

VIOLÊNCIA, BÍBLIA E AS MULHERES

VIOLENCE, BIBLE AND WOMEN

Carolina Bezerra de Souza¹
Ivoni Richter Reimer²

Resumo: Este artigo objetiva abordar como a violência contra as mulheres, entendida como uma construção social que sustenta a dominação dos homens sobre as mulheres, está presente no contexto religioso pelo uso dos textos sagrados, especificamente no cristianismo e no uso da Bíblia, e como o uso da Teologia Feminista e da categoria de gênero podem transformar a leitura dessas violências e o uso da Bíblia para tratar vítimas e prevenir essas violências.

Palavras-chave: Bíblia, violência de gênero, Teologia Feminista

Abstract: This article aims to address how violence against women, understood as a social construction that sustains the domination of men over women, is present in the religious context through the use of sacred texts, specifically in Christianity and in the use of the Bible, and as the use of Feminist Theology and the category of gender can transform the reading of these violence and the use of the Bible to treat victims and prevent such violence.

Keywords: Bible, gender violence, Feminist Theology

Artigo recebido em: 30 dez. 2017

Aprovado em: 03 ago. 2018

¹ Carolina Bezerra de Souza é Doutora (2017) e Mestra (2014) em Ciências da Religião pela PUC Goiás, bacharel em Teologia (2011) pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. Engenheira Eletricista pela Universidade de Brasília (2000). E-mail: carolbsouza@gmail.com

² Ivoni Richter Reimer é Doutora em Filosofia/Teologia com pós-doutoramento em Ciências Humanas pela UFSC. Bolsista de produtividade em pesquisa (PQ) do CNPq. Professora na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Email: ivonirr@gmail.com

Introdução

A violência é assunto corrente em muitos âmbitos e a violência contra a mulher tem ocupado bastante espaço na mídia, é um assunto polêmico, pois seu enfrentamento também se coloca contra a normatividade social. A composição deste texto se dá ao final dos 16 dias de ativismo pelo fim da violência contra as mulheres³ e, considerando isso, soma-se à proposta trazendo uma reflexão acadêmica sobre os textos sagrados e seu uso. Fica a pergunta: o que essa temática tem a ver com a Bíblia? Para responder a essa pergunta, abordaremos brevemente as questões da violência em geral e da violência de gênero, desta em relação ao cristianismo e, em seguida, vamos tratar a violência de gênero encontrada nos textos sagrados da religião cristã.

1 Violência, violência de gênero e religião

Existem muitas teorias a respeito da origem da violência, algumas entendem que ela é inata ao ser humano em seu meio social. Há aquelas que defendem uma origem ontológica, forjada na dinâmica psíquica do ser humano entre os polos da agressividade e do Eros, seguindo a teoria freudiana⁴, também há as que se posicionam por uma origem no desejo mimético, seguindo o pensamento de Girard⁵. Há ainda teorias mais contemporâneas, dentre elas está a defendida por Young-Bruehl. Para essa autora, a raiz da violência é o preconceito e este depende tipos de personalidade. Ela crê que é o conflito com a alteridade que abre a porta ao julgamento de um grupo sobre outro e a violência é a ação deste tipo de pensamento preconceituoso⁶. A alteridade se apresenta

³ É uma campanha que visa enfatizar que a violência contra as mulheres é uma violação de direitos humanos. A iniciativa é do Instituto pela Liderança Global das Mulheres (*Women's Global Leadership Institute*) e ocorre mundialmente e anualmente desde 1991, mas que no Brasil começou a ganhar espaço em 2002.

⁴ NOÉ, Sidney Vilmar. *Religião e violência: da repressão da agressividade à sua sublimação*. In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (orgs) *Religião e violência em tempos de globalização*. Paulinas: São Paulo, 2004. p. 139-153.

⁵ GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução de Martha Conceição Gambini Universidade Estadual Paulista: São Paulo, 1990.

⁶ YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Os caracteres da violência e do preconceito. In: LEVINE, Michael P; PATAKI, Tamas (orgs). *Racismo em mente*. Tradução de Fábio Assunção Lombardi Rezende. São Paulo: Madras, 2005. p. 161-178. p. 167.

de diversas formas: na diferença de posse, ou classe social, em termos de etnia, raça, ou, no caso analisado neste trabalho, de gênero.

Criticando Girard, Gebara afirma que sua teoria é interessante quando se trata de grupos culturais distintos, mas que não consegue ser aplicada quando se trata de grupos marginalizados. No caso das mulheres, estas são integrantes do grupo e da vida social. Portanto, não se configuram como rival, mas são objeto de desejo e de posse e o conflito acaba com o silêncio, eliminação ou ocultação do polo feminino⁷. Com a mediação da categoria de gênero, ela percebe que, com respeito às mulheres, a noção de diferença passa a ser um “processo histórico que se estabeleceu certamente a partir do biológico culturalizado, mas também um biológico culturalizado que colocou em posições, respectivamente, de dominação e marginalização homens e mulheres”⁸.

Segundo Bourdieu, a violência, faz parte de um conjunto de armas com que cada ser humano, como agente específico, e instituições, como família, igrejas, escola e Estado, contribuem no trabalho histórico e incessante de produção de estruturas de dominação⁹. Para a antropóloga Segato, a violência também está relacionada com a dominação. Ela crê que uma das estruturas elementares da violência reside na tensão entre o sistema de status e o sistema de contrato. Esta tensão seria a célula violenta de toda relação de poder entre termos classificados como status diferentes, seja por raça, etnia, nacionalidade, região, gênero ou qualquer inscrição que atua no tipo de estrutura de relações que hoje chamamos de colonialismo. O sistema de *status* baseia-se na usurpação ou exação do poder de forma a garantir a um dos termos o tributo de submissão, domesticidade, moralidade e honra, criando uma hierarquia. É um mandato moral e moralizante, de raízes e dinâmicas patriarcais, que acaba por reduzir e conter um grupo em sua posição subordinada de todas as formas possíveis, por isso, recorre a diversas formas de violência (material, simbólica, psicológica, epistêmica, física e, no caso das questões de gênero, também sexual) e busca manter a violência estrutural que se compõe da ordem social e econômica. Assim, impede o grupo de posição inferior de participar na vida política e se infiltra, com isso, no

7 GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 122-127.

8 GEBARA, 2000, p. 124.

9 BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 11 ed. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 46.

sistema de contrato e na lei do cidadão, sob os quais constrói a reprodução da ordem de *status*. Portanto, essa tensão entre os sistemas não se reproduz naturalmente, mas se mantém pela ativação de violências cíclicas cujo objetivo é constantemente restaurar uma economia simbólica que estrutura a relação de poder e subordinação. Na problemática de gênero, esse estado hierárquico relativo é representado por homens e mulheres como ícones de posições masculinas, superiores, e femininas, subalternas¹⁰.

Malina trabalhando com a antropologia para os estudos bíblicos, também caminha na relação entre violência e dominação. Ele entende que a violência diz respeito à coerção socialmente desautorizada. Quando objetiva manter, defender ou restaurar o *status quo* é denominada violência instituída ou vigilantismo. Este tipo de violência é encontrado em sociedades com ambiente social incerto¹¹. Quando tratamos de textos bíblicos do Novo Testamento é preciso ter em mente que esse tipo de violência era a norma do sistema romano para controle social, mas que a população subjugada reagia com violência para reaver seu *status* anterior. Nesse meio, as mulheres eram vítimas de violências sobrepostas, pois eram atingidas pelo vigilantismo e pelas violências de gênero específicas da guerra e da exploração.

Essa breve discussão é para mostrar que entendemos a violência, especificamente aquela direcionada à mulher, como uma forma extrema de controle social e manutenção de *status* originada na alteridade, mas não tanto no desejo de imitação, e sim de posse. Conclui-se que a violência se configura como construção social e pode se manifestar de forma física, simbólica, psicológica, estrutural, epistêmica, estética e também hermenêutica.

Como tratamos aqui de religião e textos sagrados, a violência simbólica é particularmente importante em conjunto com a hermenêutica. Os textos podem refletir a violência cotidiana e a hermenêutica colocada sobre eles pode perpetuá-la em forma de violência simbólica. Segundo Bordieu, a violência simbólica é aquela que conduz o dominado a incorporar classificações naturalizadas para sua própria avaliação e a dos dominantes. O efeito da dominação simbólica, não importa se é de etnia, gênero, cultura, língua etc, aparece nos conceitos e formas de percepção, avaliação e

¹⁰ SEGATO, Rita Laura. Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia. *Série Antropologia*, Brasília, n.334, 2003. p.14-15.

¹¹ MALINA, Bruce J. *O Evangelho social de Jesus: o Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004. p.45 -56.

ação que constituem o *habitus* e não na lógica consciente e cognoscente. É uma forma invisível de exercer poder sobre os corpos, colocando predisposições em sua zona mais profunda, mas sem que haja coação física¹².

[A violência simbólica] encontra suas condições de possibilidade e sua contrapartida econômica[...] no imenso trabalho prévio que é necessário para operar uma transformação duradoura dos corpos e produzir as disposições permanentes que ela desencadeia e desperta; ação transformadora ainda mais poderosa por se exercer, nos aspectos mais essenciais, de maneira invisível e insidiosa, através da insensível familiarização com um mundo físico simbolicamente estruturado e da experiência precoce e prolongada de interações permeadas pelas estruturas de dominação¹³.

Com relação à dominação de gênero, Bourdieu complementa: “A força particular da sociodiceia masculina lhe vem do fato de ela acumular e condensar duas operações: ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é por sua vez [...] construção social naturalizada”¹⁴. Assim, nem homens nem mulheres conseguem, em geral, questionar as estruturas, pois apresentam uma consciência dominada, construída a partir de critérios que sustentam a dominação. Portanto, os efeitos dessa atuação da ordem social sobre mulheres e homens para harmonizarem uma lógica da dominação masculina e da submissão feminina, que é tanto espontânea quanto extorquida, são duradouros, mas não naturais.

A violência contra a mulher é efeito dessa relação social desigual, hierarquizada e naturalizada que confere ao homem o estatuto de mandatário e à mulher o papel de submissa e obediente.

As relações de gênero são um constructo sociocultural que ajudaram a sedimentar nossas identidades masculina e feminina. Essa construção de identidade pessoal e social é forjada num procedimento de dinâmicas de relações de poder

¹² BORDIEU, 2012, p. 47-51.

¹³ BOURDIEU, 2012, p. 50-51.

¹⁴ BOURDIEU, 2012, p. 33.

dentro de estruturas sistêmicas patri-quiriarcas de subordinação, nas quais as instituições e os meios de comunicação atuam como fator substancial para manutenção de status quo, persistindo em formas sutilmente diferenciadas até hoje¹⁵.

Entre as consequências materiais da dominação de gênero está, certamente, violência física, inclusive sexual, mas estão também a dificuldade ou exclusão do acesso ao conhecimento, a funções de liderança e ao exercício de certas funções no âmbito eclesial. Podemos citar ainda a desigualdade salarial, divisão de espaço, exploração do trabalho, duplas e triplas jornadas de trabalho. Tais “diferenças sociais entre homens e mulheres são a materialização” da violência simbólica¹⁶.

Grande parte dessa construção da ordem social se dá nos discursos e interpretações circulantes, inclusive religiosos. Segundo Foucault (1988), a divisão hierarquizada da humanidade entre mulheres e homens e os discursos sobre o corpo e sexualidade são mais que formas de partilhar o mundo, se tornaram efeito do exercício de poder e também um instrumento para o exercer. A formação das identidades masculinas e femininas são estratégia, objeto e alvo de sistemas de saberes e poderes. Essa situação, torna possível a dissolução da categorização hierárquica do ser humano em homem e mulher através da partilha de saber e da mudança das relações pessoais e cotidianas¹⁷. Porém, uma das formas de manter o sistema e de perpetuar a violência da dominação de gênero é baseada justamente na ocultação ou desvalorização da produção intelectual das mulheres.

Na naturalização da violência e dos papéis sociais de homens e mulheres, a religião e seus discursos são basilares, pois são parte constitutiva do imaginário e dos sistemas simbólicos culturais que dão o tom cultural da sociedade. Eles tornam-se um caminho para a legitimação, construção e manutenção ou modificação de paradigmas de comportamento. Sua função estruturante propõe sentido dentro de uma cosmovisão e de um sistema mítico-ritual:

¹⁵ RICHTER REIMER, Ivoni. Para memória delas! Textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 1. jan./jun., p. 41-53, 2010. p. 45.

¹⁶ DUARTE, Sandra Duarte. Violência de gênero e religião: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas. *Mandrágora*, Ano XIII, n. 13. São Bernardo do Campo, Metodista, p 15-21, 2007. p. 18.

¹⁷ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

situa a ordem social hierárquica, as instituições e papéis pessoais em uma referência sagrada¹⁸. Portanto, “a divisão dos sexos parece estar ‘na ordem das coisas’”¹⁹.

Erickson complementa essa ideia sobre o papel estruturante da religião. Partindo dos estudos de Durkheim, ela busca compreender como a ordem estabelecida pela religião corrobora com a divisão de trabalho. A religião seria uma maneira de conhecer a realidade, mas as crenças e ritos religiosos também afetam atos e ideias humanas. Ela tem papel de classificar e dar identidade ao fazer uso da sacralização dessa identidade e da dessacralização da identidade anterior. Da mesma forma que Durkheim, a autora não vê sacralização como algo natural, mas como um processo social levado a termo pela religião, esta acaba por gerar poder pela divisão entre o sagrado e profano²⁰.

Essa força religiosa gera força coletiva que legitima a dominação estabelecendo de forma sexualizada o exercício do poder e vida social e controlando a atividade e respostas sociais através do pensamento abstrato. A violência seria um resultado natural do contato entre o sagrado e o profano. Para a autora, se a religião cria a vida social e suas instituições e a vida social cria a religião, há potencial violento em todos os lugares. Em especial, há uma ligação entre sexo, força e violência, “as diferenças entre masculinidade e feminilidade são mantidas pelas forças sociais que promovem e sustentam atos de violência”²¹. A noção de que as mulheres não são consideradas nem sagradas nem sociais é apoiada pela religião através da divisão de trabalho e assegurada pela violência. A divisão de trabalho, juntamente com a religião, fragmenta a rede de relações humanas sacralizando certos indivíduos e dessacralizando outros²².

No caso do cristianismo, os discursos conservadores reproduzem os valores tradicionais da relação de gênero desigual que naturalizam a dominação masculina. Visões, traduções e interpretações sexistas dos textos bíblicos ao longo da história originaram arquétipos usados para moldar as identidades de gênero e definir papéis sociais onde a mulher está em subordinada relação aos homens.

¹⁸ BERGER, Peter. *Odossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 42-52.

¹⁹ BOURDIEU, 2012, p. 17.

²⁰ ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala*: feminismo, teoria social e religião. Tradução de Carla Gerpe Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996. p. 27 - 29

²¹ ERICKSON, 1996, p. 56.

²² ERICKSON, 1996, p. 45-62

A primeira observação a esse respeito pode ser sobre a própria imagem divina no imaginário social. Características de Deus tidas como femininas, como a sabedoria, da amizade e do perdão, são pouco exaltadas. A própria imagem do Deus amoroso é conectada também a uma figura masculina, o pai. São reforçadas descrições de Deus como um rei autoritário e violento, guerreiro, que comanda seus filhos sem lhes dar opção, exigindo sacrifícios e punindo escolhas diferentes da sua vontade. Desta forma, as mulheres apresentam pouca ou nenhuma identificação com a imagem de Deus, o que corrobora com a sua identificação como não sacralizadas.

Soma-se a isso o fato de que Jesus não é tomado como exemplo de masculinidade. Suas atitudes de acolhimento, serviço, exaltação de mulheres e o tratamento igualitário que oferece a elas não aparecem como exemplos a serem seguidos pelos homens com respeito às relações de gênero.

Um exemplo de tradução e interpretação sexista para a criação de arquétipos é o ideário comum sobre o mito da criação. O imaginário coletivo é alimentado com discursos que argumentam em favor da hierarquia e dominação masculina: Eva foi criada depois do homem e da matéria dele, sem sopro divino, para ser sua auxiliar. Assim, são deixados de lados os fatos da escolha e da criação divina da personagem, da semelhança entre ambos e divulgadas interpretações que desfavoreçam a mulher. Essa forma de interpretação entende ainda que Eva desobedeceu a duas figuras masculinizadas (Deus e Adam) e, por isso, permitiu a entrada do pecado no mundo, obtendo como punição submissão e dores. O sofrimento e a subordinação da mulher não são entendidos de forma crítica, como resultado de uma sociedade injusta que gerou o texto, mas como uma norma a ser seguida.

Outro arquétipo para as mulheres é Maria de Nazaré. No imaginário religioso ela já apresenta características deferentes de Eva: é maternal, angelical e submissa. Sua submissão a Deus é exaltada e boa parte das teologias cristãs entende que houve opção dela pela continuação da castidade, alimentando um imaginário de que a mulher boa tem essas características. Essas ideias não correspondem ao relato do Evangelho de Lucas, em que ela é apresentada como autônoma. No texto lucano, ela dialoga com o anjo meio a hierofania, decide sem consultar José pela concepção, sai para visitar sozinha a sua prima e ainda proclama um cântico revolucionário, o *Magnificat*.

Assim, os arquétipos dessas personagens bíblicas corroboram com a violência contra a mulher. Eles fomentam a ideia de que a mulher é naturalmente pecaminosa e conduz o homem a

pecar, que suas dores e sacrifícios são naturais, mas que, em duas situações pode ser vista como santa: quando é casta ou na maternidade. Esses papéis aprisionam as mulheres e sustentam atitudes de violência como disciplina.

2 A violência de gênero nos textos bíblicos e a teologia feminista

Quando tratamos de textos sagrados canônicos, precisamos entender que, formam um conjunto fechado de textos que, para grande parte da humanidade, são normativos e apresentam a cosmovisão a ser seguida. Além disso, há instituições religiosas que se apresentam como guardiãs e intérpretes fiéis desse cânon e que, por isso, colocam uma contraposição entre textos escritos e orais. Partindo desses pressupostos, podemos abordar a violência contra a mulher nos textos sagrados. Percebe-se que, além da violência inscrita no próprio conteúdo dos textos, ocorreram violências na composição, seleção e interpretação. Acima, abordamos algumas formas de violência interpretativas.

Quanto à formação desses textos sagrados, podemos dizer que apresenta passos de violência contra a mulher. As fontes cristãs, tanto as tradições primitivas como o registro da história cristã primitiva, foram compostas em ambientes patriarcais e androcêntricos onde os escritores (e escritoras) cristãos viam e descreviam as atividades femininas a partir das suas crenças sobre gênero (onde a atividade masculina era normativa, havia a ideologia da divisão de espaços por gênero, baseada nos valores culturais de honra e vergonha)²³.

A formação dos textos do Novo Testamento, em particular, se deu em meio às tensões da dominação romana e da resistência judaica espalhadas nos diversos âmbitos da vida humana: social, político-econômico, religioso e familiar²⁴. Estas tensões envolveram seus respectivos sistemas patriarcais. Também uma série de textos do Antigo Testamento foi composta em ambiente patriarcal e tinham por objetivo o resgate cultural diante de invasões, do exílio e das reconstruções. O meio comum da busca da preservação cultural é

²³ SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. Tradução de Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 139-140. TORJENSEN, Karen Jo. Reconstruction of Women's Early Christian History. In: SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Searching the scriptures: a feminist introduction*. Vol 1. Nova York: The Crossroad Publishing Company, 1993. p. 190-310. p. 290-291.

²⁴ RICHTER REIMER, Ivoni. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.

reforçar usos, costumes e legislações, contando com o endurecimento do sistema patriarcal. Isso se reflete nos textos sagrados e foi particularmente danoso para as mulheres.

Diante desse retrato social corrompido, precisam ser interpretadas criticamente as considerações e polêmicas (difamação ou glorificação) sobre atividades e liderança das mulheres que estão contidas nos textos sagrados, pois são descrições e construções da realidade feitas em termos patriarcais. A realidade da vida das mulheres na Antiguidade Mediterrânea não pode ser determinada por princípios ideológicos e prescritivos, mas precisa contar com uma pesquisa sobre a autonomia econômica, papéis sociais que ocupavam e formas de liderança²⁵. É necessário considerar que as prescrições normativas são em geral, mais restritas que a realidade das vivências sociais e afetivas. Torna-se importante, resgatar registros, que foram acolhidos ou não nos textos, onde mulheres não eram consideradas inferiores aos homens, de forma a perceber, no meio da dinâmica patriarcal que busca ocultar as mulheres, a existência de grupos que viviam e se relacionavam de forma diferente.

O processo de fixação por escrito também é responsável por deixar sem ou com pouca expressão a imensa maioria de mulheres da antiguidade que era iletrada, pois concentrou-se numa minoria letrada, cujos componentes eram na maior parte homens²⁶. Com isso, foram suplantadas muitas tradições orais que as mulheres transmitiam, e que influenciavam tanto homens como mulheres componentes das comunidades judaicas e cristãs originárias, outras tradições que permaneceram foram sujeitadas às visões masculinas, outras ainda podem ter sido preservadas, pois não é possível afirmar que não existiam mulheres nos grupos que fixaram as tradições.

Normalmente, não é considerado que a fixação dos textos por escrito coloca em xeque a autoridade oral, que pode ser igualitária, pois independe da instrução formal. Especialmente nas congregações cristãs originárias, uma vez que, apesar do status misto dessas comunidades, sua maioria era pobre e iletrada, as mulheres parecem ter conquistado espaços de autoridade locais (veja 1Co, Rm

²⁵ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 134-139.

²⁶ Estima-se que apenas 2% a 4% da população do Mediterrâneo sabia ler e escrever, cerca de 15% da população urbana era alfabetizada. Na elite dirigente, era normal que os homens tivessem esse tipo de ensino e comum entre as mulheres, mas a elite somava cerca de 2% da população. DEWEY, Joanna. Das Histórias orais ao texto escrito. *Concilium*, Petrópolis, n. 276, p.26-37, 1998/3. p. 27.

16 e At 18). Com o processo de crescimento da importância dos textos escritos, a autoridade foi se concentrando cada vez mais a pessoas instruídas do sexo masculino. À medida que o tempo passa, o conteúdo das histórias orais contadas pelas mulheres depende cada vez menos da memória e cada vez mais dos discursos originados nos registros escritos, o que corrobora com a subordinação das mulheres²⁷.

O processo de canonização dos textos cristãos estendeu-se do segundo ao quarto século e foi conduzido por bispos letrados. Ele se deu em meio a disputas relacionadas à liderança feminina. Por isso, foram retirados do cânon muitos registros que contavam e celebravam ministérios e lideranças femininas, coleções de oráculos de profetizas cristãs e outros que continham os ensinamentos de mulheres (como os Atos de Paulo e Tecla, *Pistis Sophia*, o Evangelho de Maria), que inspiraram muitas comunidades cristãs, e foram incluídos textos como as Cartas Pastorais, que eram concordantes com a concepção dos bispos de casa e eclesiologia²⁸.

Percebemos então, que o processo formativo da Bíblia, conta com formas diversas de violências como a negatização das atividades femininas, o silenciamento, ocultação do trabalho e produção e a dificuldade crescente de acesso a posições de liderança.

Quanto ao conteúdo, tanto textos violentos (narrativas ou leis) como propostas superação e estratégias de sobrevivência perpassam os textos bíblicos, pois estes refletem a vida das pessoas que os escreveram e editaram e a violência é parte do cotidiano²⁹. Ao olharmos com uma hermenêutica feminista para os textos bíblicos, percebemos que a Bíblia não é um espaço seguro para as mulheres. Ali, dialogam diversas tradições com posições distintas a respeito das mulheres. As narrativas do Antigo Testamento contam histórias e apresentam metáforas de violência contra a mulher (Gn 16,1-4; 19,26; Ex 18,2; Nm 12,1-15; 31,9.17-18; Dt 21, 10-14; Js 6,21; 8,5; Jz 19; 21,8-24; 2Sm 11,14; 13,11-14, Ez 36) e no Novo Testamento há os códigos domésticos (Cl 3, Ef 5 e 1Pe 2) e outros textos (1Co 14,33-35; 1Tm 2.8-15, 4.7, 5,3-16; Tt 2, 3-5) que colocam as mulheres em posição de submissão e de não produção ou participação de

²⁷ DEWEY, 1998, p. 30-31

²⁸ SCHOTTROFF, 1995, p. 139-140; TORJENSEN, 1993; Dewey, 1998, p. 36-37.

²⁹ Sobre isso ver artigo REIMER, Haroldo.; RICHTER REIMER, Ivoni. A maldade dos homens se multiplicou sobre a terra: Sobre o fenômeno da violência na Bíblia. *Pistis e Práxis*, Curitiba, (no prelo).

conhecimento³⁰ e narrativas como a Jo 8, em que uma mulher é ameaçada de morte.

Muitas passagens retratam violências legais, associadas a punições ou guerras. Elas estão também associadas ao patriarcado, fazendo-se estruturais. Existe ainda a violência cometida pelas mulheres contra outras e também contra homens, mas não pretendemos que esse seja objeto deste estudo, citamos apenas para fazer notar que elas não são apenas vítimas, mas compunham a esfera dominante também.

Outro formato de violência são as metáforas, como a do casamento utilizadas para a relação da nação como divino, que se tornam simbólicas com respeito à submissão feminina. Dentro dos textos, as mulheres têm seus papéis e status definidos em relação à família, tem dificuldades para controlar propriedade, não têm autonomia relacional ou sexual, tem acesso restrito à religião (mais restrito ainda à liderança religiosa) e à produção cultural. Nesses formatos os textos, sustentam, naturalizam e reproduzem a violência sistêmica do patriarcado.

Como contraponto à violência desses e outros textos, também se preservam outros textos dos Evangelhos (especialmente Marcos³¹), de cartas paulinas (Rm 16; Gl 3,28) e outras tradições vetero e neotestamentárias libertadoras, com figuras femininas que apresentam autonomia como Tamar (Gn 38), Rute, Débora (Jz 4-5), a mulher de Jz 13, a biografia heroica de Judite, a mulher siro-fenícia (Mc 7,24-30), a mulher que unge Jesus (Mc 12, 3-9), Maria (Lc 1,26-52).

O que motiva o foco de boa parte das teólogas feministas a abordar esses “textos de terror”³² é a questão da violência contra a mulher hoje. Muitas dessas estudiosas creem que se desvendarem as ideologias que sustentam, denunciarem e nomearem tais violências nos textos bíblicos podem ajudar a compreender as dinâmicas de hoje. Para elas, se a Bíblia é entendida como dando uma ordem divina de que os homens são hierarquicamente superiores às mulheres, então isso tem consequências para as mulheres de hoje e

³⁰ RICHTER REIMER, Ivoni; MATOS, Keila. Silencioso desespero: violência e silêncio contra a mulher. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2011. p. 73-90. p.73.

³¹ Sobre isso ver tese de doutoramento: SOUZA, Carolina Bezerra de. *Marcos: Evangelho das Mulheres*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2017.

³² Essa expressão foi cunhada por Phyllis Trible no seu livro *Texts of Terror: literary-feminist readings of biblical narratives* (1984).

as preocupa que a violência seja justificada a partir do uso da Bíblia nas igrejas e na sociedade.

As teólogas feministas acreditam que as narrativas e os demais textos bíblicos não estão lá para dar uma visão do que seria um mundo perfeito para serem vistos como um manual que guia a vida. Os textos servem para mostrar um mundo imperfeito e altamente humano que nos impulse a mover-nos, e, conseqüentemente, levar o mundo atual, um passo mais para perto da perfeição. Elas creem que as narrativas religiosas levam a questionamentos sobre a vidas das mulheres como privilegiadas ou oprimidas, vítimas e perpetradores da violência, pois elas retratam o mundo e as vivências de homens e mulheres a partir de uma combinação composta e desordenada de fatores em uma sociedade que raramente é justa e honesta³³.

Para Fiorenza, uma teologia feminista crítica da libertação tem duas tarefas: uma desconstrutiva que busca desnaturalizar as relações de gênero kyriaricais hegemônicas, outra construtiva que busca um mundo diferente, com a sociedade e a comunidade religiosa livres de dominação. Nesse sentido, tal teologia busca delinear o poder da religião tanto como destrutivo como emancipatório. A metodologia consiste em envolver as análises teóricas de gênero com uma análise interseccional das da sobreposição de estruturas de oposição multiplicativas da dominação kyriarcal. Portanto, essa análise teológica da religião a partir de dentro é também política³⁴.

Gebara caminha no mesmo sentido, ela considera que a hermenêutica feminista é política, pois

o processo de construção e reconstrução [proposto pela hermenêutica feminista da libertação] alarga o próprio significado do texto e faz aparecer relações que a princípio não podiam ser vistas pelas leitoras formadas na tradição patriarcal. Pouco a pouco vai se influido na cultura e criando novas

³³ KALMANOFISKY, Amy. How Feminist Biblical Scholarship Can Heal Victims of Sexual Violation. In: KALMANOFISKY, Amy (org). *Sexual Violence and Sacred Texts*. Kindle Edition. Indianapolis: Dog Ear Publishing, 2017, Kindle Locations 1104-1105.

³⁴ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Congress of Wo/men: Religion, Gender, and Kyriarchal Power*. Indianapolis: Feminist Studies in Religion Books, 2016 Kindle Locations 121-127.

maneiras de pensar o relacionamento entre os humanos³⁵.

A respeito do processo de desconstrução, Deifelt complementa

[... a] epistemologia feminista propõe uma desconstrução do que tomamos por verdade, incluindo os estereótipos de gênero e de identidade sexual, a normatividade heterossexista, os preconceitos de raça e etnia, os condicionamentos sócio-econômicos estipulados pela classe social dominante e os limites dogmático-doutrinários das diferentes religiões. Em suma, todas as verdades absolutas, tidas como normativas, ou simplesmente do senso comum, passam por escrutínio³⁶.

Ao fomentar várias mudanças, é preciso manter em mente que a teologia feminista busca e acaba por gerar novos mitos e imagens que encarnem suas visões das mulheres e homens cristãos. Eles não devem ser absolutos, mas diversos, libertadores e críticos das individualidades e das estruturas sociais e religiosas. Ainda assim, esses novos mitos e imagens vão compartilhar de pressuposições culturais, incluído estereótipos e preconceitos, das sociedades kyriaricais, sexistas, em que somos socializados. Por isso, o processo é dinâmico e as desconstruções e reconstruções são constantes e contínuas³⁷. Nesse sentido, não se adequam a um quadro teórico, mas questionam todos e utilizam diversos deles de forma crítica, sempre perguntando pelas diferenças e pela circulação de poder entre os papéis de gênero.

Para as teólogas feministas, além de desvendar as ideologias patriarcais, o acesso aos textos sagrados pelo prisma da

³⁵ GEBARA, Ivone. Que escrituras são autoridade sagrada? Ambiguidades da Bíblia na vida das mulheres na América Latina. *Concilium*, Petrópolis, n. 276, p.10-25, 1998/3. p. 19.

³⁶ DEIFELT, Wanda. Interculturalidade, negociação de saberes e educação teológica: contribuições da teologia feminista. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v.24, jan-abr. 2011. p.2-9. p. 4.

³⁷ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica de libertação*. Tradução de Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 89

hermenêutica feminista pode transformar sua função estruturante invertendo o uso descrito acima de modo a beneficiar as vítimas de violência. Ler, encenar, ouvir uma narrativa de violência gera um efeito catártico. Este pode ser usado para manter o sofrimento da vítima, ou, como defende a Teologia Feminista, pode ser usado para transformação, como uma ferramenta para ajudar as vítimas a identificar, nomear e resistir as violências que sofrem.

Primeiro, porque ao conhecer essas narrativas antigas de forma crítica, as mulheres percebem que a situação delas não é única e que elas não estão sozinhas, pois existe uma história de violência contra a mulher que se manifesta também na religião e que a usa para se manter. Portanto a manutenção da submissão, da divisão de espaços, assim como o controle de corpos e de comportamentos deixam de ser vistos como naturais e passam a ser questionados. Assim, os estereótipos de gênero sustentados pela leitura patriarcal dos textos são desconstruídos e novas imagens são elevadas.

O contato com os textos também pode ajudar a perceber fatores que disparam e estruturas que suportam ou aceitam as violências de gênero. As mulheres percebem que suas vivências cotidianas podem ser políticas e que uma mulher pode fortalecer outra. E, por fim, tais caminhos conduzem pessoas da situação de vítimas para a de sobreviventes consciente e engajadas na resistência contra a continuidade das violências.

Referências

- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 42-52.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 11 ed. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- DEIFELT, Wanda. Interculturalidade, negociação de saberes e educação teológica: contribuições da teologia feminista. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v.24, jan-abr. 2011. p.2-9.
- DEWEY, Joanna. Das Histórias orais ao texto escrito. *Concilium*, Petrópolis, n. 276, p.26-37, 1998/3.
- DUARTE, Sandra Duarte. Violência de gênero e religião: alguns questionamentos que podem orientar a discussão sobre a elaboração de políticas públicas. *Mandrágora*, Ano XIII, n. 13. São Bernardo do Campo, Metodista, p 15-21, 2007.

ERICKSON, Victoria Lee. Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião. Tradução de Carla Gerpe Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996.

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

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Que escrituras são autoridade sagrada? Ambiguidades da Bíblia na vida das mulheres na América Latina. *Concilium*, Petrópolis, n. 276, p.10-25, 1998/3.

GIRARD, René. A violência e o sagrado. Tradução de Martha Conceição Gambini Universidade Estadual Paulista: São Paulo, 1990.

KALMANOFSKY, Amy. How Feminist Biblical Scholarship Can Heal Victims of Sexual Violation. In: KALMANOFSKY, Amy (org). *Sexual Violence and Sacred Texts*. Kindle Edition. Indianapolis: Dog Ear Publishing, 2017.

MALINA, Bruce J. *O Evangelho social de Jesus: o Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.

NOÉ, Sidney Vilmar. Religião e violência: da repressão da agressividade à sua sublimação. In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (orgs) *Religião e violência em tempos de globalização*. Paulinas: São Paulo, 2004. p. 139-153.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. A maldade dos homens se multiplicou sobre a terra: sobre o fenômeno da violência na Bíblia. *Pistis e Práxis*, Curitiba, (no prelo).

RICHTER REIMER, Ivoni; MATOS, Keila. Silencioso desespero: violência e silêncio contra a mulher. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2011. p. 73-90.

_____. Para memória delas! Textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 1. jan./jun., p. 41-53, 2010.

_____. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. Tradução de Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Congress of Wo/men: Religion, Gender, and Kyriarchal Power*. Indianapolis: Feminist Studies in Religion Books, 2016 Kindle Locations 121-127.

_____. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica de libertação*. Tradução de Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Tradução de João Rezende da Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

SEGATO, Rita Laura. Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia. *Série Antropologia*, Brasília, n.334, 2003.

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

TORJENSEN, Karen Jo. Reconstruction of Women's Early Christian History. In: SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Searching the scriptures: a feminist introduction*. Vol 1. Nova York: The Crossroad Publishing Company, 1993. p. 190-310.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. Os caracteres da violência e do preconceito. In: LEVINE, Michael P; PATAKI, Tamas (orgs). *Racismo em mente*. Tradução de Fábio Assunção Lombardi Rezende. São Paulo: Madras, 2005. p. 161-178.