saber: a época da escrita e o contexto da leitura do texto (horizonte da libertação). Conforme uma perspectiva que tem permeado os diferentes giros hermenêuticos da teologia feminista, ela procura desconstruir o machismo e as identidades falsas da sociedade patriarcal para, em seguida, propor a reconstrução de novas relações entre mulheres e homens no horizonte da América Latina.

Tamez lembra que a Primeira carta a Timóteo, assim como a Carta a Tito e a Primeira de Pedro são escritos evitados nas leituras comunitárias da Bíblia. A razão é que, ao contrário de outros livros bíblicos, elas não oferecem palavras de alento e de esperança aos excluídos/as.

No caso da carta de Timóteo, há perícopes que incomodam aqueles que estão acostumados a ler a Bíblia a partir do princípio da opção preferencial de Deus pelos pobres. Por exemplo, a de que os escravos devem considerar a seus senhores dignos de toda honra e que, se estes se converteram à fé cristã, devem servi-los ainda melhor (cf. Tm 6,1-2).

Entretanto, os versículos mais problemáticos são aqueles referidos às mulheres (1 Tm 2,11-12), posto que nas comunidades cristãs e associações de bairros dos contextos periféricos - como é o caso latinoamericano - são elas as protagonistas. Segue-se a importância de uma releitura contextualizada dessa

²⁶⁶ TAMEZ, E. *Luchas de poder en los Orígenes del Cristianismo*, p. 14.

Carta para poder compreender em que sentido ela pode ser entendida como uma fala divina.

No primeiro momento de seu livro, que analisamos em nossa tese, Tamez retrata as lutas de poder em torno da posição social.

Desde o início as comunidades cristãs foram muito influenciadas pela sociedade romana e suas relações assimétricas. Mulheres e homens ricos das comunidades romanas achavam-se no direito de exercer o poder sobre os demais e fundamentavam esse direito na religião. Aparentemente, a Primeira Carta a Timóteo justifica esse poder. Não obstante, Tamez vê nela um sentido crítico não explícito que pode ser descoberto. Na verdade, a carta estabelece uma crítica ao sistema patriarcal na comunidade cristã e a utilização da religião como negócio.

267

Geralmente a Carta a Timóteo é evitada nas comunidades e nas leituras feministas por se tratar de um texto que, interpretado literalmente, justifica relações assimétricas. Ao contrário dos Evangelhos, do Êxodo e outros livros bíblicos nos quais temos a imagem de um Deus solidário, nesta Carta Deus parece estar do lado oposto.²⁶⁸

Tamez considera que, diferentemente de outros textos, aqui é difícil aplicar o critério hermenêutico ver-julgar-agir. Lembremos que o momento “julgar” serve para iluminar a prática a partir da vida e seu contexto. Para realizar essa iluminação, são relidos textos bíblicos libertadores que indiquem o contrário daquilo que vivem os excluídos. No caso da Carta a Timóteo, tanto o texto quanto o contexto são de exclusão, o que aponta para uma mudança no processo hermenêutico.

Um deles consiste em entender o texto através de uma reconstrução, e discordar de certas afirmações do texto que contradizem o próprio evangelho. Compreender a história e culturalmente por que se afirma tal ou qual coisa e ter a liberdade de não acolher suas declarações porque, paradoxalmente, vão contra a vontade do Deus solidário, deveria ser um passo novo na hermenêutica comunitária da Bíblia. [...] Este é o objetivo de nosso livro: reconstruir a situação presente que subjaz ao texto para entender melhor o discurso e assim discordar daquelas partes da carta que oprimem as pessoas e se afastam dos princípios do evangelho de Jesus Cristo.²⁶⁹

²⁶⁷ TAMEZ, E. *Luchas de poder en los Orígenes del Cristianismo*, p. 14.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 19.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 20-21.

Tamez analisa o contexto histórico da sociedade greco-romana imperial e da comunidade de Timóteo para tornar compreensível a leitura desta Carta e sua Boa-nova no contexto das comunidades pobres da América Latina.

O fato de os biblistas terem se afastado dessa Carta também obstaculizou ver nela uma Boa-Nova, como, por exemplo, sua concepção universal de salvação, uma das mais importantes e radicais da Bíblia (4,10). Ainda que seja difícil trabalhar a carta a partir de uma visão libertadora da Bíblia, isso é possível posto que “não se trata de aceitar o que se diz, senão de entender e discordar do que se disse caso não reflita os princípios evangélicos”²⁷⁰. Uma maneira de superar as dificuldades em relação à Carta é aproximar-se dela com criatividade, buscando não somente compreender seu contexto social, mas também uma resposta inovadora à situação de nossas igrejas atuais.

Tamez dedica a maior parte do primeiro capítulo do livro à questão das lutas de poder na comunidade de Éfeso. Entretanto, procuramos enfatizar o segundo capítulo, no qual essas lutas em torno do poder são analisadas desde a hermenêutica do lugar social, principalmente as passagens de 1 Tm 2,8-14 e 5,3-16, nas quais aquela análise é associada ao contexto patriarcal da sociedade greco-romana. Nesse contexto prevalecem conceitos como os de família, códigos domésticos, valores culturais de honra e vergonha e a casa patriarcal, os quais serão sucintamente apresentados.

A família, nas comunidades romanas da época imperial, era entendida patriarcalmente como instituição que incluía parentesco, dependência e subordinação. Nela matrimônio e procriação eram considerados fundamentais e constituíam um contrato social entre famílias. A mesma configuração da célula familiar era aplicada ao governo político no qual deveriam ser reproduzidos os valores patriarcais vividos no âmbito familiar. No entanto, havia mulheres que não se submetiam a esse sistema, como as ricas que se impunham por seus bens e as mulheres pobres que trabalhavam com seus maridos ou sozinhas para poder sobreviver. Havia uma ambiguidade quanto à participação das mulheres em atividades públicas que não dependiam somente de seu gênero, mas também de sua condição social.

As mulheres ricas podiam assistir teatros, porém, se sentavam separadas; também podiam participar em banquetes com seus esposos, porém deviam retirar-se

²⁷⁰ TAMEZ, E. *Luchas de poder en los Orígenes del Cristianismo*, p. 22.

quando começava o *symposion*, tempo dedicado à bebida, às discussões filosóficas ou simplesmente, à conversa e às atividades eróticas.²⁷¹

As mulheres ricas participavam das atividades de culto, porém, na condição de subordinação; as mulheres pobres, juntamente com seus esposos, estavam excluídas de tais atividades.

Os códigos domésticos referidos na Primeira carta de Timóteo remontam à Antiguidade. Caracterizam-se por estabelecer comportamentos e funções específicas para os membros da família, hierarquizando as relações entre pai-esposa-filhos-escravos. Nessa hierarquia sustentava-se a ideia de pater-famílias em razão da qual o bom governo do pai é aquele que mantém seus súditos submissos. Portanto, quando a Primeira carta de Timóteo ordena que as mulheres aprendam em silêncio (2,12) está se referindo à ideia de domínio dos homens e da submissão das mulheres na casa patriarcal. Isso nos leva a entender que o texto da Primeira Carta de Timóteo não só reflete a ideologia vivida pelos cidadãos livres e ricos, mas também por todas as camadas sociais, como algo natural e lógico.

No contexto sócio-político do Império romano, quando é escrita a carta, o comportamento das mulheres se apresentava distante dos ideais da tradição: há perda do poder do pater-famílias e as mulheres da alta sociedade viviam mais livres dentro e fora do matrimônio. “Elas controlavam suas propriedades, podiam divorciar-se, assistiam a banquetes e eventos públicos e podiam ser figuras públicas, pelo menos como benfeitoras das cidades, com títulos honoríficos”.²⁷²

Os valores culturais do código moral de honra e vergonha são fundamentais na cultura do primeiro século. O comportamento estava marcado por estes dois preceitos. Porém, o código tinha compreensão e aplicação diferente para homens e mulheres. A honra das mulheres em geral estava relacionada ao seu comportamento sexual - manter-se virgem antes do casamento, ser fiel ao marido e, ao ficar viúva, não se casar mais -; ao passo que a honra masculina consistia em defender seu status social e a virtude sexual das mulheres da família. Era considerado vergonhoso para o homem o comportamento inadequado das mulheres da sua casa.

A casa patriarcal era entendida como o ideal de família. Consistia em um espaço de submissão e dependência dos membros da família ao chefe.

²⁷¹ TAMEZ, E. *Luchas de poder en los Orígenes del Cristianismo*, p. 63.

²⁷² *Ibid.*, p. 65.

Possivelmente este ideal foi fortemente cultivado nas antigas casas aristocráticas gregas e romanas, mas no período helenista houve mudanças significativas: o pater famílias já não tinha mais tanta força e as mulheres viviam mais independentes.

Na época do Império romano este ideal era mantido somente pela elite masculina e governante. Os códigos domésticos estavam sendo insustentáveis pela própria realidade social do período. Nas camadas sociais mais pobres - e que eram a maioria - as mulheres, por necessidades financeiras, se viam obrigadas a ocupar os espaços públicos. Poucas também eram as famílias que possuíam escravos.

Ainda assim, os códigos não caíram em desuso; antes, foram introjetados como ideais não somente pela elite, senão também pelos mais pobres. Aparecem sempre “como valores culturais profundos e como modelo a seguir por meio do discurso moral e apologético. Sempre tem sido até agora uma força que, ainda sem ter correspondência com a prática, serve para restringir e aplacar as aspirações de igualdade entre os membros da família”.²⁷³

Na Primeira Carta a Timóteo esses valores são afirmados e aplicados a todas as famílias, indistintamente. Eles são tão centrais que na carta há a preocupação em estabelecer as qualidades de mando diretamente relacionadas ao governo da casa. Supõe-se então que somente os ricos poderiam ocupar os cargos de dirigentes na comunidade cristã.

Após essa análise contextual Tamez se atém ao texto de 1 Tim 2,8-15, tentando elucidar o porquê da passagem: “contra as mulheres que ensinam e dominam os homens”? Para a maioria dos exegetas, a instrução dada na carta ocorre no contexto da assembleia litúrgica, uma vez que aos homens é ordenado que rezem com as mãos levantadas e que as mulheres devem vestir-se com simplicidade (vv. 8 e 9). Um detalhe importante do texto é certo: homens e mulheres participavam ativamente na oração; porém, devido às lutas de poder, se pretendia eliminar a participação das mulheres no ensino.

Ensinar (*didaskalein*) poderia ser entendido como um termo técnico para ensinar a tradição, o oficial²⁷⁴, destinado somente ao homem. Não obstante, em 1 Tim 2, 11-12, a instrução vai além da assembleia e se estende a uma chamada de atenção para o comportamento das mulheres no cotidiano. A restrição feita às

²⁷³ TAMEZ, E. *Luchas de poder en los Orígenes del Cristianismo*, p. 72.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 73.

mulheres resulta do comportamento das mulheres abastadas que, por seus status e riqueza, disputavam também a liderança na comunidade.

Tamez entende que a gravidade da carta está no modo como seu autor resolve a questão recorrendo à ideologia patriarcal vigente: não só para chamar a atenção das mulheres causantes do problema, senão para submeter a todas as mulheres.

Indicar às mulheres como deve ser o modo de se vestir pode ser interpretado como uma forma de reduzir as desigualdades entre ricas e pobres na assembleia; mas pode também refletir a ideologia patriarcal pela qual vestir com modéstia é uma forma de recato e não ser motivo de provocação sexual, já que as mulheres foram associadas como tentadoras sexuais dos homens. Para Tamez o problema está no contraste ostentação-modéstia e não na castidade de algumas mulheres da comunidade.

Em 1 Tim 2,9, há dois problemas: um do texto e outro dos intérpretes. Ambos mantêm-se atrelados à ideologia patriarcal que especifica certas virtudes de acordo com o gênero. Ao considerar valores tratados na carta, como família, casa, honra e vergonha percebe-se que eles não sofrem grandes variações de compreensão, no essencial, ainda hoje. Os versículos 9 e 10 trabalham contrastes: o primeiro, entre simplicidade e ostentação; o segundo, em sentido mais metafórico, opõe ostentação e boas obras. Busca-se afirmar que o mais importante não é a aparência, mas as boas obras e a maneira de ser e viver o que se acredita. A piedade é uma espiritualidade orientada pelas palavras de Jesus e que se traduz em boas obras.²⁷⁵ O que se ordena às mulheres: “ouvir em silêncio e submissão” (v. 11), “que não ensine e permaneça em silêncio” (v. 12), surge no contexto da luta de poder, pela qual as mulheres ricas, uma vez que fazem suas doações à comunidade, se consideram no direito de mando.

O problema é visto a partir da forma como o autor soluciona a questão. Ele recorre à ideologia patriarcal greco-romana e opta por excluir **todas** as mulheres da pregação obrigando-as a aprender em silêncio, em vez de demandar a Timóteo a reflexão sobre a liderança comunitária e sua remissão ao modelo igualitário vivido por Jesus Cristo no qual os critérios da condição social favorecem mais os pobres, independentemente do gênero.²⁷⁶ Esses versículos remetem ainda ao

²⁷⁵ Cf. TAMEZ, E. *Luchas de poder en los Orígenes del Cristianismo*, p. 77.

²⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 77.

problema das heresias, disseminado pelas mulheres que se impunham na comunidade - no caso, as ricas. Novamente, o autor procura solucionar o problema pela invocação da ideologia patriarcal:

as ideias tradicionais presentes nos códigos domésticos da ideologia patriarcal, que excluía a todas as mulheres da pregação e liderança são utilizadas para resolver problemas circunstanciais: algumas mulheres ricas dominavam a comunidade e provavelmente ensinavam algo que aos olhos do autor não era conveniente.²⁷⁷

Tamez ressalta que textos tardios do Novo Testamento reproduzem códigos domésticos tradicionais, refletindo o ideal dominante da sociedade patriarcal em constante tensão com o comportamento das mulheres. Porém, na carta de Timóteo aparece o ideal de submissão das mulheres em um contexto que mistura o doméstico e a vivência na comunidade cristã. Relaciona-se o comportamento na casa com o comportamento na sociedade e na Igreja. Exige-se que o comportamento das mulheres na casa-igreja seja o mesmo demandado na casa patriarcal.

Na exortação da carta, há a reprodução acrítica dos códigos domésticos, bem como sua assimilação consciente objetivando colocar as mulheres ricas no seu devido lugar. Porém, a exortação desloca-se das mulheres ricas para as mulheres, de um modo geral. Depreende-se a posição antagônica assumida pelo autor, pois em certo sentido é fiel à tradição de Jesus no que diz respeito aos ricos (1 Tim 6,3); porém, dela diverge em relação ao trabalho das mulheres e dos escravos.²⁷⁸ Diante da luta pelo poder ele busca desautorizar totalmente as mulheres, segundo o ideal patriarcal; e especificamente as mulheres ricas, segundo a tradição de Jesus.

A partir das perspectivas de gênero e de classe [o autor] quer anular a participação dessas mulheres dominantes. Por serem mulheres, quer que se calem, não ensinem e que sejam submissas; por serem ricas, quer que suas doações sejam generosas, mas que não se imponham por sua riqueza e poder.²⁷⁹

Por detrás da interpretação teológica que o autor faz de 2,13-14 está a leitura que o jovem Timóteo deve fazer para levar a cabo o mandato do autor, a saber: todas as mulheres da comunidade, não somente as duas ou três mulheres ricas dominadoras, devem recordar que sua condição de mulheres não lhes permite ensinar. Os varões da comunidade não devem escutá-las. Sua condição não o

²⁷⁷ Cf. TAMEZ, E. *Luchas de poder en los Orígenes del Cristianismo*, p. 77-78.

²⁷⁸ Quanto aos escravos, o autor está preocupado com sua presença junto aos setores considerados superiores da sociedade, mas não analisaremos aqui este tema por questão de delimitação.

²⁷⁹ TAMEZ, E. Op. cit., p. 79.

permite, porque elas, por serem mulheres, são facilmente enganadas e seduzidas por doutrinas estranhas (como o foi Eva, a mãe dos viventes) e podem ensinar o que não convém. Se ensinarem à frente da comunidade, os varões que as escutam podem cair em transgressão, como caiu Adão ao escutar Eva.²⁸⁰

O grande problema da carta está em não somente repreender pontualmente o domínio de algumas mulheres ricas acomodadas que incomodavam líderes da comunidade, mas estender a todas as mulheres de todos os tempos sua exclusão do Magistério e do governo da Igreja, utilizando a mentalidade expressa nos códigos domésticos da cultura daquele tempo. Razoável seria tratar o problema de maneira pontual, ou seja, o fato de algumas mulheres líderes e ricas da comunidade estarem se impondo por sua condição financeira.

Conclui Tamez:

Ainda que o ponto de partida do conflito seja o das duas ou três mulheres ricas, encontramos também que possivelmente para alguns homens da comunidade (ricos e pobres) o comportamento de algumas mulheres da comunidade cristã (ricas e pobres) não era apropriado, porque não assumiam os códigos domésticos. É que a ideologia patriarcal se estende a todas as camadas sociais, como constatamos hoje na América Latina.²⁸¹

E. Tamez teve o mérito de analisar uma carta pastoral cuja interpretação tem prejudicado significativamente as mulheres no decorrer da história. Isso porque nela se apegaram para reafirmar suas posições aqueles que compactuam com a mentalidade patriarcal. A partir da compreensão do contexto da comunidade de Éfeso, Tamez discorda de todas as afirmações que excluem as mulheres. Ela consegue redimensionar o sentido do texto a partir do descortinar da mentalidade patriarcal que o recobre quase totalmente, mas não absolutamente.

O que mais a assombra nessa análise é

a similitude da ideologia patriarcal daqueles séculos com a do século XXI, pois em pleno desenvolvimento científico e tecnológico a ideologia da sociedade e a casa patriarcal seguem quase igual, inclusive em sociedades desenvolvidas como a ocidental, apesar do avanço de muitas mulheres.²⁸²

A hermenêutica da suspeita não pretende fazer uma leitura às avessas da Bíblia pela qual seriam ressaltadas as mulheres em prejuízo dos homens. Ao percorrer o texto bíblico, trata-se de analisar a possibilidade de uma teologia que

²⁸⁰ Cf. KNIGHT III, G. *Comentary of the Pastoral Epistles*. *Apud* TAMEZ, E. *Op. cit.*, p. 82.

²⁸¹ TAMEZ, E. *Luchas de poder en los Orígenes del Cristianismo*, p. 87.

²⁸² *Ibid.*, p. 98.

ênfase a completude²⁸³ entre eles e nós. Em vez de exacerbar os antagonismos que ferem e dividem os seres humanos, a reflexão incide sobre os elementos que os integram, como podemos observar no movimento e prática de Jesus que, em muitos aspectos, revoluciona a mentalidade judaica patriarcal de seu tempo. Uma das consequências do movimento de Jesus é a recuperação da igualdade substancial entre homens e mulheres, sem deixar de lado suas diferenças acidentais.

3.3.4.

Uma hermenêutica da relembração e da reconstrução: a revisitação das comunidades paulinas

Todos vós que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus. (Gl. 3, 28)

A hermenêutica da relembração e da reconstrução histórica é um dos giros mais interessantes do paradigma retórico-crítico. Ela procura questionar a distância entre o/a leitor/a e o texto bíblico; pretende deslocar o kyriocentrismo dos contextos históricos e literários do texto bíblico, recontextualizando-o com o objetivo de “tornar novamente visíveis os ‘Outros’ subordinados e marginalizados, tornar novamente ‘audíveis’ seus argumentos reprimidos e seus silêncios.”²⁸⁴

Essa hermenêutica insiste em recuperar o passado esquecido das mulheres - suas vitimações ou lutas por sobrevivência e bem-estar - como condição para apoiar suas reivindicações atuais por dignidade e transformação. A hermenêutica da relembração e da reconstrução, ao debruçar-se sobre a história das mulheres

²⁸³ Completude quer dizer “uma plena equivalente natureza e personalidade humanas”, ainda que com suas modalidades próprias. Tal postura difere do modelo da “*complementaridade* dos sexos”, porque este considera a mulher como complemento do homem, permanecendo a humanidade masculina como normativa. O modelo da complementaridade é suscetível de uma interpretação e prática subordinacionistas. Da mesma forma, tal postura difere do conceito junguiano de *androginia*, porque este perpetua a classificação dicotômica de capacidades masculinas e femininas com a consequente subordinação das segundas às primeiras. A teologia das relações de gênero somente aceitaria o conceito de *androginia* se ela estivesse desvinculada da interpretação junguiana e adquirisse o sentido de totalidade, “de horizonte plena e totalmente humano inclusivo de homem e mulher”. (GIBELLINI, R. A outra voz da teologia: esboços e perspectivas de teologia feminista, p.114-115).

²⁸⁴ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p. 206.

esquecidas pela escrita, privilegia aquilo que é possível e provável, e não o fato histórico e sua exatidão.

Schüssler Fiorenza tentou “substituir os modelos andro-kyriocêntricos da construção do mundo, estabelecidos pela corrente dominante masculina, por um modelo radicalmente igualitário de lembrança.”²⁸⁵ E para isso propôs os seguintes pressupostos hermenêuticos:

Primeiro devemos supor que mulh*res estavam presentes e ativas na história, até que se comprove o contrário. Por isso, precisamos ler textos kyriocêntricos de maneira inclusiva, exceto quando afirmam explicitamente que mulh*res não estavam presentes.

Depois, textos e recriminações que pretendem censurar ou restringir o comportamento de mulh*res devem ser lidos como prescritivos e não como descritivos. Se mulh*res são proibidas de exercer uma determinada atividade, podemos supor com certeza que, na realidade, devem ter estado tão engajadas nela que isso se transformou numa ameaça à ordem kyriarcal.

Finalmente, textos e informações devem ser contextualizados em seus respectivos âmbitos culturais e religiosos e reconstruídos não só em termos do etos dominante, mas também de movimentos sociais alternativos que lutam por mudança.²⁸⁶

Quando tentamos compreender a presença das mulheres na história da Igreja cristã, descobrimos sua notável ausência nos documentos e na teologia. A minimização do engajamento das mulheres na história da Igreja e o impedimento de sua participação na sua estrutura hierárquica tornaram-nas cristãs de segunda categoria.

Embora a hierarquia teoricamente reconheça as mulheres como “sujeitos” com seus próprios direitos, na prática, as mulheres são consideradas como “objetos” com papéis determinados – como esposas, mães ou virgens. Os papéis de esposa e mãe estão a serviço do sistema patriarcal em geral. Uma freira, ou uma virgem consagrada, é um trabalhador barato a serviço das hierarquias eclesiásticas. Em cada um desses papéis, as mulheres são controladas e se espera que elas cumpram as normas estabelecidas pela Igreja.²⁸⁷

Ao revisitar as mulheres das comunidades cristãs primitivas, suas lutas inspiram-nos a enfrentar o sistema de exclusão em que vive a maioria da população. No caso das mulheres, a exclusão não somente do sistema, mas também da história e da participação dos bens culturais.

²⁸⁵ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p. 207-208.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 208.

²⁸⁷ CANAS, M. A vida cresce em nós: um ponto de vista ecofeminista. En: RUETHER, R.R. (Org.). *Mulheres curando a terra: mulheres do terceiro mundo na ecologia, no feminismo e na religião*. São Paulo: Paulinas, 2000b, p. 57.

Dá a importância e a necessidade do estudo dos escritos bíblicos que nos narram a participação das mulheres nos inícios do cristianismo. Estes escritos apresentam muitas vezes antagonismos e ambiguidades, o que tem levado muitas teólogas a questionar o valor dos textos bíblicos para a vida das mulheres: um mecanismo de libertação ou de instrumentalização? Eles promovem o direito das mulheres como sujeitos livres e emancipados ou continuam a defender sua submissão a uma série de deveres de índole patriarcal?

Diante dessas questões Schüssler Fiorenza optou por **reconstruir** a história das mulheres nas primeiras comunidades cristãs do Novo Testamento. Adverte ela que as interpretações de textos bíblicos históricos por muito tempo foram elaboradas de forma preconceituosa resultando no sexismo da linguagem, na negligência das perspectivas de escrita favoráveis às mulheres e na suposição da autoria dos textos sagrados somente pelos homens. Não obstante, o pior de todos os pressupostos para a autocompreensão do papel das mulheres na comunidade primitiva é a inquestionada autoridade masculina.

Imperou sempre o consenso na interpretação do Novo Testamento que as lideranças nas comunidades primitivas eram exclusividades masculinas e isso corresponderia ao contexto histórico e cultural. Ao tratar do lugar das mulheres na Bíblia como um problema pertinente vislumbra-se a ideia conforme a qual a existência masculina representa o protótipo da existência humana, da sociedade e da cultura. Subentendido nessa perspectiva, o papel das mulheres se torna somente um especial problema psicológico, societário e histórico.²⁸⁸

Não podemos deixar de lembrar que as reconstituições históricas do cristianismo primitivo supõem que as primeiras comunidades cristãs refletiam sobre os papéis ocupados na sociedade, inclusive sobre aqueles que marginalizavam as mulheres.

Isso teria refletido na própria escritura dos textos bíblicos, na forma como seus autores foram seletivos na escolha de seus materiais e referenciais. Essa seleção de certas passagens principalmente nas celebrações e ritos os teria afastado da realidade da religião fundada por Jesus. Em razão disso a história genuína das mulheres (ou *her-history*) nas primeiras comunidades teria sido

²⁸⁸ Cf. SCHÜSSLER-FIORENZA, E. O papel da mulher no movimento cristão primitivo, *Concilium*, n. 111, 1976, p. 9.

perdida ou ignorada. Do pouco que nos restou, mesmo assim esses textos estão contaminados pelo preconceito e pelo desprestígio.

A partir dessa hipótese, Schüssler Fiorenza se propôs a **relembrar** outros textos que poderiam **reconstruir** a história das mulheres: “tal reconstrução da *her-story* cristã primitiva depende não somente duma interpretação perceptiva dos textos, mas também duma imaginação construtiva do historiador que interpreta”.

289

As cartas paulinas são as passagens privilegiadas por Schüssler Fiorenza. Quando nos lembramos das cartas de Paulo em relação às mulheres logo vem à nossa imaginação o caráter negativo de suas posições, as restrições marcantes sobre o lugar das mulheres na sociedade e na Igreja.

Nosso propósito não é esgotar as possibilidades exegéticas que o conjunto dessas passagens nos oferece. Procuramos somente mostrar que nos momentos mais marcantes em que as mulheres são mencionadas, não se pode deduzir uma postura unívoca por parte do apóstolo a respeito delas. Pelo contrário, seria factível inclusive interpretar passagens paulinas como afirmação do papel igualitário das mulheres nas comunidades.

Problematizações a respeito das Cartas de Paulo podem ser as que seguem: Como ele situa as mulheres na perspectiva das relações de gênero? Teria ele uma visão libertadora ou opressora? Como entender textos de Paulo entre os quais são detectáveis posturas supostamente contraditórias? A posição misógena em passagens das cartas paulinas é pessoal ou constitui somente a introjeção de valores de sua cultura?

Como é de conhecimento, Paulo foi influenciado pelas culturas judaica, grega e romana. Na sua época, essas culturas eram fortemente excludentes e discriminadoras. Quanto a ele, almeja viver liberto em Cristo assim como o Filho de Deus liberta o ser humano das algemas do preconceito. Na vida de Paulo há um primeiro momento no qual é um judeu zeloso e perseguidor do cristianismo primitivo, num segundo momento, Paulo já é cristão e crítico do judaísmo e suas práticas.

Evidentemente que não objetivamos percorrer o complexo percurso de São Paulo. Somente queremos relembrar como suas reflexões a respeito das

²⁸⁹ SCHÜSSLER-FIORENZA, E. O papel da mulher no movimento cristão primitivo, p. 9.

comunidades primitivas foram problemáticas para a construção do lugar das mulheres na Igreja posterior; igualmente pretendemos enfatizar que muitas das leituras e práticas patriarcais justificadas a partir das cartas paulinas são, na verdade, injustificáveis.

O retorno às fontes paulinas para analisar o papel das mulheres no movimento cristão primitivo é de suma importância para entender sua participação naquele momento e iluminar a luta das mulheres pelo seu reconhecimento na Igreja.

Em grande parte das interpretações das cartas de Paulo a teologia feminista tem enfatizado o giro negativo em relação às mulheres empreendido pelo apóstolo, em nítido contraste com o movimento de Jesus.

Uma das passagens mais marcantes repreensível por essa teologia é a de 1 Cor 11, 7-8. Nela Paulo sublinha que o homem “é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. Pois não é o homem que foi tirado da mulher, mas a mulher do homem.”

Em outras cartas, escritas pelos discípulos de Paulo sob seu nome, são acentuadas as diferenças entre o feminino e o masculino a partir das funções reprodutivas. Uma das razões principais é que o autor teme escandalizar a sociedade no interior da qual vivem os fiéis. Paulo frequentemente quer agradar a todos e para isso aconselha a não causar escândalo, quer para os judeus quer para os gregos (1 Cor 10,32). Os cristãos vivem numa época em que não podem causar qualquer escândalo; o ônus disso é a necessidade de manter o status quo. Na sociedade, ao invés de um anseio de transformação por uma ordem mais igualitária vige o saudosismo da época em que as mulheres não saíam de casa, limitando-se a procriar, cozinhar e educar os filhos.

No entanto, Schüssler Fiorenza mostra que o movimento cristão primitivo tinha características dissonantes em relação ao contexto da época, principalmente por seu caráter inclusivo. Ao contrário de outros grupos, o movimento de Jesus se destacava porque acolhia os marginalizados da sociedade e os considerava bem-aventurados: “os pobres, os que choram, os mansos, os que têm fome e sede de justiça, os misericordiosos, os puros de coração, os que constroem a paz, os que sofrem perseguição, os injuriados, perseguidos e caluniados (Cf. Mt 5: 1- 11).

Essa tendência inclusiva e igualitária também pode ser encontrada em passagens de Paulo, como em Gl 3, 28. Nela percebe-se que nas primeiras

comunidades foram minimizadas distinções estatutárias, estruturas rígidas, lideranças institucionalizadas. Gl 3, 28 expressa a autocompreensão de que a comunidade de Cristo é uma comunidade de iguais; em razão da realidade essencial do *Kayros* batismal, deixam de existir separações de raça, condição social e sexo. Aqui claramente o texto modifica Gn 1, 27, onde está escrito que Deus criou o homem “macho e fêmea”. Essa passagem do Gênesis é citada para legitimar a divisão das funções entre homem e mulher ao longo da vida em razão de sua função procriativa. Em Gálatas a função reprodutiva é situada no seu devido lugar, no sentido de que o que determina a condição de membro da comunidade cristã não é a diferença sexual, tampouco as funções de liderança ou serviço. Evidentemente que essa fórmula causou enorme escândalo numa sociedade dominada por valores patriarcais, porque ela eliminava o papel reprodutivo como suficiente para estabelecer os papéis exercidos no lar e na sociedade.

Há consenso entre exegetas de que esse versículo da carta aos Gálatas constituía uma fórmula batismal tradicional repetida por Paulo para acabar com os litígios entre judeus e gregos nas primeiras comunidades. Ele é a contraposição a convenções sociais e culturais já ultrapassadas. No caso da igualdade de sexo, diferentemente dos textos gnósticos²⁹⁰ posteriores para os quais a condição para que as mulheres fossem cristãs perfeitas exigia que se tornassem seres masculinos, na passagem de Paulo as hierarquias entre mulheres e homens foram abolidas. “Como ‘judeu e grego’ e também ‘escravo e livre’ indicam a abolição das diferenças sociorreligiosas, podemos com segurança presumir que no mesmo caso está o terceiro par ‘homem e mulher’”²⁹¹ Vemos uma comunidade de iguais em que as lideranças podem ser exercidas independentes da classe social, etnia, sexo. Essa é uma das razões pelas quais nessas comunidades as mulheres eram apóstolas, profetas e missionárias.

Conforme Paulo, apóstolo é todo aquele que foi incumbido pelo ressuscitado para o exercício de uma missão, e não somente suas testemunhas

²⁹⁰ Desenvolveremos algumas teses do gnosticismo no Capítulo 4.

²⁹¹ Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, E. O papel da mulher no movimento cristão primitivo, p. 10. A verdade é que em textos mais tardios Paulo modifica a maneira de citar a fórmula batismal. É o caso da passagem 1 Cor, 12,13, na qual omite o inciso “nem homem nem mulher” e enfatiza que “todos nós fomos batizados para sermos um só corpo (e) todos, quer judeus quer gregos, quer escravos quer livres...”. Isso porque na comunidade de Corinto as mulheres exerciam o carisma da profecia com plena liberdade, chegando inclusive a rejeitar se casarem para evitar a perda da liberdade.

oculares. Critérios exegéticos baseados em autenticidade histórica mostram que muitas mulheres acompanharam fielmente Jesus Cristo da Galileia a Jerusalém, presenciaram sua morte (Mt 15, 40) e deram testemunho de sua Ressurreição.

O fato destas mulheres não serem deixadas no anonimato, mas, sim identificadas pelo nome, nos faz pensar que elas desempenharam papel importante no movimento cristão na Palestina. [...] Segundo as tradições do evangelho foram mulheres as primeiras testemunhas apostólicas dos dados fundamentais do primitivo querigma cristão: foram elas testemunhas do mistério de Jesus, sua morte, seu sepultamento e sua ressurreição.²⁹²

Todavia, nos evangelhos também se nota a tendência a negar a importância das mulheres como testemunhas dos fatos importantes da fé cristã. Em Marcos 16,8 encontramos a seguinte fala: “as mulheres não disseram nada a ninguém porque ficaram com medo”; em Lucas entende-se que as mulheres contam sobre o Ressuscitado, mas os homens não lhes dão crédito e se põem a averiguar o que elas disseram sobre a Ressurreição (Lc 24,11); Lucas ainda reforça o preconceito ao afirmar que “o senhor ressuscitou realmente e apareceu a Simão” (Lc 24,34).

Exegetas contemporâneos, como K. Stendhal em seu livro *The Bible and the Role of Women*, também elaboram uma exegese preconceituosa, ao afirmar que “quando mulheres e não homens são apresentados como primeiras testemunhas da ressurreição, isto tem função apenas preliminar e intermediária - pois, segundo a Lei judaica, a mulher não era competente para testemunhar”.²⁹³ Se o Novo Testamento está permeado de indicações da presença significativa das mulheres nas comunidades primitivas, estranha-nos a tentativa de ocultá-las.

Na carta aos Romanos 16,7, encontramos a afirmação de que apóstolos podem ser tanto homens quanto mulheres, irredutíveis aos doze apóstolos: “Saudai Andrônico e Júnia, meus parentes e companheiros de prisão, apóstolos notáveis, que ademais se tornaram discípulos de Cristo antes de mim”. Em I Cor 11,2-16, Paulo é favorável a que as mulheres profetizem e exerçam funções na liturgia; igualmente o exercício missionário é evidenciado e muito valorizado em suas cartas (Rom 16,6.12; Flp 4,2-3, entre outros).

A partir da análise de Schüssler Fiorenza é possível afirmar que nas comunidades dos dois primeiros séculos o cristianismo figurou como um

²⁹² Cf. SCHÜSSLER-FIORENZA, E. O papel da mulher no movimento cristão primitivo, p.11.

²⁹³ Cf. Ibid., p.11.

movimento cristão dinâmico: comunidade de iguais na qual a diferença (polaridade) não supõe desigualdade, mas diversidade de dons e serviços; os dons não são valorizados pelo sexo de quem o possui, mas pela disponibilidade em servir à igreja e expandi-la como sinal do Reino de Deus.

Durante esses longos anos as mulheres atuavam não somente na igreja doméstica, mas também na igreja itinerante. É surpreendente a forma como Paulo trata o papel das mulheres no serviço à Igreja nesse contexto. Febe e Priscila (Prisca) ²⁹⁴, por exemplo, são nomeadas como **diáconos** (Rom 16). Esses títulos eram concedidos por Paulo indistintamente a mulheres e homens; no entanto, os exegetas tentaram traduzir os mesmos de maneira diferente quando referidos a elas.

Grande parte da *her-story* na Bíblia foi propositalmente perdida e esquecida. Diante disso, é possível a partir dos vestígios encontrados na cultura patriarcal lembrar elementos que ajudem a corrigir concepções errôneas sobre o papel das mulheres, muito comuns na teologia posterior.

Em primeiro lugar, não foi Paulo que incitou as mulheres para que se tornassem líderes nas primeiras comunidades; ele somente reconhece e valoriza uma liderança já existente. Em segundo lugar, a liderança dessas mulheres se estende para além dos círculos femininos; não são mulheres com tendências encratistas (que buscam o poder) e jamais são caracterizadas pelo seu papel sexual e relacionamento com os homens. A liderança delas é excepcional tanto nos padrões do mundo judaico e greco-romano quanto na tradição eclesiológica posterior. ²⁹⁵

As primeiras tentativas de institucionalização do cristianismo, segundo Schüssler Fiorenza, ocorreram à custa da exclusão das mulheres dos cargos de liderança e pela construção da noção de masculinidade como sinônimo de perfeição. Desse modo, as funções das mulheres no cristianismo posterior foram definidas e justificadas pela cultura patriarcal e sua influência na teologia.

Paulatinamente, os critérios de liderança na igreja deixam de se relacionar com o carisma e o serviço e se voltam para as formas tradicionais de autoridade. No seu processo de institucionalização, a Igreja itinerante levada adiante por

²⁹⁴ Para uma análise da função de liderança exercida por Priscila, ver Atos 18. Um estudo mais detalhado sobre seu papel singular, encontramos em TAMEZ, E. *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*. São Leopoldo, RS: CLAI/Sinodal, 2004, p. 92-94.

²⁹⁵ Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, E. O papel da mulher no movimento cristão primitivo, p.15.

apóstolos, profetas e missionários é deslocada pela organização estática e ofícios exercidos por bispos e presbíteros.

Reconhece-se que essa conformação da Igreja a partir de parâmetros patriarcais era quase inevitável para seu desenvolvimento segundo os esquemas culturais da época.²⁹⁶ “Esta solidificação estrutural significou uma patriarcalização das funções de liderança cristã, que haverá necessariamente de alijar cada vez mais a mulher dos papéis de liderança e relegá-la a papéis femininos subordinados.”²⁹⁷

Em algumas passagens do Novo Testamento encontramos movimentos de resistência a essa tendência da Igreja. No entanto, as lideranças que se mantiveram na Igreja foram somente daquelas mulheres que transcenderam os papéis sexuais, como a ordem das diaconisas e das viúvas.

Quando a própria tradição paulina justifica a submissão das mulheres ao fazer uso de critérios teológicos, reflete uma Igreja que pouco a pouco é normatizada pelos critérios patriarcais. É como se existisse uma ordem hierárquica revelada: Deus, Cristo, homem e mulher. No interior da família também opera a hierarquia da subordinação, justificada teológica e culturalmente, que resulta na proibição das mulheres em falar nas assembleias e a obrigação da submissão à instrução dos seus maridos em casa. A prática da religião cristã por parte das mulheres consistirá na observância dessas ordenações (1 Cor 14,33b-36; 1 Tim 2,9-15).

Schüssler Fiorenza e Tamez concordam que muitas das cartas pastorais e paulinas defendem uma teologia patriarcal. Embora fosse recorrente a tentativa de minimizar a participação das mulheres na Igreja, percebe-se que, independentemente de seu reconhecimento, elas criam alternativas para continuar a participar ativamente nas comunidades ao longo da história cristã.

²⁹⁶ Diante da protelação da Parusia, a Igreja teria se acomodado aos padrões e costumes do mundo; igualmente, teria perdido a teologia que possibilitava viver em igualdade, de modo que as mulheres paulatinamente foram discriminadas e invisibilizadas já no século II. Provavelmente, diante do contato com a cultura grega, dualista e patriarcal, a luta pela igualdade das mulheres teria cedido diante de outras lutas para propor a novidade de Jesus, consideradas essenciais. (Cf. TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*, p. 13).

²⁹⁷ Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, E. O papel da mulher no movimento cristão primitivo, p.16.

3.4.

Por uma lógica da igualdade entre mulheres e homens

*Em nosso tempo, a sociedade e a Igreja têm crescido em consciência da igual dignidade da mulher e do homem. Ainda que teoricamente se reconheça esta igualdade, na prática, ela frequentemente é desconhecida. A nova Evangelização deve ser promotora decidida e ativa da dignificação da mulher. Isto supõe aprofundar o papel da mulher na Igreja e na sociedade.*²⁹⁸

Quando atualmente vislumbramos no mundo cristão, principalmente na América Latina, uma teologia feminista que procura lembrar e reconstruir a presença na Revelação e na Igreja, nada mais se trata de enfatizar que as mulheres sempre estiveram ativamente participantes da Igreja.

Em função de um contexto histórico, cultural e até eclesial mais favorável é possível manifestar nosso descontentamento, assim como reconstruir maneiras de viver, nossa dignidade de pessoa, na condição de imagem e semelhança de Deus.

[...] O desenvolvimento da liderança da mulher na Igreja não é só uma ‘problema da mulher’. Não só pressupõe uma despatriarcalização da Bíblia, mas exige com muito maior urgência uma despatriarcalização das estruturas eclesiais e da liderança eclesial.²⁹⁹

As Sagradas Escrituras geralmente apresentam a Igreja com figuras femininas, como esposa de Cristo e mãe; mesmo assim ela é personificada e governada por pais e irmãos. Quando falamos **da** Igreja católica, logo pensamos no Papa, nos bispos, cardeais, sacerdotes, mas em nenhuma liderança feminina.

Em razão disso, Schüssler Fiorenza construiu um modo hermenêutico e um recurso linguístico para reforçar que as mulheres **são** a Igreja. Trata-se da *ekklesia de mulh*res*.

Quando as feministas cristãs falam ‘da Igreja’, tacitamente presumimos que aqui estamos nós e lá está a Igreja, uma entidade totalmente diversa de nós. Uma vez que a Igreja vem sendo, de longa data, identificada com a hierarquia masculina, tornou-se um sinônimo das estruturas patriarcais e hierárquicas, não apenas na *mídia* mas, de igual modo, nas mentes de muitos cristãos. Contudo, a hierarquia patriarcal não deve ser considerada idêntica à Igreja ‘institucional’ – como se a

²⁹⁸ CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO. *Conclusões da IV Conferência do Episcopado Latino-Americano em Santo Domingo*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 126.

²⁹⁹ Cf. SCHÜSSLER FIORENZA, E. O papel da mulher no movimento cristão primitivo, p.16.

Igreja, como instituição, pudesse ser exclusivamente patriarcal. Não é apenas a hierarquia masculina que torna patriarcal a Igreja. Fosse este o caso, só haveria que substituir os homens pelas mulheres. Mas o problema é que o patriarcado afeta todos os aspectos da Igreja. Assim, se a *ekklesia* de mulheres insiste em que ‘somos Igreja e sempre fomos Igreja’, reconhecemos também que as mulheres são e têm sido ‘colaboradoras’ da Igreja patriarcal. A expressão ‘*ekklesia* de mulheres’, portanto, não é termo exclusivo de homens, é um meio linguístico para levar à consciência do público que as mulheres são a Igreja.³⁰⁰

A *ekklesia* de mulh*res se refere ainda à criação de um espaço livre, de uma zona libertada que procura romper com a marginalização das mulheres nas instituições religiosas, mas também com os limites da criação feminista do discurso feminino-maternal.

Sabe-se da prevalência que teve o discurso feminino e o discurso maternal como formas hegemônicas de tratar das relações entre homens e mulheres.³⁰¹ Diante disso, as teólogas feministas sugerem a Amizade e a Irmandade (sororidade) como discursos políticos alternativos, como formas de resistência à permanência das estruturas androcêntricas nas Igrejas.

Nesses discursos a amizade feminina foi elevada a paradigma de relacionalidade ao mesmo tempo em que foi preterido o discurso maternal-feminino. Teólogas, como Mary Hunt, designam a amizade feminina como atividade pessoal e política imbuída de amor, poder, corporeidade e espiritualidade; ela é a “expressão de relações humanas voluntárias, criadas por pessoas que procuram o mútuo bem-estar e que aspiram que sua relação de amor seja parte de uma comunidade que busca justiça.”³⁰² Estamos diante de um conceito de pessoa relacional que pressupõe a simpatia e a confiança intersubjetiva, mas também busca a justiça.

Quanto à irmandade feminista (derivada de sororidade), foi trabalhada principalmente por Bell Hooks, no livro *Feminism is for Everybody*. “A sororidade é poderosa”, foi o discurso dos movimentos de mulheres dos decênios de 1970 e 1980. Na época esse lema foi ignorado porque o ponto de partida era a opressão como categoria essencialista universal, que não levava em consideração

³⁰⁰ SCHÜSSLER-FIORENZA, E. *Discipulado de iguais*, p. 355.

³⁰¹ O primeiro tem um viés romântico heterossexual; ele constitui a ressonância do modelo educacional proposto por Rousseau segundo o qual os homens precisam ser educados para pensar por si mesmos, enquanto as mulh*res devem ser socializadas para servir os homens. O segundo discurso eleva o autossacrifício maternal à categoria de virtude. Um conjugado ao outro, formam o discurso maternal-feminino em virtude do qual as mulheres têm sido tratadas como desiguais.

³⁰² HUNT, M. *apud* SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p 146.

as diferenças de raça e de classe; e se limitava ao âmbito das relações familiares e da rivalidade entre irmãos e irmãs.

Schüssler Fiorenza entende que tanto a amizade quanto a sororidade são ênfases insuficientes para efetuar a transformação na sociedade.

Sendo que a conceituação “feminina” de um espaço alternativo à dominação enfatiza a relacionalidade afetuosa e a amizade carinhosa ou sororidade de mulh*res, ela tende a reprimir o conflito e o debate. A socialização “feminina” de mulh*res nos inculcou medo do conflito e nos ensinou a “calar, recobrir” as diferenças. Por isso não temos cultivado um debate intelectual que esteja inspirado pelo horizonte da igualdade radical.³⁰³

Diante desses dois discursos políticos alternativos Schüssler Fiorenza propõe a construção heurística da *ekklesia de mulh*res*. Entendida como “assembleia democrática ou congresso das pessoas, é um *oxymoron*, uma combinação de termos contraditórios que visa criar um espaço e um horizonte discursivo de caráter político-feminista”.³⁰⁴

No contexto dos movimentos sociais de transformação, essa construção heurística é pensada como um espaço de lutas feministas pela transformação de instituições sociais e religiosas.

Os movimentos emancipatórios, inclusive o Movimento de Libertação de Mulheres, não lutam por direitos iguais para se tornarem masculinos e iguais aos homens. Lutam para conseguir os direitos, os benefícios e privilégios da autoridade e cidadania iguais que lhes pertencem legitimamente, mas que lhes são negados pelos regimes *Kyriarçais* da maioria das sociedades determinadas pelas religiões. Esses movimentos respeitam as lutas particulares, e ao mesmo tempo constroem solidariedades complexas nas lutas globais contra os sistemas entrelaçados de dominação.³⁰⁵

De acordo com Schüssler Fiorenza, as teologias feministas que partem do interior da lógica da igualdade e não da lógica da identidade possibilitam uma melhor compreensão das disposições binárias de gênero, bem como das disposições de raça, etnia ou classe como construções ideológicas sociopolíticas.

A partir da lógica da igualdade as estruturas pluralistas das sociedades atuais nas quais as **diferenças** entre as mulh*res são consideradas positivas não são confundidas com as estratificações sociais nas quais as mulheres estão atravessadas pelas desigualdades de classe, gênero, raça, etnia e idade.

³⁰³ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p. 148.

³⁰⁴ *Ibid.*, p 146.

³⁰⁵ *Ibid.*, p 147.

A lógica da igualdade mina a lógica da identidade quando realiza um trabalho de desnaturalização das inscrições patriarcais segundo as quais as **divisões** kyriarcais de *status* seriam somente expressões das **diferenças** pluralistas entre as mulheres. Ora, não podemos aceitar a tese de que as desigualdades sejam expressões das diferenças, se justamente o respeito pelas diferenças é que torna as pessoas menos desiguais.

A *Ekklesia das mulh*res* pode ser pensada também como o âmbito no interior do qual seriam superadas as frequentes divisões entre movimentos seculares e movimentos religiosos. Aqui *ekklesia* e **igreja** não designam a mesma coisa. Se no latim *ecclesia* significa *igreja*, o mesmo não ocorre em outras línguas como no inglês e no alemão, entre as quais os conceitos *church* e *Kirche* (ambos designam “igreja”) procedem do radical *kyriarké* que significa “pertencente ao senhor, amo de escravos, pai, cavalheiro”.³⁰⁶

Em razão disso a expressão *ekklesia de mulh*res* designa antes uma assembleia radicalmente democrática na qual o debate e a deliberação servem para desvelar as estruturas de dominação e opressão na Igreja e na sociedade.³⁰⁷ No ambiente da *ekklesia de mulh*res* em que imperam as contradições sociopolíticas contestadas, é necessário elaborar uma interpretação mais retórica (deliberativa) do que científica a respeito dos discursos bíblicos feministas. Depreende-se que a melhor maneira de entendê-los “é considerá-los no sentido da retórica clássica deliberativa que procura persuadir a assembleia democrática e arbitrar entre distintos argumentos, para possibilitar decisões em prol do bem-estar de todas as pessoas.”³⁰⁸

No caso em que essa assembleia democrática possa também ser factível na própria Igreja, a busca de uma igualdade radical entre mulheres e homens pode

³⁰⁶ SCHÜSSLER FIORENZA, E. *Caminhos da sabedoria*, p. 147.

³⁰⁷ “A *ekklesia* de mulheres objetiva criar uma visão e uma realidade alternativa de Igreja, que não seja patriarcal. Ela não situa esta visão e esta realidade às margens da Igreja patriarcal mas no centro desta. [...] Não obstante, a Igreja das mulheres não constitui um fim em si mesma; tem como finalidade tornar experimentalmente disponível, aqui e agora, o bem-estar e a qualidade inclusiva da *basileia* do mundo das intenções de Deus. Não está dialeticamente relacionada à Igreja institucional, como Igreja de êxodo e libertação; mas busca substituir o poder patriarcal, institucional e eclesial por uma visão de Igreja que mantém a tensão criativa entre a comunidade e a liderança, o local e o nacional, o regional e o global, a particularidade que diversifica e o ‘terreno comum’. A Igreja das mulheres é constitutiva da Igreja, para regenerar e transformar a Igreja patriarcal no discipulado de iguais.” (Id., *Discipulado de iguais*, p. 356).

³⁰⁸ Id., *Caminhos da sabedoria*, p. 148.

estar relacionada à perspectiva do “discipulado de iguais”³⁰⁹ que encontramos nos Evangelhos. Esse discipulado de iguais, por sua vez, tem como raiz a vocação batismal a partir da qual a liderança nas comunidades cristãs deveria ser redimensionada no fato de que todos são irmãos e irmãs.

A *her-history* proposta por Schüssler-Fiorenza, na tentativa de **reconstrução** do discipulado de iguais a partir da **relembração** da atuação das mulheres na Igreja primitiva é um dos giros hermenêuticos mais instigantes para **repensar** a importância das mulheres nas igrejas e na sociedade atuais.³¹⁰

3.5.

Considerações sobre o Capítulo 2

A incursão pelos movimentos da hermenêutica teológica feminista, proposta principalmente por Schüssler Fiorenza e Tamez a respeito do lugar das mulheres na comunidade primitiva, procurou 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; ela também ressalta que, se em grande parte dos textos as mulheres são menosprezadas, mesmo assim é possível encontrar passagens significativas que denunciam sua dominação e sujeição; essa hermenêutica feminista também reconstitui os movimentos da Igreja primitiva e nela vemos as mulheres atuando decisivamente no âmbito público das comunidades.

Malgrado a mensagem libertadora trazida por Jesus Cristo em oposição à antropologia androcêntrica da cultura semita, os rumos da história - inclusive da história da Igreja - mudaram muito pouco no que tange à situação das mulheres. A hermenêutica teológica feminista indica que é preciso se resguardar para não tornar natural o que é culturalmente construído; mas, além disso, como adverte

³⁰⁹ SCHÜSSLER-FIORENZA, E., *Discipulado de iguais*. Para uma análise das categorias de discipulado e seguimento, cf. TEPEDINO, A. M. *As discípulas de Jesus*, p. 23-55.

³¹⁰ A relembração do discipulado de iguais do movimento de Jesus e a denúncia de seu esquecimento na história da Igreja posterior mediante o recurso do estudo das sociedades dos tempos bíblicos é considerado pela Comissão Bíblica como um dos “critérios” inovadores da teologia feminista. (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*, p. 80).

Ivone Gebara, é mister a construção de relações humanas livres, justas, solidárias, ternas e, acima de tudo, a valorização da pessoa humana. A verdade é que os textos bíblicos, como tantos outros textos antigos, conservam um caráter oculto e misterioso. “Um texto nunca permite, pois, descobrir suas intenções ocultas de forma clara: ele sempre escapa das tentativas de se absolutizar sua interpretação, como se fosse a única e última possibilidade de explicar seu sentido”.³¹¹ O texto sagrado é mediação para a revelação de nós mesmas/os.

Acredito ser apropriado terminar esse capítulo sintetizando as principais características de uma hermenêutica feminista, conforme apontadas por Ivone Gebara.

1) A hermenêutica é uma maneira de compreender e interpretar, mas a partir de um modo de se ser, de sentir, de situar-se na sociedade, de relacionar-se com as pessoas, com a terra, com o cosmo. A interpretação é uma forma de revelação do ser humano para si mesmo, uma maneira de mostrar a compreensão que ele/a tem de si, utilizando os textos como mediação. Pelo entendimento e interpretação de um texto, manifestamos a compreensão que temos de nós mesmas/os e de nosso mundo. O texto torna-se, de certa forma, um pretexto para falarmos de nossa própria realidade histórica.³¹² A hermenêutica feminista é uma forma de interpretação de texto que compreende a existência das mulheres com tudo aquilo que dela faz parte: implica tanto a perspectiva *regionalista* que abrange o humano em sua dimensão sexual, social, econômica, cultural quanto o ponto de vista *universalista* que o entende em sua relação ampla com todos os seres, com a terra e com os cosmos. Nesse nível, essa hermenêutica designa uma maneira de ser e compreender um texto.

2) A hermenêutica feminista é um processo de descontextuação e recontextuação. Significa que os textos não são feministas em si mesmos; porém, as teólogas podem deles se aproximar e imprimir neles sua marca interpretativa de modo a se tornarem ferramentas úteis às causas e às lutas das mulheres.

3) A hermenêutica feminista configura novas maneiras de compreender "Deus". Não se trata de feminizar conceitos, mas propor uma mudança na imagem

³¹¹ GEBARA, I. Hermenêutica Bíblica Feminista. In: TEPEDINO, A. M.; AQUINO, M. P. *Entre la indignación y la Esperanza*. Teología Feminista Latinoamericana. Bogotá: Indo-American Press Service Ltda, 1998. p. 111.

³¹² GEBARA, I. *Teologia em ritmo de mulher*. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 30.

comum que Dele se tem e da experiência que Dele se faz. Portanto, extensão das fronteiras do imaginário e da experiência do divino.

4) A hermenêutica feminista compreende os símbolos cristãos a partir das interrogações de nosso tempo e da superação do patriarcalismo. Na cultura contemporânea, percebe-se uma saturação em relação ao universo simbólico cristão. Sabe-se que os símbolos não designam realidades transistóricas, independentes dos processos culturais. “Os símbolos culturais (religiosos) têm muito a ver com aquilo que uma sociedade necessita para sua organização e para a compreensão e expressão de si mesma”, ressalta.³¹³ Nesse aspecto, a cosmologia cristã tradicional é patriarcal, ao apresentar uma visão limitada do ser humano. A hermenêutica feminista quer se constituir noutro modo de questionamento do aprisionamento da experiência cristã por parte do patriarcado.

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

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

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

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

9) A hermenêutica feminista pretende destacar a dimensão holística da ética, captando a relação e a interdependência de tudo com tudo. Assume a

³¹³GEBARA, I. *Teologia em ritmo de mulher*, p. 34.

postura de não se fechar em si mesma, em vistas de fomentar o diálogo e a abertura.

10) A hermenêutica feminista inaugura um novo tipo de ecumenismo, no sentido de “uma experiência comum do essencial, daquilo que é próprio da pessoa humana, porém, vivido na riqueza de expressões diferentes”.³¹⁴

Essa recapitulação elaborada a partir das sinalizações de Gebara sugere que a hermenêutica teológica feminista constitui uma estratégia diferente, porquanto seu escopo é a recuperação de significados **outros** que permaneceram no **subsolo** das demais hermenêuticas teológicas. Seu elemento inovador está no uso da imaginação criativa que reconstrói o **pré-texto** (contexto) dos textos a partir da história e da condição das mulheres que leem a Bíblia, desde a comunidade viva que a interpreta.

Acima de tudo, a hermenêutica teológica feminista procura percorrer os diversos movimentos e giros de modo circular e espiral para que mulheres e homens possam revelar sua fecundidade própria. Com isso, busca-se 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. Mas justamente esse Deus, cujo modelo é apreendido pelas suas imagens (os seres humanos) também não pode ser nomeado somente com atributos desdobrados da mentalidade patriarcal.

Das perspectivas apontadas por Gebara, pelo menos duas delas estão presentes na sequência desta tese. A primeira é a tentativa de redimensionar a simbologia em torno da **nomeação** de Deus, ao mesmo tempo em que se analisa a despatriarcalização das relações humanas; a segunda, que lhe é correlata, é o labor teológico que pretende ressignificar as compreensões do ser humano na condição de **imagem** do divino, mas também na sua condição de criatura, ao lado dos demais seres criados. Essas duas perspectivas hermenêuticas, objetos da teologia sistemática, serão problematizadas respectivamente nos Capítulos 3 e 4.

³¹⁴ GEBARA, I. *Hermenêutica Bíblica Feminista*, p.117.