



imaginários da divindade

Ivoni Richter Reimer (Org.)

2ª edição – E-book



Este livro – *Imaginários da Divindade: textos e interpretações* – apresenta vários estudos que analisam, refletem e propõem acessos à experiência do Sagrado, da Divindade. Diversas são as percepções, as construções e reconstruções. Comuns são a busca, o interesse, o testemunho: a Divindade é vital em nossa vida, na construção de nossa identidade, de nosso ser, do sentido de nossa existência!

Teologia, Psicologia, Literatura Sagrada, Antropologia, Letras, Filosofia, Ciências da Religião conectam-se com seus referenciais teóricos em torno dessa questão tão atual no panorama global da experiência religiosa. Dialogando e interagindo com e entre as diversas áreas epistemológicas, a contribuição mostra-se frutífera: há que se respeitar o diferente, resgatar o silenciado, demonstrar a força libertária do que se encontra submerso no inconsciente coletivo religioso...

Adentrar a memória e o imaginário do passado suscitará perguntas, questionamentos e desafios para dentro de nosso próprio presente, das nossas experiências religiosas, socioculturais e históricas. Somos partícipes das construções epistemológicas, culturais e religiosas de nosso tempo. O “retrato” da divindade também depende de nós!

Ana Luisa Alves Cordeiro

Graduação em Teologia; mestranda em Ciências da Religião na Universidade Católica de Goiás (UCG), em Goiânia; assessora do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI).

Camila Alves Martins

Graduação em Psicologia; mestre em Ciências da Religião (UCG); psicóloga clínica com especialização em Psicologia Transpessoal; professora convidada do departamento de psicologia da UCG.

Darlyson Feitosa

Graduação em Teologia; formação em Docência do Ensino Superior; mestrando em Ciências da Religião na UCG; pastor batista.

Graciela Chamorro (*in memoriam*)

Graduação em Teologia; doutora em Teologia e Antropologia; pastora luterana; professora na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Haroldo Reimer

Graduação em Teologia e Filosofia; doutor em Teologia pela Kirchliche Hochschule Bethel/Alemanha; professor no Departamento de Filosofia e Teologia da UCG e do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG); membro da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB); pastor na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)

Keila Matos

Graduação e Licenciatura em Letras; especialista em Língua Portuguesa e em Normas Técnicas para Trabalhos Acadêmicos e Publicações pela ABNT; mestre em Ciências da Religião; doutoranda em Ciências da Religião na UCG. Copidesque e Normalizadora na Editora da UCG. Professora de Metodologia Científica.

Ivoni Richter Reimer

Graduação em Teologia; doutorado em Filosofia/Teologia pela Universidade Kassel/Alemanha; professora no Departamento de Filosofia e Teologia na UCG; assessora do CEBI; membro da ABIB; pastora na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

**Imaginários da Divindade:
textos e interpretações**

Ivoni Richter Reimer
Organizadora

Imaginários da Divindade: textos e interpretações

2ª edição
revista e atualizada

E-Book



São Leopoldo
2026

© Ivoni Richter Reimer – 2026
ivonirr@gmail.com

Editoração: Oikos

Revisão: Rui Bender

Capa: Marcelo Garcia dos Santos

Diagramação e arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Conselho Editorial

Ana Silvia Volpi Scott (IFCH/NEPO – UNICAMP)

Avelino da Rosa Oliveira (Pesquisador UFPel)

Danilo Streck (Universidade de Caxias do Sul)

Elcio Cecchetti (GPEAD/FURB)

Eunice S. Nodari (UFSC)

Haroldo Reimer (UEG)

Ivoni R. Reimer (Bolsista de Produtividade CNPq)

João Biehl (Princeton University)

Luiz Inácio Gaiger (Pesquisador Ciências Sociais)

Martin N. Dreher (IHSL)

Oneide Bobsin (Faculdades EST)

Raúl Fornet-Betancourt (Intern. Schule für Interkult. Philosophie Aachen/Alemanha)

Rosileny A. dos Santos Schwantes (Centro Universitário São Camilo)

Samira P. Moretto (UFFS e UFSC)

Vitor Izecksohn (UFRJ)

Editora Oikos Ltda.

Rua Paraná, 240 – B. Scharlau

93120-020 São Leopoldo/RS

Tel.: (51) 3568.2848 / 9 81149642

contato@oikoseditora.com.br

www.oikoseditora.com.br

Essa edição em e-book foi publicada com o apoio da taxa de bancada
chamada CNPq n. 4/2021.

- I31 Imaginários da divindade: textos e interpretações. 2. ed.; rev. atual.
[E-book]. / Organizadora: Ivoni Richter Reimer. – São Leopoldo:
Oikos, 2026.
211 p.; il.; 15 x 21cm.
ISBN 978-65-5974-361-2
1. Teologia. 2. Divindade – Texto sagrado. 3. Literatura sagrada
cristã. 4. Monoteísmo. 5. Teocentrismo. I Reimer, Ivoni Richter.

CDU 21

Sumário

PREFÁCIO À 2ª EDIÇÃO	7
SOBRE JAULAS E JANELAS PARA A DIVINDADE: uma apresentação – Ivoni Richter Reimer	9
1 MONOTEÍSMO E IDENTIDADE – Haroldo Reimer	13
2 ASHERAH, A DEUSA PROIBIDA – Ana Luisa Alves Cordeiro	29
3 TEOLOGIA E REPRESENTAÇÃO: uma aproximação ecofeminista do monoteísmo – Graciela Chamorro	53
4 MARIA SEMPRE BENDITA: textos e imaginários de uma história que se faz, desfaz e refaz – Ivoni Richter Reimer	105
5 MARIA MADALENA: arquétipo da mulher selvagem – Camila Alves Martins	129
6 ANÁLISE DE DISCURSO E HERMENÊUTICA FEMINISTA COMO MEIOS INTERPRETATIVOS DE LITERATURA SAGRADA CRISTÃ NEOTESTAMENTÁRIA – Keila Matos	163
7 O TEOCENTRISMO EM HEBREUS – Darlyson Feitosa ...	175

PREFÁCIO À 2ª EDIÇÃO

Nosso livro *Imaginários da Divindade* está sendo disponibilizado em formato de *e-Book*. Nele constam pesquisas realizadas na área de Teologia, Ciências da Religião e História, baseadas em textos sagrados e em referenciais teóricos e metodológicos que contribuem para a compreensão da complexa teia que foi e é confeccionada sobre Deuses e Deusas desde a Antiguidade.

Maria de Nazaré, Maria de Magdala, Asherah de Israel, Tiamat da Babilônia são personagens específicos que conduzem as trilhas da pesquisa e reflexão crítico-reconstrutivas aqui realizadas. Junto a elas encontram-se Javé, Marduque, Jesus, e a *Ruah* divina. São Deuses e Deusas, Senhores e Senhoras, Reis e Rainhas Celestiais, protótipos e arquétipos que povoam o imaginário de povos e culturas...

A devoção e a fé a uma divindade são determinantes também para a estruturação dos serviços religiosos prestados. A existência, a função e a ordenação de sacerdotes e sacerdotisas, padres e pastoras como representantes da divindade dependem não apenas do imaginário religioso, mas também e talvez muito mais do campo doutrinal religioso.

E é assim que se entrelaçam relações tensas e conflitivas entre o forjar monoteísta e teocrático patriarcal, a resistência e criatividade insurgentes de presenças e reconstruções de divindades femininas, a busca pela vivência de uma espiritualidade que faça sentido nas teias da complexidade de nossa vida. Em que/quem depositar a fé? Em qual personagem divino reside e se refaz aquilo que possa motivar e fortalecer a esperança e o amor, que se expressem em solidariedade e cuidado compartilhado, em sustentabilidade existencial que desacelere o ritmo frenético da sustentada exploração socioambiental?

Para além dos imaginários monoteístas, há culturas religiosas ancestrais e hodiernas que cultivam simultaneamente mais

de uma divindade, numa relação nem sempre tranquila de complementariedade ou compartilhamento/confinamento de funções. Pensar nisso e disso falar ainda é tabu em muitas de nossas realidades, havendo expressões de discriminação e violência em relação a outras expressões de fé e espiritualidade. Há, portanto, ainda um vasto campo a ser pesquisado e sistematizado para ser compartilhado, o que poderá ser realizado em outro momento.

Cabe ainda expressar o sentimento de gratidão às mulheres e aos homens que realizaram as pesquisas aqui disponibilizadas. Dessa forma, manifestamos também o sentimento da saudade que marca a passagem de Graciela Chamorro, falecida em 10 de fevereiro de 2026. A ela nossa homenagem e gratidão! (Re)ler o seu texto neste livro a torna sempre de novo presente entre nós.

A você, prezada leitora e prezado leitor, entregamos estas páginas *online*, que poderão ser ‘roladas’ e lidas em qualquer lugar e hora ‘internéticos’. Faça disso um bom proveito para refletir e aprender sobre imaginários da divindade que existem, afloram e estão solidificados em nossa vida. E que disso resulte uma espiritualidade viva que abrace a divindade como extensão do amor.

Ivoni Richter Reimer
Barra Velha/SC, julho 2026

SOBRE JAULAS E JANELAS PARA A DIVINDADE: uma apresentação

Ivoni Richter Reimer

Este livro reflete uma multiforme jornada de vida inserida em trabalhos comunitários e profissionais, em pesquisa, ensino e aprendizado, na academia, igreja e casa.

A caminhada é diversa, múltipla. Um de seus frutos é este livro, trabalho de mutirão. Nós nos conhecemos – autoras e autores – na caminhada, ouvimos e trocamos experiências e saberes. Somos pessoas oriundas de diferentes lugares, classes, confessionalidades... O encontro deu-se em torno de um tema e de uma busca comum: a possibilidade de vivenciar o ‘totalmente outro’, sagrado, transcendente, divino... e de dialogar com textos e discursos elaborados sobre esse tema-experiência. Tecermos, refletirmos e questionarmos imaginários da divindade...

Essa busca, vivência, diálogo não são idênticos nem homogêneos. Nossos objetos, abordagens, referenciais são distintos, mesmo que (con)tenham elementos epistemológicos e metodológicos semelhantes. O grande objeto comum são textos sagrados, com recortes literários e temáticos sobre a divindade. As abordagens são exegéticas, fenomenológicas, hermenêuticas, simbólicas, psicológicas, críticas, feministas, teológicas, que buscam desconstruir e reconstruir imagens do sagrado presentes nos textos e na história da interpretação.

Nas pesquisas aqui refletidas, deparamo-nos com ‘jaulas’ que tenta(ram) engaiolar a divindade e visualizamos a divindade aprisionada. A jaula compõe-se de conceitos e referenciais que cerceiam a liberdade não apenas da divindade, mas também de significativas partes representativas da humanidade: mulhe-

res, crianças, minorias qualitativas. Buscamos instrumentais para compreender a divindade nesse horizonte e perguntamos pelos motivos e relações de poderes atuantes em seu enjaulamento. Talvez ela queira e possa ser libertada? E nesse processo talvez possamos também nós experimentar vislumbres de libertação na construção de uma cidadania religiosa mais democrática, inclusiva e não sexista?

Uma das características do enjaulamento da divindade que perpassa grande parte dos estudos aqui apresentados é o processo de ‘monoteização patriacal’ das experiências religiosas no decorrer da história. Conecta com ele está uma dinâmica sistêmica de exclusão do feminino e de suas múltiplas expressões dessas experiências da e com a divindade. Quais elementos sócio-históricos de poder interagiram nesse processo? Por que monoliticamente devemos crer e aceitar que a divindade seja literária e simbolicamente representada pelo masculino culturalmente construído? Não há outras formas de expressão da divindade? Por que elas deixaram de ser visibilizadas? Podemos resgatá-las, reconstruí-las? Como e com quais objetivos?

O resgate da ‘práxis’ da divindade igualmente é significativo neste livro. Que tipo de teologia é formulado em nossos textos sagrados? Será que a divindade age e sobrevive independentemente da dinâmica e participativa adesão das pessoas? Como se relacionam teologia e eclesiologia? Como é a relação entre cristologia e mariologia?

Os textos vão transpirando indicativos para possibilidades de abrir e construir janelas – e por que não portas? – para a divindade e para nós sairmos da jaula e sermos aquilo para o qual existimos e somos: vida comprometida com a liberdade que pressupõe compromisso com a própria vida! O paradoxo entre liberdade e serviço está longe de ser experimentado em plenitude... Por isso o livro quer ser também inspiração para essa ousada coragem de viver!

São muitas e várias as questões, as respostas e os indicativos oferecidos neste livro. Você poderá ter o gratificante prazer de acompanhar raciocínios, argumentos, elaborações e reticên-

cias que convidam para refletir, fazer uma pausa e rever os fundamentos sobre os quais nos construímos. Não é preciso concordar. Basta participar; o importante é participar! Desse envolvimento talvez possam surgir novos projetos e desafios para novas e outras pesquisas...

Este livro é resultado de trabalhos de pesquisa realizados no âmbito da Teologia e Ciências da Religião no Brasil. Alguns trabalhos foram apresentados no I Congresso Internacional de Ciências da Religião, do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás, em 2007. Um dos objetivos do livro é disponibilizar para um público maior o fruto de alguns de nossos trabalhos e dedicação, ensejando que o mesmo desafie para reflexão e continuidade da pesquisa.

Desejamos que parte dessa nossa jornada de vida compartilhada com você seja significativa na abertura de janelas para a liberdade comprometida com a vida!

Primavera de 2008,
nas primeiras chuvas
no Centro-Oeste do Brasil

1 MONOTEÍSMO E IDENTIDADE*

*Haroldo Reimer***

O monoteísmo hebraico é um sistema religioso que afirma fundamentalmente a existência de um só Deus. Enquanto sistema religioso, em termos históricos trata-se de uma construção cultural-religiosa ocorrida ao longo de um período histórico relativamente longo, basicamente entre os séculos IX e V a.C., designado por vezes como “era-eixo” (Armstrong, 2007). Seu canal de expressão doutrinário fundamental é a chamada “Bíblia Hebraica”, conjunto de textos sagrados assumidos como normativos pelo Judaísmo e, em boa medida, também pelo Cristianismo. Outros escritos judaicos como o Talmud assumem também os postulados principais da Bíblia Hebraica.

O ambiente geográfico e cultural para a emergência dessa síntese histórico-teológica é o contexto do Antigo Oriente Próximo. Nesse espaço conviveram grupos sociais distintos com expressões culturais próprias. O monoteísmo hebraico, apesar de expressão identitária de um grupamento social e cultural específico, os hebreus ou judeus, não surgiu de forma estanque a partir do depósito de bens simbólicos de uma só cultura semítica. Sua construção deu-se em diálogo e em intercâmbio com

* As ideias fundamentais deste artigo foram apresentadas na forma de comunicação científica sob o mesmo título durante o I Congresso Internacional em Ciências da Religião, realizado em Goiânia, nos dias 3 a 5 de setembro de 2007, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Versão deste texto foi publicada em *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 16, mai./ago. 2008, disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp>.

**Doutor em Teologia pela Kirchliche Hochschule Bethel, Alemanha, professor titular no Departamento de Filosofia e Teologia da Universidade Católica de Goiás. E-mail: h.reimer@terra.com.br; homepage: www.haroldoreimer.pro.br.

expressões simbólicas de outros grupos presentes no Antigo Oriente Próximo no período em questão.

Nas exposições a seguir, trataremos de elucidar alguns elementos desse processo. Seguiremos sete passos, iniciando pelas fontes para a reconstrução do monoteísmo, passando pelos momentos do processo, pelos grupos sociais envolvidos até chegar à síntese, que, por sua vez, será base para a criação de identidades em momentos futuros.

FONTES PARA A RECONSTRUÇÃO

A história formativa da ideia da monolatria e do monoteísmo hebraico pode ser reconstruída em largos traços, tomando-se como fonte textos que estão inseridos no conjunto de textos sagrados do Judaísmo, condensados na Bíblia Hebraica, chamada pelos judeus de *TaNaK* (*Tora, Nebi'im, Ketubim* = Torá, Profetas e Escritos) e pelos cristãos de Antigo Testamento. Textos sagrados podem ser utilizados como fontes de reconstrução histórica, uma vez averiguado o substrato propriamente “histórico” de tais textos após passarem pela análise dos métodos histórico-críticos.¹ Também achados arqueológicos, como restos arquitetônicos, materiais epigráficos, cerâmica, etc., devem ser acedados para auxiliar no processo de reconstrução.²

A Bíblia Hebraica alude ou descreve de formas diversas momentos formativos do sistema de pensamento religioso monoteísta até chegar à síntese, que, por sua vez, é tomada como critério para a revisão e edição do conjunto dos textos que passaram a formar os textos canônicos representativos do Judaísmo palestinese, a saber a “Bíblia Hebraica” ou o *TaNaK*. Isso quer dizer que, à medida que ocorria o processo de seleção e canonização dos textos bíblicos, o próprio princípio monoteísta

¹ Sobre o uso de textos bíblicos como fontes para a reconstrução da história do antigo Israel ver a recente obra de Rainer Kessler (2006). Essa obra está em processo de tradução ao português, vindo a ser publicada pela Editora Paulinas.

² Ver Kessler (2006, p. 27-48) e também Israel Finkelstein e Neil Asher Silberman (2003).

passou a ser elemento estruturante e critério teológico para garantir a pertença de um texto ao cânone oficial.³

A partir do acesso crítico aos textos bíblicos, respaldado em informações extrabíblicas fornecidas pela arqueologia e pela etnologia, pode-se fazer uma reconstrução de momentos importantes no amadurecimento do ideário monoteísta como constitutivo da identidade hebraica.⁴

AMADURECIMENTO DE UM IDEÁRIO

O monoteísmo hebraico é uma síntese teológico-cultural produzida pelo povo do antigo Israel ao longo de vários séculos dentro da chamada “era-eixo” entre os séculos IX e V a.C. Trata-se do desenvolvimento gradual da ideia da adoração exclusiva a uma divindade, conhecida pelo nome de Yahveh.

Essa ideia consubstancia-se inicialmente em exigências pontuais de adoração exclusiva a um Deus, feitas em geral por personagens chamados de “profetas”. Típicos para essa forma de postura são as figuras proféticas de Elias (1 Reis 19), de Oseias (ver especialmente Oseias 1 a 3), mas também Jeremias e Ezequiel. Essa exigência de adoração a uma só divindade em meio a uma pluralidade de deuses é chamada de “monolatria”. Segundo a intencionalidade do chamado profético, a prática da adoração exclusiva deveria servir de elemento distintivo da pertença à comunidade religiosa dos fiéis dessa divindade específica em meio ou ao lado de outras opções possíveis.

Há várias fases de desenvolvimento dessa ideia da adoração a um só Deus.⁵ Trata-se de um processo de discernimento e

³ Para maiores detalhes sobre o processo de canonização da Bíblia Hebraica ver Júlio Treballe-Barrera (1996).

⁴ Em português, duas obras em especial podem ser de grande valia para essas discussões: Amihai Mazar (2003), bem como Finkelstein e Silberman (2003).

⁵ Algumas obras são especialmente importantes para uma visão geral da evolução do monoteísmo: Walter Dietrich e Martin Klopfenstein (1994); Rainer Albertz (1992); Bernhard Lang (1981).

de construção de um ideário e sua gradual inserção no imaginário coletivo do povo hebreu.⁶

Para os tempos iniciais da história dos hebreus, isto é, nos séculos XII a X a.C., deve-se trabalhar com o postulado de um pluralismo religioso, atestado, por exemplo, na existência de um panteão divino cananeu. O Deus Yahveh, divindade que viria a ser própria dos hebreus, provavelmente foi amalgamado com atributos do Deus cananeu El. Formas itinerantes e diversidade de culto eram marcantes nesse período. A “arca da aliança”, mencionada em vários textos relativos a esse período, é símbolo dessa itinerância.

A transferência da arca para Jerusalém e a instalação do culto a Yahveh no templo de Jerusalém, construído no século X a.C., aloca o culto a Yahveh como culto oficial do Estado, algo que terá suas influências nos desenvolvimentos futuros. Nesse contexto desenvolve-se a ideia do “Yahveh-rei”, “Deus-rei”, presente em vários salmos bíblicos.

A fundação do Reino do Norte a partir de um cisma político durante o século X a.C. acabou por criar versões religiosas levemente diferenciadas do culto à mesma divindade. As práticas sociais e religiosas dos chamados “sujeitos da fé”, isto é, dos fiéis, nem sempre andavam em sintonia com as propostas oficiais.⁷ Nas casas e nos espaços comunitários cultuavam-se outras divindades ou mesmo se davam formas sincréticas de culto a Yahveh. Assim, por exemplo, textos atribuídos ao profeta Oseias, tidos como do século VIII a.C., polemizam contra práticas populares em espaços comunitários como as eiras, onde se realizavam rituais de agradecimento ao Deus Baal pelas colheitas da roça. Frente a isso o profeta, segundo esses textos, coloca a exigência de adoração exclusiva somente a Yahveh e rotula as formas desviantes de “prostituição” e “idolatria” (Secretti, 2006).

⁶ Para uma visão panorâmica sobre as principais contribuições para o desenvolvimento do monoteísmo ver Haroldo Reimer (2003 [b]).

⁷ Ver a respeito Frank Crüsemann (1997; 2001).

Algumas “reformas religiosas”, como as do rei Ezequias e do rei Josias, buscaram afirmar substancialmente a ideia de um “deus nacional”. Ao rei Ezequias atribui-se, em torno do ano 700 a.C., uma reforma religiosa, na qual foi suprimido o culto a Neustã, uma divindade mágico-terapêutica cultuada no santuário central, simbolizada na forma de uma serpente de bronze.⁸ Em sequência a essa iniciativa e no contexto de graves convulsões e crises sociais, acirradas pelo cerco do exército assírio às cidades mais importantes do Reino de Judá, foi realizada a sistematização de um conjunto de leis, usualmente reconhecido como “Código da Aliança” (Êxodo 20,22-23,19). Esse código, que deve ser datado para o final do século VIII ou início do século VII a.C., estrutura diversas leis, em forma concêntrica, em torno de um eixo teológico que é a negação do culto a outros deuses e a afirmação da exigência de adoração somente a Yahveh.⁹ A reforma político-religiosa de Josias no último quartel do século VII a.C. aprofunda esses reconhecimentos teológicos, afastando do santuário central de Jerusalém qualquer forma de culto concorrente a Yahveh e agindo negativamente sobre santuários desviantes no interior de seu reino e mesmo em áreas contíguas do antigo Reino do Norte (ver 2 Reis 22-23).¹⁰ Partes fundamentais do Livro de Deuteronômio são relacionadas com a reforma de Josias, e o Deuteronômio sabidamente é o livro bíblico que mais acentua a adoração exclusiva a Yahveh. Essas reformas acabaram construindo o ideário de uma espécie de “monoteísmo nacional” em sua versão oficial. O santuário central e seus agentes religiosos (sacerdotes e profetas) desempenharam funções importantes nesse processo.¹¹

⁸ Para isso ver Osvaldo Luiz Ribeiro (2002).

⁹ Sobre a origem do “Código da Aliança” no final do século VIII ver Frank Crüsemann, 2002, p. 159-282.

¹⁰ Sobre isso ver Shigeyuike Nakanose (2000).

¹¹ Convém mencionar que disputas entre grupos de sacerdotes rivais podem ser indicadas como responsáveis por vários desenvolvimentos teológicos apologeticos e catequeticos. Sobre isso ver Morton Smith (1981).

O amadurecimento do monoteísmo hebraico ocorre durante os séculos VI e V a.C., entre os anos de 597 e 538, no chamado período do exílio. Nesse período do chamado “cativo babilônico”, parte do povo hebreu viu-se confrontada mais diretamente, através da convivência com a cultura e as ideias religiosas dos povos mesopotâmicos, especialmente dos babilônios. Nessa situação houve demanda por adaptações e “empréstimos culturais”, que redundaram em formas sincréticas, embora sob a perspectiva hebraica. A manutenção e a afirmação da fé em Yahveh tornaram-se expressões identitárias durante esse tempo. A síntese monoteísta é: “Somente Yahveh é Deus, fora dele não há outro deus” (Isaiás 44,6)¹². Aqui se está no nível de um “monoteísmo universal”, ainda que o termo “universal” deva ser entendido em proporções muito mais reduzidas do que na compreensão contemporânea.

No período usualmente chamado de “pós-exílio”, basicamente durante o século V a.C., o compromisso com a expressão de fé no Deus Yahveh passa a ser elemento distintivo de toda a comunidade judaica. Esta se reorganiza a partir desse tempo sem autonomia política nos restritos limites geográficos da periférica província de Yehud, dentro do sistema de dominação dos persas em todo o Antigo Oriente. Com a reconstrução da cidade e do templo e a instalação de novo santuário central, o chamado “segundo templo”, os agentes da estrutura política e religiosa central passam a delinear e afirmar coativamente as formas “oficiais” ou doutrinárias do culto a Yahveh. A estrutura imperial persa desempenha um papel importante nesse processo.

Esse momento formativo das estruturas e ideias “oficiais” ou “doutrinárias” coincide historicamente com o período decisivo da seleção e da canonização de textos que passarão a ser considerados “sagrados” ou normativos no âmbito de sua aceitação na província de Yehud, em Samaria, e na diáspora babilônica e egípcia (Kessler, 2006, p. 138-192).

¹² Sobre o chamado “Dêutero-Isaiás” ver J. Severino Croatto (1998).

EXPRESSÕES DOUTRINÁRIAS

Em sua oficialidade doutrinal, o monoteísmo hebraico constitui-se de algumas ideias básicas:

Primeiro: *Somente Yahveh é Deus* – Esta afirmação tem sua expressão marcante no famoso *shema Yisrael* em Deuteronômio 6,4. Ali se afirma textualmente: “Ouve, ó Israel, Yahveh é nosso Deus, Yahveh é um”. A formulação é um credo de fé. É marcante para a consciência hebraica da adoração exclusiva a um só Deus. Em sua origem, pode ter sido expressão do “monoteísmo nacional” por ocasião da reforma josiânica no final do século VII a.C., vindo a ser credo fundamental da tradição hebraica, sendo recitado até o tempo presente nos cultos sinagais.

Segundo: *O culto deve ser anicônico* – Dizer isso significa que as práticas religiosas ou cúllicas devem acontecer sem recurso a qualquer tipo de imagens representativas de Deus. Isso abarca iconografia em sentido amplo, incluindo imagens fundidas e esculpidas. A proibição do uso de imagens acontece ao longo do conjunto dos textos da Bíblia Hebraica como elemento religioso e identitário marcante da cultura hebraica. Em termos históricos, muito provavelmente houve um desenvolvimento desde manifestações culturais icônicas diversas até sua proibição. Há textos da Bíblia Hebraica em que, além da proibição da representação icônica ou corporal de Yahveh, ainda se encontram trechos em que se pode depreender o recurso à visualidade nas representações de Deus. Percebe-se, porém, que especialmente os profetas ou textos a eles atribuídos trabalham com imagens conceituais de Deus, projetando basicamente a ideia de um Deus masculino.¹³ A interdição de representações femininas de deusas também está no alvo dos fomentadores do aniconismo.¹⁴ A proibição da feitura de imagens tem sua condensação

¹³ Procurei trabalhar essa questão em dois artigos meus (2001, p. 40-49; 2005, p. 13-21).

¹⁴ Ver a respeito Osvaldo Luiz Ribeiro (2006).

maior no chamado “segundo mandamento bíblico” em Êxodo 20,4-6 e seu paralelo em Deuteronômio 5,8-10.¹⁵ A proibição do recurso a imagens muitas vezes está associada à ideia de “idolatria”¹⁶ e na tradição hebraica contribuiu grandemente para um certo retardamento no desenvolvimento da arte visual na cultura judaica.¹⁷ Com relutâncias, mas gradativamente, a iconografia foi sendo assumida pelo cristianismo dos primeiros séculos como forma integrante do culto cristão.¹⁸

Terceiro: Fé em Deus e ética no cotidiano – A reverência ao Deus Yahveh deve ser acompanhada por práticas eticamente regradas, substanciadas em mandamentos e leis. A dimensão ética da pertença à comunidade dos fiéis a Yahveh tem sua expressão no conjunto de leis, normas e orientações condensadas na Torá, isto é, na primeira parte da Bíblia Hebraica. Por isso fala-se também de “monoteísmo ético”. A maior parte dessas leis é entendida como tendo origem divina, havendo sido revelada no Sinai (Êxodo 19 a Números 10,10) num tempo mítico antes da conquista da terra pelos hebreus. Outra parte substancial dessas leis reveladas é apresentada na Bíblia como sendo trazida à memória por Moisés antes da travessia do rio Jordão rumo à terra prometida. O decálogo ou as dez palavras representam uma amostra substancial desse tipo de lei (Crüsemann, 2006). A dimensão da relação com Deus está sempre vinculada a leis que tratam das relações sociais, econômicas e políticas com o próximo. Os dois conjuntos legais mais substanciais estão claramente permeados pela ideia da adoração exclusiva a Yahveh. Tanto o “Código da Aliança” (Êxodo 20,22-23,19) quanto o “Código

¹⁵ Ver a respeito Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer (2008) e Cleodon Amaral (2007).

¹⁶ Convém lembrar que a dimensão da “idolatria”, muitas vezes inserida no contexto da proibição de imagens, tem a ver com a ideia de “divindade falsa”, derivada do termo grego *eidolon* (imagem) e “latria”. O conceito “ídolo”, contudo, sem essa carga pejorativa indica simplesmente para uma imagem visual tridimensional.

¹⁷ Sobre isso ver Ivan Esperança Rocha (2007; 2004). Sobre aniconismo em geral, ver A. Besançon (1997, p. 121-127).

¹⁸ Ver a respeito Cláudio Aguiar Almeida (2003).

Deuteronomico” (Deuteronomio 12-26) têm o primeiro mandamento como núcleo teológico agregador e sistematizador das diversas leis.¹⁹ Cabe lembrar que dimensão ética da legislação hebraica tem na atuação dos profetas dos séculos VIII e VII a.C. um momento originante significativo.²⁰

CONSTRUÇÕES SINCRÉTICAS

Na pesquisa bíblica ou na pesquisa sobre a história da religião do antigo Israel, durante muito tempo tem se destacado a síntese do monoteísmo como produção a partir de um grupo étnico determinado, isto é, o “povo hebreu”. Esse povo teria se instalado na estreita faixa da terra de Canaã, vindo de espaços geográficos externos, e ali teria expresso suas ideias religiosas, em boa medida obtidas através de revelação direta de sua divindade. Isso é fundamentalmente a apresentação bíblica dos fatos. Cabe ressaltar que a ênfase em muitas obras tem sido colocada justamente no caráter idiosincrático e autônomo dos hebreus na constituição de suas tradições.

Hoje, trabalha-se mais com o postulado de que as fronteiras identitárias entre aquele “povo hebreu” do Israel antigo e os povos circunvizinhos na terra de Canaã eram bem mais fluidas ou “porosas”, como se costuma dizer ultimamente. Postula-se a existência de constantes intercâmbios culturais e religiosos no quadro referencial e nos momentos próprios do que se pode chamar de “sincretismo”. Israel toma de empréstimo elementos culturais de povos e grupamentos humanos vizinhos. Mas provavelmente também fornece elementos aproveitáveis pelos vizinhos. A problemática da questão já havia sido potencialmente levantada no chamado “debate Bíblia-Babel” no início do século XX. Ali, com base nas descobertas arqueológicas de textos extra-bíblicos mais antigos com conteúdo similar ao de textos bíblicos,

¹⁹ Para o todo ver Crüsemann (2002, p. 282-292); ver também Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer (1999).

²⁰ Sobre isso ver Haroldo Reimer (2003 [b]).

levantou-se a pergunta pela originalidade e exclusividade da revelação divina a Israel. Após muitos e intensos debates, hoje a questão é definida no sentido de que não se trata mais de discutir “se” Israel tomou elementos culturais de empréstimo de outros povos, mas “como” esses empréstimos foram retrabalhados desde a perspectiva própria dos hebreus.²¹ Postula-se que houve junção sincrética de elementos religiosos próprios de Israel com elementos dos grupos sociais e populacionais vizinhos. Elementos próprios foram combinados com elementos religiosos forâneos (de fora), com perspectivas internas próprias, condizentes com o postulado da adoração exclusiva a Yahveh. Houve aí momentos típicos do sincretismo como justaposição, fusão ou também paralelidade disjuntiva, por exemplo na rejeição de elementos culturais e religiosos indesejáveis. O patrimônio de textos, orações, mitos, etc. do monoteísmo oficial foi forjado a partir de uma diversidade de elementos culturais e religiosos, disponíveis no contexto do Antigo Oriente Próximo, em que ocorrem dão movimentos integrativos e momentos disjuntivos.

Importante é perceber que esses movimentos de integração e também de refração têm a ver com grupos sociais diversos presentes nos limitados espaços geográficos do antigo Israel ou da terra de Canaã.

DIVERSIDADE DE GRUPOS SOCIAIS

Os elementos culturais e religiosos indicam uma pluralidade cultural existente e intercambiante no contexto formativo do credo monoteísta. Hoje, a pesquisa enfatiza que dificilmente se pode separar ou distinguir “Israel” de “Canaã” em termos étnicos. A Bíblia Hebraica apresenta, sem dúvida, textos que objetivam ser uma espécie de catequese no sentido de promover distinções e separações.²² Certos tabus e até exclusões explícitas

²¹ Nesses termos se expressa o pesquisador suíço católico Othmar Keel (1995, p. 10-21; 1980).

²² Exemplo disso são leis que interditam o relacionamento com povos vizinhos por causa de alguma desavença histórica ou por motivos de relevante diferença nos usos e costumes.

têm ali a sua origem. Mesmo assim, um mesmo processo de mistura cultural, social e étnica afetou os vários grupos em estreita convivência naquele minúsculo e periférico espaço, de modo a dificultar a afirmação clara do que seria um hebreu ou um cananeu naquele período formativo.²³

O monoteísmo hebraico é a consolidação oficial de uma ideia teológica transformada em estatuto doutrinário, sobretudo a partir da influência sacerdotal nos santuários oficiais, especialmente de Jerusalém.

A prática dos sujeitos de fé no cotidiano religioso e cultural em muitos momentos provavelmente estava em dissintonia com a oficialidade doutrinária. A riqueza de detalhes da cultura material a partir de escavações arqueológicas em Israel tem evidenciado, por exemplo, a contraposição entre o “dogma” da ausência de imagens (aniconismo) e a riqueza de material iconográfico encontrado pela arqueologia. Isso levou, por exemplo, o professor Othmar Keel, da Universidade de Freiburg, Suíça, onde está reunido o maior acervo iconográfico relativo ao Antigo Oriente, a afirmar categoricamente: No antigo Israel havia uma profusão de imagens!

Esse dissenso entre a prática e a doutrina em alguns momentos formativos das tradições hebraicas também pode ser reconstruído a partir de textos da Bíblia Hebraica. Embora esses textos tenham passado fortemente pelo crivo teológico do ideal monolátrico ou monoteísta, ainda se percebem vestígios da cultura icônica entre os hebreus. Assim, por exemplo, pode-se reconstruir a presença de imagens como a da divindade terapêutica Neustã, construída por Moisés no deserto por ordem do próprio Deus Yahveh (Números 21,4-9), guardada no templo de Jerusalém (Isaías 6,1-6) e ali reverenciada. Posteriormente, foi retirada e destruída pelo rei monolátrico Ezequias (2 Reis 18,1-4), nos quadros de um movimento pró-monoteísmo oficial no final do século VIII ou início do século VII a.C. Com a interdição da ima-

²³ Sobre isso ver Milton Schwantes (2007).

gem também se interditavam os grupos sociais envolvidos na fabricação das imagens (Ribeiro, 2002).

Alguns textos também permitem entrever polêmicas pontuais entre a oficialidade doutrinária e práticas populares. Um exemplo disso é a história da supressão da deusa Asherah, reverenciada provavelmente por segmentos femininos em espaços domésticos ou mesmo públicos²⁴. Outro exemplo é a polêmica sobre as causas da destruição de Jerusalém em 586 a.C., que está documentada no texto de Jeremias 44. Pelo lado “oficial”, representado pelo profeta Jeremias, a destruição de Jerusalém deve ser atribuída às práticas religiosas sincréticas do povo judeu. Pelo lado popular, a destruição é entendida como sendo resultante da cessação da reverência e das ofertas à Rainha dos Céus (Jost, 1995)²⁵.

FLUIDEZ DE FRONTEIRAS

A construção do ideal monoteísta ocorre em junções e disjunções culturais e religiosas entre o grupamento denominado “Israel” e grupamentos circunvizinhos, chamados usualmente de “cananeus”. Nas aproximações ou nas separações, muitas vezes há fatores político-econômicos em jogo nesse processo. De qualquer forma, porém, o intercâmbio parece ser relativamente intenso. Elementos de contextos mais distantes, como da Mesopotâmia ou do Egito, também são integrados nessa síntese teológica e cultural do povo hebreu. Assim, não se pode mais falar de “expressão de grupos etnicamente estanques”; deve-se pressupor fluidez ou porosidade de fronteiras entre hebreus e cananeus (Zabatiero, 2006, p. 253-276).

A síntese monoteísta construiu-se a partir da diversidade cultural e étnica presente no restrito espaço da terra de Israel. Essa síntese, uma vez constituída, ainda carrega em si traços, fragmentos ou partes indicativas da diversidade cultural e reli-

²⁴ J. Severino Croatto (2001, p. 32-44).

²⁵ Sobre isso ver Renate Jost (1995).

giosa existente e intercambiante dos distintos momentos nesse processo formativo.

IDENTIDADE PARA NOVOS CONTEXTOS

A síntese teológica, religiosa e cultural condensada nos textos da Bíblia Hebraica foi construída em meio a situações conflitivas em vários momentos da história do povo hebreu. Trata-se de sincretismo religioso, havendo momentos de junção e momentos disjuntivos. A oficialidade doutrinária pretendida especialmente através das “reformas” oficiais ou da centralização do culto nunca foi efetivamente alcançada em todos os espaços das práticas do cotidiano. Se foi, foi em espaço geográfico limitado. No dia a dia, os sujeitos de fé continuavam a produzir suas próprias sínteses com claros momentos de dissenso em relação à oficialidade. Nisso se pode entrever a força das tradições populares, que se revestiam em resistência à oficialidade.

Uma vez constituída a síntese, ela mesma pôde tornar-se elemento identitário para um grupamento humano que, em seus caminhos futuros, haveria de experimentar fundamentalmente a vida em contextos de diáspora. Isso sabidamente viria a ser a sina do povo judeu ao longo de muitos séculos.²⁶ Assim, a síntese do credo monoteísta, conflitivo em seus momentos originários, possibilitou a construção de identidades culturais desterritorializadas para distintos grupamentos de judeus na Babilônia, no Egito, na Ásia Menor, no Império Romano e em outros espaços.²⁷ Mesmo fora de seu contexto originário, tais grupos sabem-se cultural e religiosamente identificados nos quadros de uma “pátria portátil”, como o famoso pensador judeu Abraham Heschel chamou os textos religiosos do Judaísmo. Os textos sagrados passaram a ser eles próprios, em sua forma canônica, o

²⁶ Sobre a história do povo judeu nos últimos dois mil anos cf. Raymond P. Scheindlin (2003).

²⁷ Sobre os grupos judaicos na diáspora dos tempos bíblicos e seus traços identitários cf. Kessler (2006, p. 138-192).

critério norteador da construção identitária dos grupos judaicos ao longo dos tempos nos contextos mais distintos, mas provavelmente em cada construção singular novamente a diversidade estava incluída.

REFERÊNCIAS

ALBERTZ, Rainer. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

ALMEIDA, Cláudio A. Em busca da “dracma perdida”. O cinema entre a imagem de Deus e a do ditador. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 38, p. 63-100, 2003.

AMARAL, Cleodon. *A proibição de se fabricar ídolo: estudo exegético de Êxodo 20,1-6 e Deuteronomio 5,8-10*. São Paulo: Rideel, 2007.

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

BESANÇON, A. *A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CROATTO, J. Severino. *Isaias*. A palavra profética e sua releitura hermenêutica. Vol. II: 40-55 – a libertação é possível. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1998.

CROATTO, J. Severino. A Deusa Aserá no antigo Israel: a contribuição epigráfica da arqueologia, em: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 38, p. 32-44, 2001.

CRÜSEMANN, Frank. *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes*. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit. Munique: Chr. Kaiser, 1997.

CRÜSEMANN, Frank. *A Torá: as leis do Antigo Testamento em perspectiva histórico-social*. Tradução de Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.

CRÜSEMANN, Frank. Elias e o Surgimento do Monoteísmo no Antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 5, p. 779-790, 2001.

CRÜSEMANN, Frank. *Preservação da liberdade: o decálogo em perspectiva histórico-social*. 2. ed. Tradução de Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal, CEBI, 2006.

DIETRICH, Walter; KLOPFENSTEIN, Martin (eds.). *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMANN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Tradução Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003.

JOST, Renate. *Frauen, Maenner und die Himmelskoenigin*: exegetische Studien. Gütersloh: Chr. Kaiser; Gütersloher Verlagshaus, 1995.

KEEL, Othmar. *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*. Friburgo (Suíça): Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk, 1980.

KEEL, Othmar. “Do meio das nações”: a Bíblia como porta de entrada para as nações do antigo Oriente. *Concilium*, Petrópolis, v. 257, p. 10-21, 1995.

KESSLER, Rainer. *Sozialgeschichte des alten Israels*: eine Einführung. Stuttgart: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

LANG, Bernhard. Die Jahwe-allein-Bewegung. In: LANG, B. (Ed.). *Der einzige Gott*: die Geburt des biblischen Monotheismus. Munique: Kosel Verlag, 1981. p. 47-48.

MAZAR, Amihai. *Arqueologia na terra da Bíblia*: 10.000-586 a.C. Tradução de Ricardo Gouveia. São Paulo: Paulinas, 2003.

NAKANOSE, Shigeyuike. *A Páscoa de Josias*: metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30. São Paulo: Paulinas, 2000.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. *Tempos de graça*: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo: CEBI, Sinodal; São Paulo: Paulus, 1999.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Inefável e sem forma. Sobre o segundo mandamento bíblico (Ex 20,4-6; Dt 5,8-10). *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 96, p. 18-42, 2008.

REIMER, Haroldo. No verás el cuerpo de Dios. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, v. 38, p. 40-49, 2001. [Edição em português: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, Petrópolis, n. 38, p. 45-55, 2001].

REIMER, Haroldo. Sobre a ética nos profetas bíblicos. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, v. 7, p. 29-38, 2003 [a].

REIMER, Haroldo. Sobre os inícios do monoteísmo no antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 967-988, 2003 [b].

REIMER, Haroldo. Corporeidade de Deus na Bíblia hebraica. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 15, n.1, p. 13-21, 2005.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Nehushtan*: pesquisa exegética, fenomenológica e histórico-social sobre a origem, a supressão e o suporte social do culto

à serpente de bronze em Israel, com base em Nm 21,1-4; Is 6,1-7 e 2 Reis 18,4. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Batista do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *As mulheres do efa: epílogo da interdição da deusa e do feminino na Judá pós-exílica*. Disponível em: <http://www.ouviroevento.pro.br>. Acesso em: 22 abr. 2008 [2006].

ROCHA, Ivan Esperança. *Práticas e representações judaico-cristãs*. Assis: FCL/Unesp Publicações, 2004.

ROCHA, Ivan Esperança. Imagem no Judaísmo: aspectos do “aniconismo” identitário. *História* [on-line], São Paulo, v. 26, n. 1, p. 119-124, 2007.

SCHWANTES, Milton. *História de Israel: local e origens*. São Leopoldo: Oikos, 2007.

SCHWANTES, Milton. *Breve história de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2007.

SCHEIDLIN, Raymond P. *História ilustrada do povo judeu*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003 [original inglês: 1998].

SECRETRI, Pedrinho. *Deus ciumento: análise exegética de Oseias 2,4-15*. (Dissertação) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006.

SMITH, Morton. Religiöse Parteien bei den Israeliten vor 587. In: LANG, Bernhard (ed.). *Der einzige Gott*. Die Geburt des biblischen Monotheismus. Munique: Kosel Verlag, 1981.

TREBOLE-BARRERA, Júlio. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã*. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1996.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. Representações da identidade e etnicidade do antigo Israel. *Caminhos*, Goiânia, v. 4, n. 2, p.252-276, 2006.

2 ASHERAH, A DEUSA PROIBIDA

*Ana Luisa Alves Cordeiro**

Para a maioria das pessoas que leem a Bíblia, a ideia de um único Deus de Israel, Yahweh, parece ser clara. No entanto, descobertas arqueológicas das últimas décadas vêm demonstrando que nem sempre foi assim. Nem sempre Yahweh esteve solitário. Antes da ascensão do monoteísmo em Israel, o Deus Yahweh fazia parte de um contexto politeísta em que havia um panteão de Deuses e Deusas, sendo que provavelmente era adorado ao lado de sua consorte, Asherah.

Reconstruir a presença da Deusa Asherah na vida de mulheres e homens no Antigo Israel é um esforço de, a partir de uma perspectiva feminista e de gênero, trazer elementos que nos ajudem numa maior aproximação do que foram os espaços religiosos e vitais desse povo. Essa reconstrução leva a uma desconstrução de sistemas que projetaram historicamente um Deus masculino, legitimando práticas e funções masculinas, silenciando as mulheres, suas representações sagradas, tudo aquilo que lhes pudesse garantir espaço e voz. Por isso, faz-se necessário que a nossa reflexão

volt[e] a um ponto anterior ao monoteísmo patriarcal, até religiões nas quais uma Deusa era a imagem divina dominante ou então era emparelhada com a imagem masculina de uma forma que tornava a

*Formada em Teologia pela Universidade Católica de Goiás. Mestranda em Ciências da Religião também pela Universidade Católica de Goiás. Sua pesquisa, sob orientação do Dr. Haroldo Reimer, analisa – a partir de uma exegese de 2Rs 23,4-14 – como a Reforma de Josias (622 a.E.C.) contribuiu no processo de supressão de outras expressões religiosas, em especial da divindade Asherah. Bolsista da Adveniat/Alemanha. Assessora do Centro de Estudos Bíblicos – CEBl.

ambas modos equivalentes de aprender o divino (Ruether, 1993, p. 46).

Carol Christ (2005, p. 17) ressalta que “re-imaginar o poder divino como Deusa tem importantes consequências psicológicas e políticas”, como caminho de desconstrução do pensamento que naturaliza a dominação masculina. Segundo Schroer (1995, p. 40), o culto à Deusa era exercido tanto por homens como por mulheres, mas veio sobretudo ao encontro das necessidades das mulheres, pois lhes oferecia mais espaço no âmbito religioso.

Através de uma hermenêutica feminista de suspeita, método proposto por Elisabeth Schüssler Fiorenza (1992, p. 89), queremos “re-imaginar” Asherah a partir de uma análise crítica ao patriarcado/quiriarcado presente nos textos bíblicos, reconstruindo a memória da Deusa com alguns dados arqueológicos e identificando na literatura bíblica a relação conflituosa que se estabelece com ela.

AS ORIGENS DO MONOTEÍSMO NO ANTIGO ISRAEL

Antes de qualquer reflexão em torno da Deusa Asherah, é necessário fazermos uma breve alusão sobre o que foi a constituição do monoteísmo no Antigo Israel, para então entendermos como a construção desse monoteísmo afetou a cultura politeísta da época, mais especificamente o culto e a imagem da Deusa Asherah.

Diante da grande problemática em torno dos inícios do monoteísmo, dos vários apontamentos e das várias pesquisas destacamos a posição de Frank Crüsemann (2001, p. 780), que aponta sobretudo a época do profeta Elias¹ (aproximadamente século IX a.E.C.) como o momento histórico em que se começa a falar da exclusividade do Deus de Israel, principalmente no

¹ Confira em 1Rs 18,19-40 o embate entre os profetas de Yahveh (Elias) e os profetas de Baal. Nesse confronto Yahveh sai vitorioso. O raio é a característica de Baal, porém é Yahveh quem tem o poder sobre a chuva e o raio.

embate com o Deus Baal e no processo de sincretismo em que Yahweh incorpora as características de Baal. Para o pesquisador, os escritos bíblicos do Primeiro Testamento já teriam em si a tendência de mostrar do início ao fim a realidade do monoteísmo: “a proibição de se adorar outras divindades já é pressuposta em Gênesis e formulada claramente no Sinai (Ex 20,2)” (Crüsemann, 2001, p. 781).

O pesquisador Haroldo Reimer (2006, p. 115) aponta o século V a.E.C. como o momento histórico marcante em que Yahweh vai se constituindo como Deus único de Israel, desencadeando um “processo de diabolização de outras divindades”.

Num primeiro momento, a divindade Yahweh teria sido um elemento religioso que veio de fora do contexto cananeu. Nessa época, possivelmente era o Deus El que ocupava o topo do panteão divino. Yahweh passa a integrar o contexto israelita sem, contudo, negar a existência e a diversidade de outras divindades (Reimer, 2006, p. 116).

No entanto, os conflitos religiosos começam a acontecer, sobretudo no Reino do Norte, no período que vai dos séculos IX a VIII a.E.C. com o Deus Baal, ocorrendo a transferência dos atributos da fertilidade de Baal para Yahweh, o que Crüsemann também aponta (*apud* Reimer, 2006, p. 116). Já no Reino do Sul, do final do século VIII até o final do século VII a.E.C.,

a fé monoteísta javista é afirmada em um contexto nacionalista, na medida em que se pode retrojetar a ideia de nação para aqueles tempos. A diversidade religiosa passa a ser objeto de ações perseguidoras oficiais, buscando-se sempre a cumplicidade dos homens de Israel que devem denunciar quem se desvia do credo oficial afirmado desde Jerusalém (Reimer, 2006, p. 117).

Nesse sentido, a afirmação da exclusividade de Yahweh acarreta um processo de “diabolização” da própria Deusa Asherah, em que textos bíblicos serão instrumentos de justificação desse processo monoteísta.

Frente a essa exclusividade de Yahweh será impossível a sobrevivência de qualquer outra divindade. Além disso, a ênfase em Yahweh será critério de afirmação do sacerdócio mas-

culino, perpetuando uma sociedade patriarcal (Reimer, 2006, p. 117).

Nesse contexto, a existência de outras divindades masculinas e femininas foi e será sempre uma ameaça ao monoteísmo estabelecido, sendo que as reformas religiosas em Judá, de Josafá (870-848 a.E.C.), de Ezequias (716-687 a.E.C.), de Josias (640-609 a.E.C.), e as legislações do Código da Aliança (Ex 20,22-23,19) e do Código Deuteronômico (Dt 12-26) agiram como instrumentos que visavam assegurar a fé monoteísta (Reimer, 2003, p. 968).

O desenvolvimento do monoteísmo em Israel pode, portanto, ser esboçado em cinco fases (Reimer, 2003, p. 979)²:

- A primeira fase seria marcada pelo sincretismo entre El e Yahweh. Ele é uma divindade cananeia, cujas características são a de criador da terra e a de pai dos deuses.

- A segunda fase, por volta do século IX a.E.C., seria marcada pelos conflitos com o Deus Baal. Baal era filho de El. Sua característica principal era a fertilidade.

- A terceira fase estaria na ênfase da adoração exclusiva a Yahweh. O profeta Oseias equipara, no século VIII a.E.C., a idolatria à adoração de outras divindades. Nesse período, acontece a Reforma de Ezequias (2Rs 18,4), que exige a remoção dos lugares altos e a destruição da serpente de bronze, Neustã. Essa reforma é legitimada legalmente através do Código da Aliança (Ex 20,22-23,19).

- A quarta fase remete à época de dominação assíria com a Reforma de Josias (2Rs 22-23), justificada legalmente pelo Código Deuteronômico, englobando uma série de medidas que visavam à exclusividade de Yahweh e sua centralidade em Jerusalém:

do templo de Jerusalém teriam sido retirados utensílios feitos para Baal, Aserá e o Exército do céu; sacerdotes dos “altos” foram depostos, a estaca sagrada (hebraico: asherah) foi destruída, cabanas onde as mulheres teciam véus para Aserá foram demolidas etc.

² Baseamos o que segue a respeito das cinco fases na pesquisa de H. Reimer (2003, p. 979-984).

Também os santuários do interior foram desautorizados e desmantelados. Houve, assim, claramente, uma concentração do culto a Yahweh em Jerusalém, com a consequente exigência da adoração exclusiva dessa divindade (Reimer, 2003, p. 982).

Cada vez mais, as reformas religiosas vêm carregadas de intolerância religiosa, proibindo qualquer tipo de imagens de divindades, mesmo que de Yahweh. Essa fase teria repercutido intensamente no culto à Deusa Asherah, possível consorte de Yahweh;

- A quinta fase seria marcada pelo monoteísmo absoluto e estaria relacionada com o período do exílio (597-539 a.E.C.). Essa realidade é claramente elucidada em Is 45,5: “Eu sou Yahweh e fora de mim não existe outro Deus”. Nesse contexto, Gn 1 seria a afirmação do poder criacional de Yahweh diante do domínio babilônico ancorado na fidelidade à divindade Marduc. No entanto, o pós-exílio (538-445 a.E.C.)³, época do domínio persa e do retorno das elites sacerdotais exiladas na Babilônia, seria o momento de maior afirmação do monoteísmo absoluto em Yahweh, bem como da supressão de qualquer referência a outras divindades, sobretudo femininas. Toda a literatura bíblica produzida e finalizada nesse período terá essa tendência exclusiva em Yahweh.

Enfim, o monoteísmo em Israel traz em si um longo processo de elaboração e afirmação, que se absolutiza em níveis nacionalistas principalmente em torno dos séculos VI e V a.E.C. (Reimer, 2003, p. 984).

Além dessas colocações, há que se observar que “o monoteísmo masculino reforça a hierarquia social do domínio patriarcal através de seu sistema religioso de um modo que não ocorria com as imagens emparelhadas de Deus e Deusa” (Ruether, 1993, p. 51). E, em consequência da legitimação do poder masculino, surge uma hierarquia simbólica: Deus – homem – mulher. Isso

³ No primeiro ano de seu reinado na Babilônia (538 a.E.C.), Ciro, imperador persa, proclamou um decreto ordenando a restauração da comunidade judaica e do culto da Palestina. A Bíblia oferece-nos dois relatos desse fato: Esdras 1,2-4 e 6,3-5.

equivale a dizer que “o Deus bíblico é masculino e, de fato, também patriarcal e quiriarcal [... e] nesta linguagem sobre Deus não há lugar para o feminino” (Croatto, 2001a, p. 16-31).

A PRESENÇA DA DEUSA EM ISRAEL (NO PERÍODO DO BRONZE AO PERÍODO DO FERRO)

Quanto à presença da Deusa em Israel, citamos ao longo deste tópico a pesquisadora Monika Ottermann, que traça um panorama da presença da Deusa em Israel, da Idade do Bronze à Idade do Ferro, no Oriente Médio.

Datando a Idade do Bronze Médio para 1800-1500 a.E.C., a representação da Deusa é caracterizada como “Deusa-Nua”. O triângulo púbico destaca-se, emergindo também representações em forma de ramos ou pequenas árvores estilizadas, combinação que vem a ser denominada “Deusa-Árvore” (Ottermann, 2004, p. 3).

Na Idade do Bronze Tardio (1550-1250/1150 a.E.C.), a Deusa-Árvore apresenta duas mudanças, aparecendo em forma de uma árvore sagrada flanqueada por cabritos ou como um triângulo púbico, que substitui a árvore. Nesse período, já se nota a tendência de substituição do corpo da Deusa por seus atributos, em especial a árvore. Assim,

na passagem do BM para o BT [aparece] uma mudança decisiva no campo das figuras de material mais precioso: as Deusas Nuas foram substituídas em grande parte por deuses guerreiros como Baal e Reshef [...] o encontro dos sexos fica claramente relegado ao segundo plano e é substituído por representações de legitimação, luta, dominação e lealdade político-imperial (Ottermann, 2004, p. 5).

A Deusa continua perdendo representatividade na religião oficial, na qual divindades masculinas ganham cada vez mais força, principalmente a partir de características dominadoras e guerreiras. Na Idade do Ferro I (1250/1150-1000), a forma corporal da Deusa-Árvore vai desaparecendo, enquanto formas de animais que amamentam filhotes, às vezes com a presença de

uma árvore estilizada, ganham cada vez mais espaços na glíptica, significando a prosperidade e a fertilidade. A presença da Deusa fica relegada aos espaços de religiosidade das mulheres (Ottermann, 2004, p. 5).

Na Idade do Ferro IIA (1000-900 a.E.C.), início da formação do javismo, as Deusas passam a ser simbolizadas por seus atributos. A forma vegetal da Deusa confunde-se com seu símbolo, a árvore estilizada, sendo que muitas vezes é substituída por ele. Essas imagens são compreendidas como representações da Deusa Asherah (Ottermann, 2004a, p. 1).

Na Idade do Ferro IIB (925-720/700 a.E.C.), Israel e Judá apresentam diferenças no âmbito simbólico. Os documentos epigráficos de Kuntilet Adjrud e de Khirbet el-Qom destacam um vínculo estreito entre Asherah e Yahweh, o que acima de tudo demonstra um contexto politeísta, em que várias divindades femininas e masculinas eram adoradas (Ottermann, 2004a, p. 3).

Na Idade do Ferro IIC (720/700-600 a.E.C.), a Babilônia derruba a Assíria e passa a dominar Israel e Judá. Nesse período, encontramos o símbolo tradicional da Deusa, a árvore e o ramo. Vários selos ou várias impressões de selos que associam símbolos astrais com árvores estilizadas foram encontrados na Palestina e na Transjordânia, o que reforça interpretações sobre a existência de um culto à Deusa Asherah ao lado do Deus Yahweh. É principalmente na forma de árvore estilizada que, ao longo de séculos, Asherah esteve presente em Israel (Ottermann, 2004a, p. 5).

É na época pós-exílica, porém, que as vertentes políticas e religiosas dominantes vão excluir e proibir a presença de uma divindade feminina dentro do javismo (Ottermann, 2005, p. 52).

EVIDÊNCIAS ARQUEOLÓGICAS DA DEUSA ASHERAH

O arqueólogo norte-americano William Dever (*The Forbidden Goddess*, 1993), um dos pesquisadores que mais investiga sobre a Deusa Asherah, afirma que Ela era venerada ao lado de Yahweh no Antigo Israel, que a ideia monoteísta transmitida

pela Torá não esconde isso e que nos mesmos escritos existem mais de quarenta referências a Asherah ou a seu símbolo (árvore ou tronco de árvore).

No entanto, é importante ressaltar que não há um consenso entre teólogos e arqueólogos de que Asherah seja uma Deusa, consorte de Yahweh. Muitos pesquisadores defendem a hipótese de que seja apenas uma característica/atributo de Yahweh e que isso

é testemunhado por: (1) a confusão [...] entre “Asherah”, “asherim”, “ashereth”, e a forma alterada “Ashtoreth”/“Ashtaroth”; e (2) a ambiguidade no uso destes termos, que referem-se aparentemente de maneira indiscriminada também a uma divindade presumida ou uma enigmática imagem cultuada, representando muitos textos supostamente incompreensíveis (Dever, 1984, p. 21).

Várias evidências, contudo, apontam que Asherah possivelmente era uma divindade no Antigo Israel. Para a pesquisadora Ruth Hestrin (1991, p. 52-53), informações importantes sobre Asherah vêm dos textos ugaríticos de Ras Shamra (Costa Mediterrânea da Síria). Nesses textos, Asherah é chamada de Atirat, consorte de El, principal Deus do panteão cananeu no II milênio a.E.C, sendo mencionada também como ‘Elat, forma feminina de El. Nos textos ugaríticos, Asherah (ou seja, Atirat ou ‘Elat) é a mãe dos Deuses, simbolizando a Deusa do amor, do sexo e da fertilidade.

Também foram escavados vários pingentes ugaríticos que retratam uma Deusa, provavelmente Atirat/‘Elat. A figura humana estilizada nesses pingentes contém o rosto, os seios, a região púbica e uma pequena árvore estilizada, gravada acima do triângulo púbico.



Figura 1: Israel Museum.
Fonte: Hestrin (1991, p. 56).

Em 1934, o arqueólogo britânico James L. Starkey encontrou o jarro de Lachish, datado aproximadamente no XIII século a.E.C., provavelmente ano 1220 a.E.C. (Hestrin, 1991, p. 54). O jarro é decorado e contém inscrições raras do antigo alfabeto semítico. Na decoração, há o desenho de uma árvore flanqueada por duas cabras com longos chifres para trás, que, segundo Ruth Hestrin (1991, p. 54), representa Asherah. Uma inscrição que segue pela borda do jarro tem sido reconstruída e traduzida por Frank M. Cross (*apud* Hestrin, 1991, p. 54), como: “Mattan. Um oferecimento para minha senhora ‘Elat”.



Figura 2: Israel Museum
Fonte: Hestrin (1991, p. 51).

Não se sabe quem é Mattan, mas está claro que ele faz uma oferenda para ‘Elat, que é o feminino de El, chefe do panteão cananeu no II milênio a.E.C., equivalente ao nome pré-bíblico Asherah. Nota-se um dado importante: o nome ‘Elat está escrito logo acima da árvore, representação de ‘Elat/ Asherah. Há uma possibilidade desse jarro e seu conteúdo terem sido uma oferenda à Deusa (Hestrin, 1991, p. 54).



Figura 3: Israel Museum
Fonte: Hestrin (1991, p. 52).

Foi, no entanto, no templo de Arad, no Neguev, ao sul de Jerusalém, que se encontraram fortes evidências de Asherah. O templo encontrado é datado aproximadamente da época do Bronze Recente, entre os séculos X-VIII a.E.C., quando possivelmente a Reforma de Ezequias o extinguiu (2Rs 18)

(Neuenfeldt, 1999, p. 6). No santuário interno foram encontrados dois altares diante de um par de pedras verticais, possivelmente lugar de culto a Yahweh e Asherah. Um outro altar foi encontrado no pátio externo do templo com tigelas dos sacerdotes e cinzas de ossos de animais queimados, no canto uma irmandade local e altares com pedras duplas (The Forbidden Goddess, 1993).

Em 1960, a arqueóloga inglesa Kathleen Kenyon descobriu centenas de estatuetas femininas quebradas em uma caverna perto do templo de Salomão, em Jerusalém. Para vários estudiosos, essa descoberta sinalizou a existência do templo para outros, determinou o fim dos cultos pagãos pelo rei Josias, o qual ordenou a destruição de todos os vasos feitos para Baal e Asherah (The Forbidden Goddess, 1993).

Em Khirbet el-Qom, ao oeste de Hebron, foi descoberto em 1967 um túmulo judaico da segunda metade do século VIII a.E.C.⁴ com uma inscrição na parede interior, que Severino Croatto (2001, p. 36) traduz como:

1. Urijahu [...] sua inscrição
2. Abençoado seja Urijahu por Javé (*lyhwh*)
3. sua luz por Asherah, a que mantém sua mão sobre ele
4. por sua *rpy*, que...

Em 1968, o arqueólogo americano Paul Lapp escavou um outro artefato muito famoso em Taanach, datado no final do X século a.E.C. (Hestrin, 1991, p. 57). Num dos quartos da instalação cúltica foram encontrados prensa de óleo, forma para fazer figuras de Asherah, sessenta pesos de tear e 140 ossos de articulações de ovelhas e cabras (neuenfeldt, 1999, p. 7).

⁴ Para visualizar imagens das escavações e obter informações mais detalhadas veja o documentário da Discovery (The Forbidden Goddess, 1993).

Nesse mesmo lugar, um quadrado oco de terracota, aberto na base, composto de quatro níveis ou róis, também foi encontrado. Conforme Ruth Hestrin (1991, p. 57-58), no rol inferior, uma mulher nua flanqueada por dois leões é mais uma representação de Asherah, Deusa-mãe. No segundo rol, temos uma abertura vazia no meio (provavelmente a entrada do templo), flanqueada por duas esfinges (corpo de leão, asas de pássaros e cabeça de mulher). O terceiro rol traz uma árvore sagrada da qual saem três pares de galhos, simbolizando a Deusa principal, Asherah, consorte de Baal e fonte da fertilidade, sendo flanqueada possivelmente por duas leoas. No rol superior, temos um touro sem chifres



Figura 4: Quadrado oco de terracota

Fonte: <http://members.bib-arch.org/nph-proxy.pl/000000A/http.www.basarchive.org/bswbSearch.asp=3fPubID=3dBSBKAM&Volume=3d0&Issue=3d0&ArticleID=3d3&UserID=3d0&>

com um disco de sol em cima, o que simboliza o Deus supremo, não só na Mesopotâmia e no panteão hitita, como também no panteão cananeu. O jovem touro representa Baal, principal Deus do panteão cananeu, que no II milênio substituiu El, cabeça do panteão.

Segundo Hestrin (1991, p. 56), em 1975-1976, o arqueólogo israelita Ze'ev Meshel escavou em Kuntillet Adjrud, 50 km ao sul de Qadesh-Barnea, na antiga estrada de Gaza a Elat, uma pousada no deserto que continha várias inscrições. Controlado por Israel, esse posto estatal encontrava-se em território de Judá e funcionava aproximadamente entre 800-775 a.E.C. No prédio principal, em sua entrada, duas jarras de armazenagem com desenhos e inscrições foram encontradas e identificadas como *pithos A* e *pithos B*. Na inscrição do *pithos A* se lê (Hestrin, 1991, p. 56):

Diz... Diga a Jehallel... Josafá e...:
Abençoo-vos em YHWH de Samaria e sua Asherah.

No *pithos* B se lê:

Diz Amarjahu: Diga ao meu Senhor: Estás bem?
Abençoo-te em YHWH de Teman e sua Asherah.
Ele te abençoa e te guarde e com meu senhor.



Neste *pithos*, aparecem três figuras, duas masculinas que retratam o Deus egípcio Bes e uma claramente feminina (seios em destaque) tocando uma lira.

Figura 5: After Permiya Beck
Fonte: Hestrin (1991, p. 58).

Ruth Hestrin (1991, p. 55-56) aponta ainda que em outra pintura egípcia, do túmulo do Faraó Tuthmosis III, está retratada uma Deusa na forma humana no tronco de uma árvore, apresentando alimento para o rei através do seio que é sustentado pelo braço, ambos saindo da árvore.

William Dever (*The Forbidden Goddess*, 1993) aponta ainda a dama-leão como uma forte evidência de que Asherah existiu como Deusa no início da história de Israel. No mundo antigo, o leão quase sempre acompanhou o Deus chefe. Em uma estela egípcia, a Deusa despida em cima de um leão é chamada de Qudshu, que, para William F. Albright (*apud* Hestrin, 1991, p. 55) e Frank Cross (*apud* Hestrin, 1991, p. 55), é o equivalente egípcio do ugarítico 'Atirat/ 'Elat e do

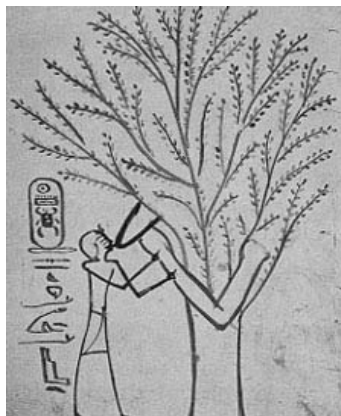


Figura 6: From Egyptian Painting by Arpag Mekhitarian
Fonte: Hestrin (1991, p. 54).

bíblico Asherah. Em outra figura, a árvore sagrada que representa Asherah é colocada em cima de um leão (Hestrin, 1991, p. 55-57).

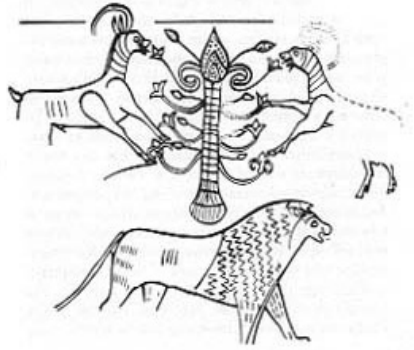


Figura 7: Israel Exploration Journal.
Vol. 37, Number 4
Fonte: Hestrin (1991, p. 58).

Todas essas descobertas são fortes evidências da existência de Asherah enquanto Deusa. Parece claro que por determinado tempo essa Deusa teve mais espaço e representatividade na vida do povo em Canaã/Israel, até ser tachada como a causa de todos os males que o povo estava sofrendo nas mãos de seus dominadores, em especial na época da dominação babilônica (597-539 a.E.C.) com toda a experiência de destruição e exílio.

Aserá, na maioria do tempo venerada sob o corpo de uma árvore, era, inicialmente, a parceira de YHWH, mas com o crescente desenvolvimento do javismo como religião de um deus masculino, transcendente e único, ela foi tachada como sua maior rival e inimiga (Ottermann, 2005, p. 48).

A existência da Deusa Asherah remonta a uma época de adoração a vários Deuses e Deusas:

O culto da Deusa Árvore Aserá realizava-se, principalmente, em torno de uma árvore natural ou estilizada, ou seja, de um poste sagrado que podia estar ao lado de um altar seu ou de uma outra divindade, inclusive YHWH. Porém, seu culto foi realizado, de preferência, debaixo de uma árvore natural nos chamados “lugares altos”, santuários ao ar vivo no topo das colinas e montanhas. Na maioria do tempo, uma imagem ou símbolo de Aserá estava também presente dentro do próprio templo de Jerusalém (Ottermann, 2005, p. 49).

É fato que a nova religião, centrada em Yahweh, vai se construindo e se impondo a partir da proibição a qualquer tipo de representação religiosa que não fosse Yahweh.

De politeísta Israel passa a se constituir monoteísta, pelo menos na religião oficial. É provável que continuaram existindo adorações a Deuses e Deusas dentro das casas por longo tempo como forma de resistência. A centralização no Deus único, Yahweh, que nesse processo também se apropriou das funções de Asherah, afetou profundamente a diversidade cultural e religiosa. Essa proibição atingiu a vida de homens e mulheres que tinham nos Deuses e nas Deusas proibidos uma significação religiosa para suas vidas.

Pode ser equivocado querer defender, neste contexto, uma sociedade no antigo Israel em que havia reciprocidade entre os sexos pelo simples fato de existirem as Deusas. Pelo contrário, como reflete Simone de Beauvoir (2002, p. 91), o culto à Deusa se dá dentro de um contexto patriarcal, no qual a perda de representação da Deusa atinge profundamente e principalmente o universo religioso das mulheres. Dessa forma, o culto a Asherah vai sobrevivendo até ser definitivamente proibido e extinguido dos espaços religiosos oficiais. No entanto, o imaginário feminino da divindade, mesmo marginalizado, continua presente na vida de mulheres e homens, atravessando séculos e encontrando formas de burlar a teologia oficial.

É nesse contexto patriarcal que Yahweh se torna uma forte representação do masculino no sagrado, justificando a dominação masculina tanto no âmbito social, econômico, político como religioso. A religião oficial israelita absorve então uma identidade somente masculina, em que o feminino passa a ser relegado ao espaço particular das mulheres.

Nesse sentido, a reforma político-religiosa de Josias (2Rs 22-23) talvez seja uma das ações mais brutais relatadas no Primeiro Testamento, que, empreendidas em nome de Javé, visaram extinguir o culto a Asherah, bem como outras manifestações religiosas. Uma ação brutal, principalmente no que tange à ação sangrenta de Josias e seu grupo, na profanação, destruição

e queima dos lugares altos e dos santuários locais, na eliminação das pessoas envolvidas com práticas religiosas populares e estrangeiras (Nakanose, 2000, p. 129).

UMA IMAGEM A PARTIR DOS ESCRITOS BÍBLICOS

Conforme Ruth Hestrin (1991, p. 50), Asherah é mencionada cerca de quarenta vezes na Bíblia Hebraica, de três formas diferentes, ora como uma imagem que representa a própria Deusa, ora como uma árvore ou como um tronco de árvore que a simbolizam.

Asherah, a Deusa Cananea, era conhecida na mitologia ugarítica como “Senhora do Mar”, a esposa de El, chefe do panteão dos Deuses. No Primeiro Testamento, ela aparece muitas vezes como esposa de Baal, sendo que, na época de Baal, Asherah cria os monstros que o devoram, opondo-se à construção de um templo para Baal (Mackenzie, 1984, p. 82).

O culto a Asherah foi muito popular em Israel e Judá. O rei Asa (912-871 a.E.C), que ficou no poder durante 41 anos em Judá, empreendeu uma restauração no culto a Yahweh e “chegou a retirar de sua mãe a dignidade de Grande Dama, porque ela fizera um ídolo para Aserá; Asa quebrou o ídolo e queimou-o no vale do Cedron” (1Rs 15,13; cf. 2Cr 15,16). O ídolo remete, na palavra hebraica *mifleset*, a algum objeto de culto, provavelmente de madeira. É interessante perceber que o culto se dá no palácio em ambiente oficial (Croatto, 2001, p. 40-41). Já na passagem de 1Rs 16,33, “Acab erigiu também um poste sagrado...”, o que demonstra que Asherah também foi adorada em Israel.

Em 2Cr 14,1-2, o rei Asa é lembrado como o rei que fez o que é “bom e justo aos olhos de Yahweh, seu Deus”, exatamente porque “eliminou os altares do estrangeiro e os lugares altos, despedaçou as estelas, destruiu as aserás...”, ordenando o povo a praticar a lei e os mandamentos de Yahweh (cf. Jz 3,7).

Refletindo sobre os textos bíblicos que mencionam a Deusa Asherah, teremos como pano de fundo o contexto que Silvia Schroer tão bem elucida:

os/as repatriados/as da Babilônia tinham integrado a questão da culpa de tal maneira que consideravam sobretudo o culto às deusas como motivo da ruína de Israel. Os expoentes deste grupo conseguiram banir de Judá quase completamente o culto às deusas dentro de um século e de apagar, o máximo possível, as memórias dele. Não é por acaso que o culto clandestino à deusa acontece no contexto de proibições misóginas e xenófobas de casamentos mistos. Todas as tentativas que seguem, de integrar a deusa pelo menos na linguagem teológica, são tentativas assentadas dentro do sistema monoteísta (Schroer, 1995, p. 40).

A partir dessa perspectiva de demonização da Deusa ou das Deusas, constatamos os impactos e as consequências que tal visão e atitude trouxeram para a imagem da Deusa Asherah, que aos poucos passa a se tornar a Deusa proibida, a causa dos males e da ruína de Israel.

A marginalização do feminino, das mulheres, é um processo que também se dá e se sustenta por meio de escritos bíblicos justificadores de uma sociedade patriarcal, atuando assim no que podemos chamar de “desempoderamento” das mulheres a partir do sagrado, o que trouxe e traz fortes impactos nas dimensões culturais, religiosas, sociais, econômicas e políticas.

A seguir, em dois momentos analisaremos citações bíblicas sobre Asherah. Primeiramente as que mencionam Asherah como Deusa, depois as que aparecem com o nome “poste sagrado”, símbolo da Deusa.

A DEUSA ASHERAH

Há uma preocupação dos redatores bíblicos de excluir qualquer suspeita da Deusa Asherah aparecer ao lado de Yahweh como sua consorte, de tal forma que os escritos bíblicos possivelmente foram redigidos com a intenção de apagar e demonizar a presença da Deusa.

As inúmeras citações sobre Asherah demonstram seu peso no contexto religioso, o que faz dela uma grande ameaça ao monoteísmo javista em ascensão.

Em 1Rs 18,19 constam as seguintes palavras: “Pois bem, manda que se reúna junto de mim no monte Carmelo todo o Israel com os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal e os quatrocentos profetas de Aserá, que comem à mesa de Jerusalém”. A referência a Asherah geralmente é considerada uma glosa. Quem incluiu essa referência tinha claro que Asherah era uma Deusa e a coloca em paralelo com Baal (Croatto, 2001, p. 41).

O rei Josafá (871-848 a.E.C.), filho e sucessor do rei Asa, deu continuidade à política de seu pai: “Yahweh manteve o reino em suas mãos” (2Cr 17,5), pois “seu coração caminhou nas sendas de Yahweh e ele suprimiu de novo em Judá os lugares altos e as aserás” (2Cr 17,6). Em outra passagem, Josafá, após combater contra Aram, apesar de ferido, volta com vida para Jerusalém, sendo aclamado por Jeú, o vidente:

Deve-se levar auxílio ao ímpio? Amarias aqueles que odeiam Yahweh, para assim atrair sobre ti sua cólera? Todavia, foi encontrado em ti algo de bom, pois eliminaste da terra as aserás e aplicaste teu coração à procura de Deus (2Cr 19,3).

Ezequias (727-698 a.E.C.), filho e sucessor de Acaz, é lembrado como o rei que “fez o que é agradável aos olhos de Yahweh”. Durante o seu reinado, após a celebração da Páscoa e da festa dos Ázimos, é empreendida uma reforma do culto:

Terminadas todas essas festas, todo o Israel que lá se achava saiu pelas cidades de Judá quebrando as estelas, despedaçando as aserás, demolindo os lugares altos e os altares, para eliminá-los por completo de todo o Judá, Benjamim, Efraim e Manassés. A seguir, todos os israelitas voltaram para suas cidades, cada um para seu patrimônio (2Cr 31,1).

Nessa época, o Reino do Norte, Israel, já havia sido destruído. Assim, Judá, Reino do Sul, tornou-se o único espaço onde a identidade religiosa do povo de Yahweh poderia ser mantida. Foi nesse contexto que Ezequias promoveu uma extensa reforma religiosa e política com intenções de reunir o povo em torno de um só Deus e um só rei. Por isso, Ezequias é exaltado pelos redatores deuteronomistas como o rei que “fez o que agrada aos

olhos de Yahweh” (2Rs 18,3). A reforma religiosa de Ezequias era baseada nas seguintes medidas: no combate à idolatria, na centralização do culto a Yahweh em Jerusalém e no cumprimento dos mandamentos. Tais medidas podem ter sido fundamentadas no documento trazido do Norte (Dt 12-26), que foi adaptado à reforma em Judá. Josias retoma, cem anos mais tarde, esse documento para empreender sua reforma religiosa e política (Bohn Gass, 2005, p. 78-83).

O rei Manassés (698-643 a.E.C.), filho e sucessor de Ezequias, é lembrado pelos redatores como um rei que “fez mal aos olhos de Yahweh”, justamente porque reconstruiu os lugares altos que seu pai havia destruído, ergueu altares para os baais e fabricou postes sagrados, prestando-lhes culto. No entanto, foi construir altares dentro do Templo de Yahweh (2Rs 21,7) a maior abominação para os redatores que, ao final dos escritos sobre Manassés, relatam sua conversão a Yahweh. “Sua oração e como foi ouvido, todos os seus pecados e sua impiedade, os sítios onde havia construído os lugares altos e erguido aserás e ídolos antes de se ter humilhado, tudo está consignado na história de Hozai” (2Cr 33,19).

O rei Josias (640-609 a.E.C.) empreendeu uma reforma a partir de 622 a.E.C., fazendo de Jerusalém o centro político e religioso de seu Estado, destruindo os santuários de Yahweh que havia no interior e acabando com os cultos cananeus e assírios que aconteciam no templo de Jerusalém e nos lugares altos. A reforma de Josias atingiu a liberdade religiosa popular, pois ordenou

a Helcias, o sumo sacerdote, aos sacerdotes que ocupavam o segundo lugar e aos guardas das portas que retirassem do santuário de Yahweh todos os objetos de culto que tinham sido feitos para Baal, para Aserá e para todo o exército do céu, queimou-os fora de Jerusalém nos campos do Cedron e levou suas cinzas para Betel (2Rs 23,4).

Com isso, o culto exclusivo a Yahweh é reafirmado pela corte e pela classe sacerdotal de Jerusalém, exclusividade que custou caro à religiosidade popular (Bohn Gass, 2005, p. 134-138).

Josias ainda “demoliu as casas dos prostitutas sagrados, que estavam no templo de Yahweh, onde as mulheres teciam véus para Aserá” (2Rs 23,7). Aqui provavelmente se trata de vestidos feitos para a estátua de Asherah (Croatto, 2001, p. 41).

As intenções daqueles que redigiram tais textos parecem claras, ou seja, querem demonstrar que o “bom e justo” rei e povo é aquele que elimina qualquer resquício da presença de outros Deuses e Deusas em Israel, que o rei ou povo que “faz mal aos olhos de Yahweh” seria justamente aquele que aceita a realidade politeísta.

Na citação a seguir, além de derrubar, despedaçar e reduzir a pó os altares, Josias manda espalhar esse pó sobre o túmulo dos que ofereciam sacrifício a Baal e Asherah, ou seja, está explícito que pessoas foram assassinadas. Aqui o nome Asherah também aparece no plural:

No oitavo ano de seu reinado, quando ainda não era mais que um adolescente, começou a buscar ao Deus de Davi, seu antepassado. No décimo segundo ano de seu reinado, começou a purificar Judá e Jerusalém dos lugares altos, das aserás, dos ídolos de madeira ou de metal fundido. Derrubaram diante dele os altares dos baais, ele próprio demoliu os altares de incensos que estavam sobre eles, despedaçou as aserás, os ídolos de madeira ou de metal fundido e, tendo-os reduzido a pó, espalhou o pó sobre os túmulos dos que lhes ofereceram sacrifícios [...] Nas cidades de Manassés, de Efraim, de Simeão e também de Neftali e nos territórios devastados que os rodeavam, ele demoliu os altares, as aserás, quebrou e pulverizou os ídolos, derrubou os altares de incenso em toda a terra de Israel e depois voltou para Jerusalém (2Cr 34,3-4.6-7).

Em Is 27,9, a Deusa Asherah é tachada de forma explícita como o pecado de Israel, a causa de sua iniquidade e ruína, devendo ser banida por completo,

porque, com isso, será expiada a iniquidade de Jacó. Este será o fruto que ele há de recolher da renúncia ao seu pecado, quando reduzir todas as pedras do altar a pedaços, como pedras de calcário, quando as Aserás e os altares de incenso já não permanecerem de pé.

Está claro que a ascensão do culto exclusivo a Yahweh não se faz de forma tranquila, mas de forma violenta a partir da intolerância religiosa, da destruição e da eliminação por completo do outro, que se torna uma ameaça.

ASHERAH COMO OBJETO CÚLTICO

A proibição de Dt 16,21-22 afirma: “Não plantarás um poste sagrado ou qualquer árvore ao lado de um altar de Yahweh teu Deus que hajas feito para ti, nem levantarás uma estela, porque Yahweh teu Deus a odeia”. Conforme Croatto (2001, p. 42), esse texto revela que o objeto que simboliza Asherah é feito de madeira, que está plantado, ou seja, é um poste ou uma estaca e não uma estátua, que em sua colocação “ao lado de um altar de Yahweh” transparece o caráter cultural do símbolo e principalmente a associação da Deusa simbolizada junto com o próprio Yahweh.

Em Jz 6,25, o pai de Gedeão possuía um altar de Baal que tinha uma Asherah ao lado: “Aconteceu que, naquela mesma noite, Yahweh disse a Gedeão: Toma o touro de teu pai, o touro de sete anos, de uma segunda cria, destrói o altar de Baal que pertence a teu pai e quebra o poste sagrado que está ao lado”. Conforme Jz 6,26.28, o “poste sagrado” é queimado. Tal atitude provocou revolta, sendo que “os habitantes da cidade disseram então a Joás: Traze para fora o teu filho, para que morra, porquanto destruiu o altar de Baal e cortou o poste sagrado que estava ao lado” (Jz 6,30).

Acab (874-853 a.E.C.) construiu um templo de Baal para sua esposa fenícia: “Erigiu também um poste sagrado e cometeu ainda outros pecados, irritando Yahweh, Deus de Israel, mais que todos os reis de Israel que o precederam” (1Rs 16,33).

Os redatores deuteronomistas queixam-se que na época do rei Joacaz (813-797 a.E.C.) o culto a Asherah esteve presente: “Todavia, não se apartaram do pecado ao qual a casa de Jeroboão havia arrastado Israel; obstinaram-se nele e até mesmo o poste sagrado permaneceu de pé em Samaria” (2Rs 13,6). A ruína da Samaria é então explicada em 2Rs 17,16, porque “rejeitaram os

mandamentos de Yahweh seu Deus, fabricaram para si estátuas de metal fundido, os dois bezerros de ouro, fizeram um poste sagrado, adoraram todo o exército do céu e prestaram culto a Baal”.

Manassés desfaz a reforma de seu pai Ezequias, sendo que “reconstruiu os lugares altos que Ezequias, seu pai, havia destruído, ergueu altares a Baal, fabricou um poste sagrado, como havia feito Acab, rei de Israel...” (2Rs 21,3).

Em 2Rs 23,6, o rei Josias tira Asherah de dentro do Templo de Jerusalém: “Transportou do Templo de Yahweh para fora de Jerusalém, para o vale do Cedron, o poste sagrado e queimou-o no vale do Cedron, reduziu-o a cinzas e lançou suas cinzas na vala comum”.

Na citação de 2Rs 23,15b, supõe-se que havia uma Asherah em Betel muito antes de Josias, mas que este a “queimou”:

demoliu também o altar que estava em Betel, o lugar alto edificado por Jeroboão, filho de Nabat, que havia arrastado Israel ao pecado, demoliu também esse altar e esse lugar alto, queimou o lugar alto e o reduziu ao pó, queimou o poste sagrado.

Conforme Croatto (2001, p. 43), o termo *aserot* (os postes), que designa o símbolo específico da Deusa Asherah, é encontrado em poucos lugares. No plural, aparece geralmente no masculino (*aserim*). Nessas citações, o termo já perdeu seu sentido original de símbolo da Deusa Asherah, num processo de “masculinização” que tenta apagar qualquer memória da Deusa.

Esses textos bíblicos nos ajudam a perceber o profundo processo de erradicação da Deusa Asherah, apagando qualquer resquício de sua memória, causando consequências drásticas à importância de Asherah na religiosidade do povo, bem como no antigo culto ao lado de Yahweh. Os redatores bíblicos têm uma intenção nítida: contar a história a partir de Yahweh, único Deus, de tal forma que Asherah, de consorte, passe a ser sua rival, ou seja, a elite de escritores bíblicos tinha uma ideia daquilo que Deus deveria ser – único e masculino: Yahweh, o que entra em choque com toda a realidade politeísta anterior.

ALGUMAS REFLEXÕES CONCLUSIVAS

Percebemos que Asherah possivelmente era uma Deusa e consorte de Yahweh no antigo Israel e não um simples atributo deste. Várias descobertas arqueológicas mencionadas ajudam-nos nesta reflexão, destacando as de Khirbet el-Qom, em 1967, e a de Kuntillet Adjrud em 1976, que traz a inscrição “abençoo-te em Yahweh de Teman e sua Asherah”.

A proibição da Deusa Asherah é fruto de um dado momento histórico de elaboração e ascensão do monoteísmo javista. A identidade judaica após a drástica experiência do exílio babilônico e na tentativa de reorganização da nação passa a se constituir em torno de três pilares: um só Deus, um só Povo e uma só Lei. A centralidade em Yahweh torna-se um fator importante de credibilidade e legitimação da nova identidade nacional em formação, resultado das reformas empreendidas por Esdras e Neemias. A idolatria torna-se então a culpa da ruína de Israel, e nesse contexto Yahweh é triunfante. Isso irá se refletir no conflito que os textos bíblicos demonstram em relação a Asherah e a outros Deuses e outras Deusas, bem como em relação principalmente às mulheres estrangeiras.

Podemos perceber claramente que a elaboração e instituição do monoteísmo não se deu de forma democrática e muito menos pacífica. A partir de um contexto politeísta, a centralidade em Yahweh é um processo violento, de destruição da cultura religiosa do outro e da outra, de proibição do diferente, demonizando-o e tornando-o uma ameaça. Esse é um processo nítido de intolerância religiosa.

A supressão do culto e da imagem da Deusa Asherah traz consigo consequências profundas para as relações entre os gêneros, afetando em especial os corpos das mulheres, que tinham na Deusa uma possibilidade de representação do feminino no sagrado. A religião judaica vai se constituindo em torno de um único Deus masculino, legitimando historicamente uma sociedade patriarcal. Esse poder divino imaginado somente como Deus afetou as mulheres, as crianças, a natureza, pois quase sempre partiu de um pressuposto de do-

minação, opressão e hierarquização das relações tanto humanas como ecológicas.

Afirmar Asherah como Deusa é polêmico, mas necessário à religião e à pesquisa bíblica. Dar voz a uma época em que Deuses e Deusas eram adorados, em que o próprio Yahweh foi adorado ao lado de Asherah impulsiona-nos a *re-pensar* não só as relações preestabelecidas entre homens e mulheres, mas também a própria representação estabelecida do sagrado.

Re-imaginar o sagrado como Deusa é *re-imaginar* as relações de poder, não numa tentativa de apagar a presença de Deus, mas sim de dar espaço ao feminino no sagrado, novamente o feminino não como um atributo do Deus masculino, mas como Deusa.

Essa talvez seja uma grande contribuição da reflexão feminista, que nos desloca e nos provoca a *re-imaginar* o sagrado, como possibilidade de *re-imaginar* a sociedade e as estruturas cristalizadas secularmente.

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo*. 12. ed. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, v. I, 2002.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2003.
- BOHN GASS, Ildo (org.). *Reino Dividido*. 2. ed. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005. (V. 4, Coleção Uma Introdução à Bíblia)
- CHRIST, Carol P. Re-imaginando o divino no mundo como *ela* que muda. Tradução de Monika Ottermann. *Mandrágora*. São Paulo, ano XI, n. 11, p. 16-28, 2005.
- CROATTO, S. J. A deusa Aserá no antigo Israel. A contribuição epigráfica da arqueologia. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis: Vozes, n. 38, p. 32-44, 2001.
- CROATTO, S. J. A sexualidade da divindade: reflexões sobre a linguagem de Deus. *Revista de Interpretação Latino-Americana*, Petrópolis: Vozes, n. 38, p. 16-31, 2001. (2001a)
- CRÜSEMANN, Frank. Elias e o surgimento do monoteísmo no Antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*. Goiânia, v. 11, n. 5, p. 779-790, 2001.

DEVER, William G. Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrûd. *BASOR*, Indiana/EUA, n. 255, p. 21-37, 1984.

HESTRIN, Ruth. Understanding Asherah, exploring semitic iconography. *Biblical Archaeology Review*, Iowa/EUA, V. XVII, n. 5, p. 50-58, 1991.

MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984.

NAKANOSE, Shigeyuki. *Uma história para contar: A Páscoa de Josias, metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30*. Tradução de Fátima Regina Durães Marques. São Paulo: Paulinas, 2000.

NEUENFELDT, Elaine. *Yahweh – Deus único?*, evidências arqueológicas de cultos e rituais às divindades femininas e familiares no antigo Israel. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Teologia) – IEPG/EST, São Leopoldo, 1999.

OTTERMANN, Monika. Vida e prazer em abundância: A Deusa Árvore. *Mandrágora*, São Paulo, ano XI, n. 11, p. 40-56, 2005.

OTTERMANN, Monika. *A Iconografia da Deusa em Canaã e Israel/Judá nas Idades do Bronze ao Ferro: 1ª parte: Da Idade do Bronze até o início da Idade do Ferro*. Ensaio para a disciplina de Colóquio de Literatura e Religião no Mundo da Bíblia, UMESP, 2004.

OTTERMANN, Monika. *A Iconografia da Deusa em Canaã e Israel/Judá nas Idades do Bronze ao Ferro: 2ª parte: Na idade do Ferro II (1000-587 a.E.C.)*. Ensaio para a disciplina de Colóquio de Literatura e Religião no Mundo da Bíblia, UMESP, 2004. (2004a)

REIMER, Haroldo. Sobre os inícios do monoteísmo no Antigo Israel. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 967-987, 2003.

REIMER, Haroldo. A serpente e o monoteísmo. *Hermenêuticas Bíblicas: Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, p. 115-128, 2006.

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. Tradução de Walter Altmann e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SCHROER, Silvia. *A Caminho para uma reconstrução feminista da História de Israel*. Tradução de Monika Ottermann, (s.l; s.n.), 1995.

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

THE FORBIDDEN GODDESS: Archaeology on the Learning Channel (documentário-vídeo). Arizona/EUA: Discovery Channel, 1993, 28 min., inglês, dublado português, degravação de Ildo Bohn Gass.

3 TEOLOGIA E REPRESENTAÇÃO: uma aproximação ecofeminista do monoteísmo

*Graciela Chamorro**

*Se Deus fosse um objeto para um pássaro, ele seria
um ser alado; o pássaro não conhece coisa alguma
mais alta e sublime que a condição de ter asas.*

Feuerbach

SOBRE CONCEITOS E HIPÓTESES

A afirmação do teólogo Paul Tillich (1984, p. 186), em seu estudo sobre a realidade de Deus – “que o último só pode se tornar atual através do concreto, através daquilo que é preliminar e transitório”, e que esse é o motivo pelo qual “a ideia de Deus tem uma história” – alude, por um lado, aos que pretendem derivar sua doutrina de Deus exclusiva e diretamente de algo que consideram ser a revelação e, por outro, tangencia a pretensão que no âmbito teológico advoga em favor da superação das representações do divino ou da impossibilidade absoluta de representar Deus. Em outras palavras, Tillich evoca um velho problema da teologia hebraico-cristã: é possível representar Deus?

Quando a resposta a essa pergunta foi “sim”, a tendência foi cair na idolatria, na substituição do que se queria representar pelo símbolo que o representava; quando a resposta foi “não”, caiu-se no vazio, na ausência completa, numa abstração lingüís-

*Teóloga e pastora luterana, professora na FCH da Universidade Federal da Grande Dourados.

tica inútil. A tradição judaico-cristã alternou ambas as respostas ao longo da história. Seu “sim” levou-a muitas vezes a experimentar o esgotamento e a morte de seus símbolos. Assim, o Evangelho que uma vez foi escândalo para os judeus e loucura para os gregos já não causava a menor impressão nos que um dia o julgaram escandaloso ou estúpido (Vahanian, 1970, p. 43-4). Seu “não” com frequência conduziu à necessidade de encontrar um novo nome para aquilo que dava sentido à existência. Nesse caso, a ausência de Deus tornou-se a única forma de sua presença e sua morte, a única expressão de sua vida. Crer em Deus passou a ser viver como se Deus não existisse (Alves, 1979, p. 51).

Assim, a teologia contemporânea tem reconhecido virtude nas críticas feitas ao cristianismo por Feuerbach, Marx, Freud e Nietzsche. Eles reagiram contra o Deus que, na sua qualidade de Sujeito todo-poderoso e onisciente, transformava os humanos em meros objetos conhecidos e controlados de forma absoluta. Cada um apontou, à sua maneira, os efeitos malsãos dessa compreensão do divino sobre os humanos. Eles perceberam que a história de repressão que caracterizava o Ocidente relacionava-se com a concepção e a experiência de Deus no cristianismo. Proclamaram, então, a morte de seus símbolos, que se tinham tornado sinais da ausência de Deus e não mais de sua presença. Na interpretação da teologia, a morte dos ídolos iluminou os humanos a buscar novos nomes para aquilo que lhes colocava a pergunta definitiva sobre o significado da existência.

Retomando a questão posta acima, no âmbito da Bíblia, a resposta pode ser tanto “sim” como “não”, pois há nas Escrituras motivos para objetar a representação de Deus bem como orientações para representá-lo.

Um dos Dez Mandamentos diz: “Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima nos céus” (Ex 20,2). Repetidas vezes, Israel foi lembrado desse conselho e advertido sobre os riscos de fixar a imagem de Deus de uma determinada forma. Provavelmente uma das passagens bíblicas mais radicais em afirmar que é impossível apreender a

realidade de Deus na linguagem humana seja Êxodo 3,14. Moisés quer saber o nome de Deus, e Deus lhe responde: “Eu sou aquele que sou”¹. Essa autoapresentação do divino quebrava, assim, as imagens que identificavam Deus de forma plástica ou verbal.² Uma ideia paralela se lê na carta de tradição paulina escrita a Timóteo: “Deus habita uma luz inacessível” (1Tm 6,12). Em passagens como essas, Deus é um *absconditus* absoluto, um anônimo. Elas integram uma tradição teológica na Bíblia, conhecida como iconoclasmo. Essa tradição opôs-se, nos tempos bíblicos e no cristianismo, à fixidez das representações do divino, mostrando que Deus é muito mais do que a linguagem humana era capaz de expressar.

Nessa mesma linha, a teologia clássica ensinou que os nomes dados a Deus são analogias. Representamos Deus a partir de nossa experiência, mas sabendo que a realidade de Deus ultrapassa o marco da experiência humana. Nesse sentido, falar de Deus como “Pai” requer que se fale dele também como “Mãe” e, ao mesmo tempo, requer que se reconheça que ele/ela não é nem um nem outro e que essas metáforas visam impedir que se caia numa mera abstração linguística.

No entanto, textos como “Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (Gn 1,27), somados ao fundamento da iconografia cristã do VII Concílio Ecumênico de Niceia (787), afirmam que o ser humano é o parente mais próximo de Deus. O teólogo leigo Paul Evdokimov prossegue e escreve que essa proximidade parental

¹ Alguns exegetas preferem a tradução “Eu sou aquele que está aí”, levando em conta que o verbo *hayâ*, omitido na frase por ser predicado nominal, não significa “ser”, mas “estar aí”, “acontecer”.

² Os judeus tornaram-se tão intransigentes na observância desse mandamento, que evitavam pronunciar o nome de seu Deus. Assim, em vez de dizerem *Javé* quando se deparavam com as quatro consoantes hebraicas JHVH, o tetragrama sagrado, com as quais se escrevia esse nome, eles diziam *Adonai*, “Meu Senhor”! No judaísmo pós-exílico, o termo *Javé* retrocede consideravelmente até desaparecer por completo no judaísmo tardio, quando é substituído por *Adonai* e *Kúrios*, conforme afirmam Jenni e Westermann (v. II, col. 975).

torna o ser humano o ícone vivo de Deus, sua face humana (1986, p. 67 e 76). Nessa concepção, da frase “o homem foi criado à imagem de Deus” se deriva que “Deus é semelhante ao homem” (1986, p. 67), “Deus torna-se homem, para que o homem se torne deus” (1986, p. 66).

O autor recorre ao conceito de *imago* de Jung³ para destacar que o termo “imagem” (*tsêlem*) usado no Gênesis possui uma profunda significação:

Ela suscita a presença real daquele a quem representa [...] não se reduz à função de elo entre o modelo e sua reprodução, mas revela-se ao mesmo tempo como elemento atuante que prepara o homem para o advento da plenitude manifestada (Evdokimov, 1986, p. 72 e 67).

Nesse sentido, o humano carrega a imagem arquetípica de Deus, um princípio constitutivo, aquilo que ele está destinado a ser. Isso nos lembra a metáfora aplicada por Schleiermacher a Jesus: *Urbild*, o protótipo ou modelo daquilo que o ser humano essencialmente (potencialmente) é e pode vir a ser (Tillich, 1984, p. 360).

Ao contrário do padrão de representação que nega a possibilidade de conceber, conhecer e comunicar Deus, Evdokimov (1986, 68-70) enfatiza que ser criado à imagem de Deus confere à mente (*nous*) humana a faculdade da *theognosia*, do conhecimento do divino, pois há um impulso dinâmico de todo o ser humano em direção a seu arquétipo divino, a imagem predestina-o à *theosis*⁴, a ser Deus. Se “o homem” é a face humana de

³ O termo *imago* está intimamente relacionado com “arquétipo”. Ambos são usados como sinônimos por Filo de Alexandria, Irineu e Dionísio, entre outros. Jung destaca com o termo “arquétipo” o tipo arcaico dos conteúdos inconscientes coletivos (JUNG, s/d, p. 10s).

⁴ As implicações cosmológicas da cristologia e da antropologia pressupostas nesse esquema de representação podem soar estranhas aos ouvidos acostumados à teologia ocidental. É que essa reflexão foi sistematicamente “esquecida” no Ocidente. Como é sabido, duas tendências interpretativas da salvação mediante Jesus Cristo delinearão-se já nos primeiros anos da teologia cristã: a divinização ou glorificação (*theosis*) do ser humano, a exemplo de Jesus, e a justificação do ser humano mediante o sacrifício de Cristo. Essa última é a que prevaleceu no Ocidente.

Deus, as palavras adjudicadas a Feuerbach que epigrafam esse texto fazem sentido: “Se Deus fosse um objeto para um pássaro, ele seria um ser alado; o pássaro não conhece coisa alguma mais alta e sublime que a condição de ter asas”.

Tillich situa a teologia entre o “concreto” e o “abstrato”. “Concreto” diz respeito à experiência humana com o sagrado. Segundo ele, essa experiência tem sempre por moldura a preocupação concreta de cada indivíduo, grupo ou geração. A dinâmica de representação, nesse caso, segundo o autor, consiste em que

a preocupação concreta impele a imaginação religiosa a personificar os poderes divinos, pois o homem está radicalmente interessado só por aquilo que o encontra em termos iguais [...]. O homem não pode estar interessado de forma última por algo que seja menos do que ele é, algo impessoal (1984, p. 189)⁵.

“Abstrato” diz respeito a Deus-além-de-quem-não-há-Deus, a Deus enquanto *ipsum esse*, ao fato de Deus não poder ser apreendido completamente, pois os símbolos não só o mostram, mas também o escondem (Tillich, 1984, p. 607-8). Tillich cobra da teologia a responsabilidade de manter a tensão entre o “concreto” e o “abstrato”, pois, se a representação sobrepõe o abstrato ao concreto, chega-se a um monoteísmo exclusivo, a uma falsa transcendência. Quando, por sua vez, as representações concretas de Deus reivindicam para si *ultimaticidade*, emerge o elemento demoníaco que tenta impor as manifestações concretas como totalidades que se excluem mutuamente, gerando os fundamentalismos e as guerras religiosas (1984, p. 189). Nas palavras de Evdokimov (1986, p. 72), precisa ser mantida “a tensão do ícone para seu original, da imagem para seu ‘arquê’”.

A tensão, para Tillich, mantém-se percorrendo dois caminhos: o do *eros* e o do *ágape*. O primeiro atenta para Deus en-

⁵ Essa afirmação representa o pensamento predominante no cristianismo. Nele, os seres humanos são objeto privilegiado, e quase exclusivo, da iniciativa divina. As reflexões ecológicas, porém, têm revertido esse antropocentrismo teológico, enfatizando que os humanos são os mais predadores dos animais e que há um centro pessoal em todos os seres do universo.

quanto Ser-em-si, “no qual toda concretude desaparece e o homem é empurrado para além das coisas e pessoas individuais. O concreto é ponto de partida que se dissolve dentro do Universal” (1955, p. 51). O resultado: Deus não pode ser encontrado como objeto, como pessoa. Por ser a base e o abismo de todas as coisas (1955, p. 82), ele arrasta o pensamento para o absoluto, para o Um transnumeral, para a pura identidade (1984, p. 196). O caminho do *ágape* faz o contrário: aproxima Deus do aqui e do agora humanos, Deus se torna “Tu” para nós, e nossas experiências tornam-se situações que mostram a realidade última (Deus) analogicamente (1955, p. 50). Aplica-se ao conhecimento resultante por essa via o que Tillich afirma sobre a natureza da linguagem religiosa, que ela é essencialmente simbólica e que, como símbolo, participa do significado e do poder da realidade simbolizada sem poder identificar-se com ela.

O estudo da representação de Deus, além de se ocupar com suas fontes tradicionais, precisa também ocupar-se com o material fornecido pela história das religiões e por outras ciências, já que o desenvolvimento da ideia de Deus não se deu e não se dá de forma independente da história. Ao contrário, forças históricas e situações sociais condicionam a ideia de Deus ao mesmo tempo em que as formas de representação de Deus incidem sobre a organização, a visão de mundo e o sistema de valores de uma sociedade.

Assim, da história das religiões sabe-se hoje que existem dois níveis fundamentais de símbolos religiosos: o transcendente e o imanente. No primeiro, o divino sofre um processo de abstração e passa a ser compreendido num outro mundo além desta terra. Nos símbolos religiosos imanentes, ao contrário, a divindade “é a fonte abrangente de nova vida que rodeia o mundo presente e assegura sua continuação” (Ruether, 1993b, p. 47). Na classificação feita pela psicologia da religião, equivale a dizer que a divindade é representada pela cultura sob o simbolismo paterno e materno. A ênfase na simbologia centrada na mãe gera uma religião atônica ou telúrica, orientada para a terra, a vida, a geração, os mistérios da morte; já a ênfase na simbolo-

gia centrada no pai está na base de uma religião urânica ou celestial, orientada para o céu, a infinitude, a transcendência, o termo da história e a salvação futura (Boff, 1979; Jung, 1986).

A teologia feminista tem se destacado entre as teologias contemporâneas que criticam a preponderância dos símbolos orientados “para o alto” no cristianismo. Preocupada com a insuficiência dessa maneira de compreender o divino e com a experiência humana suscitada por ela, a teologia feminista tenta corrigir as imagens divinas e humanas em que a preponderância masculina sobrepujou a feminina. À procura de paradigmas mais inclusivos, ela vem desenvolvendo uma pesquisa que traz à tona informações e fatos até então pouco conhecidos ou pouco divulgados sobre a formação das Escrituras, dos dogmas e de todo o aparato ideológico que tornou o cristianismo hegemônico no Ocidente. Há nessa teologia “um esforço crescente para ‘demonstrar’ os antigos conceitos teológicos, para descobrir a que realidades vitais correspondem” (Gebara, 1986, p. 21).

Das teologias feministas, a teologia ecofeminista, particularmente a proposta pela teóloga norte-americana Rosemary Radford Ruether, deu uma grande contribuição para este trabalho. O conceito “ecofeminismo” foi cunhado pela francesa Françoise d’Eubonne em 1974 e se caracteriza *grosso modo* pela união do movimento ecológico radical, também chamado de “ecologia profunda”, com o feminismo. Ele se propõe a estudar as conexões simbólicas, sociais e éticas entre a opressão das mulheres e a dominação masculina da natureza (Ruether, 1992, p. 240). O ecofeminismo pode ser considerado um movimento que tenta imaginar “um novo sistema socioeconômico e uma nova consciência cultural que sustentariam relações de mutualidade e não de poder competidor” (Ruether, 1992, p. 241). A teologia ecofeminista não propõe uma representação do divino que seja o reverso do Deus herdado das tradições semíticas monoteístas. Ruether fala de uma “solução mais imaginativa” em lugar dessas “oposições tradicionais”. O que importa não é corrigir a imagem divina de transcendente para imanente, de macho para fêmea, de dominadora para relacional, de uniforme e monocentrada para pluriforme e policentrada (1993a,

p. 253). Há que se construir uma espiritualidade ecológica superando esses dualismos e reconhecendo “a transitoriedade dos seres, a interdependência da vida de todas as coisas e o valor do pessoal para a comunidade” (1993a, p. 257).

Assim, com base nessa teologia apresento, a seguir, alguns aspectos do monoteísmo exclusivo na tradição judaico-cristã que marcaram a cultura ocidental, assim como o reverso sócio-histórico da teologia subjacente a essa forma de representação.

COMO SE CHEGOU AO MONOTEÍSMO NA RELIGIÃO JUDAICO-CRISTÃ

Na tradição judaico-cristã, a representação do divino como homem, e particularmente como Pai, tornou-se a maneira normativa de imaginar e falar de Deus. Isso é tão certo que “parece repugnar ao sentimento, dentro da cultura cristã vigente, a afirmação: Deus é minha mãe” (Boff, 1979, p. 16). Constata-se uma “hostilidade emocional” contra a possibilidade de falar de Deus como “ela” (Ruether, 1993b, p. 46). A prova disso é que todos os nomes e conceitos-chave⁶ referentes a Deus, tanto no judaísmo como no cristianismo, possuem um transfundo masculino (Boff, 1979, p. 95). Rebatendo essa certeza de que somente as “metáforas masculinas” são legítimas para representar o divino, Ruether analisa como a imagem de um “ser supremo” masculino e transcendente ao mundo e aos humanos tornou-se a representação dominante do divino. Em seu estudo, ela afirma que a teologia cristã simplesmente não reconheceu que essa imagem foi precedida por uma outra consciência humana, na qual a imagem humana do divino era feminina.

A representação da divindade no antigo Oriente

A história das religiões tem concluído que a mais antiga representação humana do divino era feminina, sem um consor-

⁶ Um exemplo: a noção moral fundamental “virtude” em idiomas clássicos é masculina. Assim, *arete* procede de *aner*, macho, como *virtus* deriva de *vir*, homem.

te masculino que a acompanhasse. As estatuetas e as inscrições da época são a pista arqueológica⁷ para saber como se imaginava o divino desde o período paleolítico até o neolítico e a civilização antiga. Neles realçam-se os seios, as nádegas e o abdômen dilatado da fêmea, recebendo pouca atenção as outras partes do corpo, pois nos tempos pré-históricos era típica a representação ater-se àquelas partes físicas – vulvas, triângulos púbicos, nádegas e peitos – que emitiam poderes geradores (Marler, 1994, p. 195). A fêmea humana grávida era a metáfora central dos poderes da vida para povos que dependiam totalmente das forças espontâneas da terra para juntar comida (Ruether, 1993b, p. 47). Nesse sentido, é interessante constatar que a Deusa Doadora de Vida era representada em posição de parto e com a vulva dilatada (Marler, 1994, p. 195). Essa metáfora sobreviveu mesmo quando os seres humanos começaram a domesticar plantas e animais.

A humanidade não se visualizava como se estivesse controlando esses processos vitais, mas, antes, como cooperadora deles. Moldar e enterrar no solo imagens da fêmea humana grávida continuou sendo a forma principal de a humanidade experimentar a cooperação mimética com os espantosos poderes da vida e da renovação da vida (Ruether, 1993b, p. 47).

Semelhantemente, a frequente construção de altares especiais para as divindades perto dos fornos onde eram assados os pães e perto dos depósitos de grãos destinados ao plantio reforça a ideia de que a intenção humana era cooperar com as divindades no processo de transformação da vida (Marler, 1994, p. 195).

Na avaliação de Ruether, essa antiga imagem humana do divino como a matriz primordial, como o grande útero dentro

⁷ Marija Gimbuta, arqueóloga lituana radicada desde 1949 nos Estados Unidos, foi uma das pioneiras no estudo da religião da Antiga Europa a partir da arqueologia. O enfoque interdisciplinar de sua ciência (a autora combina folclore, mitologia, religiões comparadas e linguística com arqueologia) ela denomina de Arqueomitologia. Seus trabalhos têm sido fundamentais para o mitólogo Joseph Campbell, para cientistas da religião como Mircea Eliade e para investigadoras e investigadores feministas em geral (*apud* Marler, 1994, p. 185-202).

do qual eram gerados todos os seres, nunca desapareceu inteiramente da imaginação religiosa, apesar do predomínio posterior de um monoteísmo masculino excludente. Essa imagem está presente na história desde o antigo mito do Ovo Mundial⁸, do qual brotam todas as coisas, até a metáfora do divino como Fundamento do Ser⁹, que recupera a filiação material (mãe, matriz) do divino (1993b, p. 47).

Tudo indica que somente nas antigas civilizações urbanas da Suméria e da Babilônia a imagem feminina do divino passa a ser emparelhada com uma divindade masculina, sendo ambas configuradas de acordo com a imagem do poder soberano. De modo que o adorador se relaciona com o Deus ou a Deusa como súdito humilde que suplica o favor do todo-poderoso Senhor ou Senhora. O reverso social dessa representação do divino é dado pela classe dominante aristocrática e sacerdotal formada tanto por homens como por mulheres (Ruether, 1993b, p. 48). Para explicitar a relação entre essa nova forma de imaginar o divino e o contexto social da época, Ruether remete a dois grandes mitos sumerianos: o mito do Deus-Rei, que morre e ressurge, sendo salvo pela Deusa e casando-se com ela, e o mito que fala da derrota da antiga Deusa Tiamate e o triunfo dos novos Deuses e Deusas representados por Marduque, Deus da cidade-estado da Babilônia.

No primeiro mito aparece o vínculo do antigo mundo do Oriente Próximo com o mito pré-histórico da fêmea como poder divino vivificador do qual depende o macho como rei ou Deus.

⁸ A esse respeito conferir o livro de François-Ribedeau Dumas, 1989.

⁹ “Fundamento do Ser” é uma das metáforas do divino que se tornaram essenciais para várias teologias contemporâneas, mas certamente Paul Tillich foi um de seus proponentes e sistematizadores mais eloquentes. Para ele, Deus está como uma raiz, na profundidade de tudo o que existe (1984, p. 505), como uma espécie de princípio ativo do universo. Curiosamente, essa imagem do divino encontra-se em vários grupos indígenas da América. Assim, vários grupos Guarani falam de *Jasuka*, ser impessoal, energia fundadora, em cujo interior se originaram todos os elementos da natureza, as divindades e os humanos. Essa divindade imanente é representada basicamente pela água e, eventualmente, pelo arquétipo da mãe ou avó universal e pela árvore da vida (Chamorro, 1998, p. 130).

O rei como filho e consorte da Deusa representa os poderes da vegetação e da chuva ameaçados anualmente pela seca causticante. Nas versões babilônica e cananeia, ele é representado como sendo derrotado por poderes da morte e da seca e então salvo dos infernos por uma Deusa poderosa que derrota os poderes das trevas e ressuscita seu filho-amante dentre os mortos. A ressurreição do rei culmina em seu casamento com a Deusa, que, assim, eleva seu marido humano ao *status* divino e o coloca no trono. Com isso se asseguram a fertilidade renovada e o poder político legítimo. O drama termina num peã de alegria porque os poderes da vida e da ordem justa foram assegurados contra a ameaça da seca e da morte (Ruether, 1993b, p. 48).

O reverso social do drama ritual descrito também pode ser observado na distribuição dos papéis na peça. O papel da Deusa, por exemplo, era desempenhado pela principal sacerdotisa do templo, sendo que as sacerdotisas de modo geral pertenciam à aristocracia e eram detentoras de grande poder fundiário. “Atrás do poder coordenado da Deusa e do Deus-Rei estava a coordenação social do templo e do palácio” (Ruether, 1993b, p. 48).

Quanto ao segundo mito, conhecemos os relatos babilônicos através do *Enuma Elish*, mito que narra a epopeia fantástica dos primórdios e que fora escrito para celebrar o domínio de Marduque na Babilônia. Maria Lamas dá-nos o significado básico dos protagonistas da epopeia.

O elemento fundamental era a água. Da fusão da água doce – o oceano primordial (*Apsu*) – e da água salgada – o mar tumultuoso (*Tiamat*) – resultou a agitação das ondas (*Mummu*) e depois nasceram todos os seres, a começar pelos deuses [...]. *Apsu* pode comparar-se ao rio-oceano dos Gregos, que Homero apresenta, igualmente, como pai de todas as coisas. *Tiamat* personificava o mar, representando o elemento feminino de que nasceu o mundo. No mito da criação, *Tiamat* figura também as forças cegas do caos primitivo, contra as quais os deuses inteligentes e organizadores entraram em luta (Lamas, 1972, p. 22).

Ruether complementa esse quadro de atribuições ao afirmar que “as divindades mais jovens, conduzidas por Mardu-

que, representam o novo poder que sujeita e ordena a Matriz primordial de toda a realidade, isto é, a velha civilização-mãe da Suméria” (Ruether, 1993b, p. 49), que acaba derrotada pelos novos poderes da ordem.

Em seu estudo sobre o simbolismo da mãe, Carl G. Jung destaca que, no mito babilônico, Tiamat é retratada como um monstruoso animal de sexo feminino, responsável pelo caos. Atacada pelos ventos de Marduque, encheu seu corpo com os ventos furiosos até que sua boca não pôde mais ser fechada. Marduque, então, “despedaçou seu corpo, retalhou suas entranhas, cortou seu coração, dominou-a e pôs fim à sua vida; jogou ao chão o seu cadáver e o pisou”. Depois de ter analisado o corpo já sem vida de Tiamat, Marduque planejou a criação do mundo com os restos mortais da deusa da água. Ele divide o corpo de Tiamat como se divide o corpo de um peixe chato. De uma metade fez o céu. Da outra metade fez a terra. Assim, Marduque criou o universo a partir da mãe com a sua libido (Jung, 1986, p. 246-7).

Tiamat transforma-se assim de mãe primordial em matéria primordial, “matéria dentro da qual o próprio Marduque se situa como ordenador”. Depois de ter ordenado o mundo, Marduque cria o ser humano como servidor dos Deuses. Com isso ele “espelha o lugar dos servos nas propriedades rurais sob a aristocracia do palácio e do templo” (Ruether, 1993b, p. 49).

O poder hierático do ritual e da lei e o poder militar dos exércitos e das armas são as esferas destas duas aristocracias [...] O ócio, baseado na mão de obra expropriada, separa esta aristocracia dos níveis mais baixos de serventes-escravos e a identifica com os deuses (Ruether, 1993a, p. 30).

Conforme Ruether, é significativo que as culturas antigas tenham preferido usar ambos os mitos e que não tivessem usado apenas a estória de Marduque, com a qual facilmente poderiam ter simbolizado a derrota da mulher pelo patriarcado. Para a autora, isso é sinal de que se visionava ainda um mundo que mesclava harmoniosamente a regularidade cósmica e o planejamento humano, já que no mito do Deus-Rei os poderes

ameaçadores do caos humano e natural são revertidos pela Deusa graças a seus atributos criadores e redentores (Ruether, 1993b, p. 48-9).

Por outro lado, a autora destaca uma notável característica que distingue as representações pluralistas ou politeístas do divino no antigo Oriente da representação monoteísta no judaísmo: a ausência do conceito de complementaridade dos sexos nos mitos antigos. “A Deusa e o Deus são imagens equivalentes, não complementares, do divino [...]. Potência sexual e poder social encontram-se tanto na Deusa quanto no Deus” (Ruether, 1993b, p. 50). No monoteísmo masculino, ao contrário, a divisão dos sexos torna-se a metáfora principal para configurar o mundo simbólico.

O monoteísmo judaico

Destaco neste tópico dois aspectos da representação do divino no monoteísmo judaico: seu caráter masculino e sua exclusividade.

Costuma-se afirmar com Deuteronômio 6.4 – “Ouve, Israel, o Senhor, nosso Deus, é o único Deus” – que, ao longo de sua história, Israel se diferenciou da religião semítica ocidental pela exclusividade de sua adoração. Essa afirmação é hoje revertida pelos hermeneutas e exegetas mais modernos que tentam corrigir a tese iluminista do “monoteísmo mosaico”¹⁰, pois há evidências suficientes para afirmar que o monoteísmo foi uma experiência religiosa que se concretizou somente no judaísmo tardio.

Figuram a favor dessa posição a contribuição da arqueologia, o estudo do nome das divindades e a comparação de tradições literárias na Bíblia. Ao comparar a documentação arqueológica com o texto escrito do Antigo Testamento, constata-se uma

¹⁰ Essa tese adjudicava a Moisés o mérito de ter extirpado da religião israelita o politeísmo. Datava, portanto, a concretização do monoteísmo em Israel no período anterior ao assentamento das tribos israelitas, incorrendo assim num anacronismo. Hoje, para manter a força simbólica do líder hebreu-egípcio, aceita-se colocar a luta pelo monoteísmo sob a liderança de um “Moisés” pós-exílico (séc. VI-V a.C.).

notável diferença, o que sugere a existência de algum tipo de censura no antigo Israel da parte dos javistas¹¹. Ao contrário dos textos javistas, a arqueologia mostra que coexistiram com o culto ao Deus Javé outras divindades e práticas cúlticas nas tribos israelitas, o que será detalhado posteriormente. Além disso, o texto javista coexiste com textos de outras tradições, inclusive proféticas, que reconhecem o direito de os outros povos terem suas próprias divindades, desde que em Israel “Javé seja Senhor”. Isso reforça a tese de que para chegar ao monoteísmo entre os israelitas o Deus nomádico teve que enfrentar numa árdua luta as divindades locais.¹² Nesse percurso, ele acabou subordinando os outros Deuses e as outras Deusas como uma forma de negar a existência deles (Wolff, 1978, p. 21-2).

Por sua vez, o estudo dos nomes dados a Deus mostra que a experiência religiosa israelita esteve marcada pela pluralidade. O nome *shêm*, no antigo Oriente, era uma espécie de metáfora que marcava uma teofania. O divino irrompia no cotidiano dos humanos, revelando-lhes seu nome. Aparição, nominação e comunicação estavam profundamente interligadas, pois só depois de providenciar um nome para si uma divindade podia ser invocada (Jenni; Westermann II, 1978, col. 1189-90). O Deus cujo nome era conhecido era um Deus que podia ser citado. O conhecimento de seu nome capacitava-o para a comunicação (Jenni; Westermann II, 1978, col. 1177).

Segundo W. H. Schmidt, no Antigo Testamento o nome ‘*él*’ era o termo básico usado para designar divindades que apareciam

¹¹ Os termos “javista” e “javidismo” derivam de Javé, nome do Deus dos israelitas, e fazem referência a um dos ciclos de tradições ou grandes monumentos literários mais antigos do Antigo Testamento. O documento foi adjudicado a um autor fictício denominado de Javista pelo seu costume de chamar Deus sempre pelo nome Javé. A sua obra ficou conhecida como coletânea javista e serviu de fonte para escritos posteriores. Os javistas, por sua vez, teriam usado fontes anteriores (N = *Nomadenquelle*, L = *Laienquelle*) para elaborar sua teologia. O começo de sua atuação é datado entre os séculos X e VIII a.C. Caracteriza essa tradição sua militância pelo monoteísmo.

¹² Na história do cristianismo, a luta dos deuses prolongou-se como uma luta de antagonismo entre ortodoxia e heresia.

em determinados lugares e contextos (Jenni; Westermann I, 1978, col. 229). Não é fácil saber se as tribos israelitas conheceram antes de sua sedentarização a religião do Deus 'él. 'Él pode ser entendido como termo genérico usado em todo o mundo semítico para deus ou divindade. No Antigo Testamento, 'él aparece em forma de divindades que surgiram em contextos específicos, perenizados numa série de epítetos divinos como 'él 'ôlâm, 'él 'elyôn, 'él shadday, 'él 'elôhe. No caso específico de 'él 'elyôn, conforme os estudos de Rolf Rendtorff, muitas vezes 'elyôn não se trata apenas de um epíteto de 'él, mas de uma outra divindade autônoma em relação a 'él: “Dito daquele que ouve as palavras de 'él e recebe o conhecimento de 'elyôn” (Nm 24.16). “Como sabe 'él? Acaso há conhecimento em 'elyôn?” (Sl 73.11) (Gerstenberger, 1981, p. 160-1).

A importância que esse termo gerador de nomes para divindade tem no estudo da teologia do Antigo Testamento deriva-se do fato de seu cognato 'Élohim (divindades ou deuses) ser usado muitas vezes com mais destaque do que seu homônimo Javé, do fato de ser em si mesmo já um termo plural e do fato de ser inclusivo. Isso é um forte indício de que não havia uma única divindade nas tribos nômade e pastoris. Albrecht Alt (1981, p. 47) permite-se especular que, num estágio anterior, os três patriarcas¹³ israelitas e seus deuses teriam sido independentes um do outro. Para ele, a expressão “Deus de Abraão, Deus de Isaque e Deus de Jacó” faz referência a várias subjetividades divinas. Nesse sentido, destaco Gênesis 31.43-54, cujo texto gira em torno de uma disputa. No final do litígio, os envolvidos aguardam o juízo de dois deuses: “Que o Deus de Abraão e o Deus de Naor julguem entre vós” (Gn 31.53). Segundo Gerstenberger, posteriormente um redator monoteizante desejou apagar os resquícios politeístas e substituiu a expressão pluralista por “O Deus do pai deles”, que é como consta na tradução da Bíblia para o português feita por João Ferreira de Almeida.

¹³ Abraão, Isaque e Jacó. A eles remonta-se a identidade do povo hebreu.

Somente com o advento do javismo as tribos israelitas iniciaram o longo e penoso trabalho de desvencilhar-se das outras divindades e, ainda assim, adjudicando a Javé as virtudes e os méritos dos deuses derrotados, como se verá no tópico subsequente. Mas se, por um lado, o monoteísmo favorece a centralização do poder em Jerusalém e o estabelecimento da monarquia, por outro lado, muitos textos hebraicos mostram o quão inaceitável era para as tribos israelitas a ideia de um rei nos primeiros anos da existência de Israel como uma aliança das tribos (1Sm 8.4s). Paulatinamente, porém, prevaleceu a ideia de ter um representante visível do poder de Deus. Para tal, os pró-monárquicos enfrentaram uma batalha ideológica contra os antimonárquicos, apelando para o expediente da supremacia do reino de Javé. “A esse ideal teocrático teve que se recorrer para confirmar a instituição da monarquia” (Primavesi, 1994, p. 459).

É também digno de nota que o período de maior rigidez do monoteísmo (séc. VI-V a.C.) coexiste com uma tradição teológica mais inclusiva, a sacerdotal¹⁴, que se confronta com a interpretação, dominante na época, de Gênesis 2.7a: “Então, formou o Senhor Deus ao homem do pó da terra”. Entendia-se a partir disso que, não havendo referência explícita à mulher, Deus havia criado somente o homem à sua semelhança. A mulher, sendo criada num segundo momento e para ser auxiliadora do varão, era considerada uma criatura inferior e dependente. Ao reduzir o humano ao masculino, o autor bíblico consagrava o homem como imagem de Deus. O escrito sacerdotal, porém, afirmava: “Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou” (Gn 1.27). Ressaltava-se, assim, a fundamental igualdade entre homens e mulheres, o que certamente trouxe consequências iconoclastas para a época, já

¹⁴ Sacerdotal: *Priesterkodex* ou *Priesterschrift*, em alemão, abreviado por isso pela letra “P”. É um códice escrito por volta do século VI-V a.C., que serviu de base para autores posteriores. Seu nome deriva do interesse do autor pelos problemas relativos ao culto e do estilo professoral de seus escritos. Os críticos julgaram que só um sacerdote poderia ter sido o autor.

que doravante Deus poderia ser imaginado não mais exclusivamente a partir do homem, mas também a partir da mulher. Não há, pois, unanimidade bíblica para defender a representação do divino de forma exclusiva e restrita ao homem.

As origens sociais do monoteísmo masculino remontam provavelmente às sociedades pastoris nomádicas. Apoiando-se nos estudos de E. O. Janes, M. Kay Martim e Bárbara Voorheis, Ruether (1993b, p. 50-1) destaca que essas sociedades “careciam do papel feminino de horticultura e tendiam a imaginar Deus como o Pai do Céu”, e suas religiões “se caracterizavam por um exclusivismo e um relacionamento agressivo e hostil com os agricultores da terra e suas religiões”. Nesse padrão de representação, o monoteísmo israelita é eminentemente urânico e masculino. Ele reforça a hierarquia social do domínio patriarcal, pois ao domínio do pai do céu corresponde o domínio do *pater familias* na terra. Parodiando Feuerbach¹⁵, pode-se dizer que Deus é modelado à imagem e semelhança do patriarca e é compreendido como alguém que se dirige diretamente a essa classe de homens, adotando-os como seus filhos. Nesse sistema, as mulheres não se relacionam diretamente com Deus; seu acesso a ele passa pela mediação do homem.

A concepção de Deus como pai é constatada já no antigo Oriente. O Deus-Pai, *Él*, era pai dos deuses e chefe do panteão. Um dos atributos intimamente ligados ao Deus-Pai era o de “gerador” ou “progenitor”. O mundo, as pessoas, as divindades e todos os demais seres eram criados por ele. Ele, porém, era um *ego* transcendente que preservava sua alteridade do mundo criado. Também no Gênesis bíblico tal concepção está presente, como já foi visto, mas com restrições. Não permitia, por exemplo, que poderes cósmicos e humanos fossem mitologizados ou deificados. De um modo geral, os escritores do Antigo Testamento tomaram muito cuidado com esse caráter procriador do Deus-Pai a ponto de se registrar apenas quinze vezes essa denominação

¹⁵ Ele disse que não foi o homem criado à imagem de Deus, mas Deus criado à imagem do homem.

em relação a Javé. O cuidado atentava para uma diferenciação de Javé das divindades cultuadas em Canaã. Enquanto *Él* era conhecido como o Pai dos Deuses e o “Pai do homem”, “o Antigo Testamento raramente chama Javé de pai”¹⁶ (Lee, 1987, p. 17). Caso seja verdade que essa denominação popularizou-se posteriormente, mesmo assim Israel teria enfatizado o Pai teocrático e nacional e não o cósmico e genealógico (*apud* Musskopf, 1988, p. 13).

Isso leva a crer que, aplicado a Deus, o termo “pai” no Antigo Testamento deve ser entendido como metáfora. E o elemento que relaciona Deus a essa palavra é a “autoridade”. Esse é o ponto de comparação entre o pai terreno e o pai celeste. “O poder e o domínio, próprios do pai de família, são atribuídos ainda em maior proporção a Deus, que é o Pai do povo. Este Pai é comumente tido como autoridade máxima” (Musskopf, 1988, p. 12). Autoridade era compreendida como um instrumento para dominar. Chamar Deus de “pai” era, então, colocar-se incondicionalmente sob o querer divino. Essa compreensão de autoridade aumentou cada vez mais a distância entre Deus e as pessoas a ponto de se tornar desrespeitoso para os judeus chamarem seu Deus de “pai”. Esse vocativo podia ofendê-lo, pois relacionava-o com um clima familiar e íntimo. Jesus, nesse sentido, quebra esse formalismo e esse autoritarismo judeus ao invocar Deus como *Abba*, “meu pai” (Musskopf, 1988, p. 18,19).

A expressão hebraica para família literalmente se traduz, em português, por “casa do pai”, o que denota que havia uma relação de subordinação de todos os membros da família à autoridade do pai, que era absoluta sobre todas as pessoas que integravam “sua” casa. O casamento possibilitava o surgimento de novas “casas dos pais”, que em conjunto formavam a tribo, na qual a autoridade era repartida entre os chefes de família

¹⁶ Há, porém, uma simbologia indireta de Deus-Pai no Antigo Testamento. Segundo Hamerton-Kelly (1981/3, p. 113s), isso ocorreu ao identificar Deus como “o deus dos pais”. Para o autor, essa é “a mais antiga forma de associação entre a ideia de Deus e a ideia de pai e deita raízes na vida familiar do antigo Israel”.

(Musskopf, 1988, p. 9,10). Sendo que as exigências litúrgicas eram destinadas somente a eles, “a linguagem sacral legítima e reforça a alienação da mulher” (Schüssler Fiorenza, 1985, p. 19). Isso leva Musskopf (1988, p. 10) a afirmar que o culto a Javé argumenta a favor da tese de que o Deus cultuado pelos israelitas era um Deus masculino. Ao fazer exigências que só homens podiam cumprir, ele acentuava o desconhecimento das possibilidades das mulheres e de sua própria existência.

Com essas considerações antecipo o que irei especificar no item “monoteísmo e poder”. Na sequência, porém, apresento como a representação do divino como mulher persistiu na tradição judaico-cristã.

A apropriação da Deusa no monoteísmo judaico-cristão

Como pôde ser observado no tópico anterior, o monoteísmo foi uma experiência religiosa que se concretizou somente no judaísmo pós-exílico depois de uma verdadeira luta entre as Divindades mais antigas e o Deus Javé. A concretização desse domínio, porém, se fez assimilando, transformando e invertendo o sistema simbólico de Deuses e Deusas (Ruether, 1993b, p. 53).

Nesse sentido, é interessante conferir, em primeiro lugar, como o mito fundante da derrota do divino como “Matriz Primordial” foi integrado na tradição judaica. O estudo comparativo do poema babilônico com textos paralelos no Antigo Testamento foi realizado por Hermann Gunkel em seu livro *Schöpfung und Chaos*, fonte usada por Carl Jung (V, 1986, p. 246-7) em seu estudo sobre simbologia. O autor mostra que, no Antigo Testamento, Tiamat é muitas vezes “traduzido” por Raabe. Raabe é um dos nomes que designam o monstro que representa o caos e significa “turbulento” (Schökel, 1988, p. 36). É o que atestam Salmo 89.10: “Tu quebrantaste a Raabe como um ferido de morte”; Jó 26.12-3: “(Deus) com a sua força fendeu o mar, com o seu entendimento abateu a Raabe. Pelo seu sopro os céus se aclararam, a sua mão trespassou a serpente veloz”; Salmo 74.13-14: “Tu dividiste o mar pela tua força, quebraste as cabeças dos mons-

tros nas águas. Fizeste em pedaços as cabeças do leviatã”, entre outras.

No entanto, a referência clássica para verificar como o antigo mito aparece na tradição judaica é de origem sacerdotal e data do século VI ou V a.C. Os autores desse documento conheciam muito bem a interpretação babilônica do mito da grande mãe e a adotaram. Assim, em Gênesis 1.2 lemos que a terra era sem forma e vazia. Os termos hebraicos *tohu* (sem forma) e *bohu* (deserta) remetem, juntamente com as “trevas” (*hoshek*) e as “águas” (*tehom*), ao caos primordial. No segundo dia da criação, o criador bíblico, igual a Marduque, separa as águas em duas partes, criando assim o céu e a terra (Gn 1.6-8). Como pôde ser visto, tanto nesse relato como no poema babilônico, é na sua condição de combatente vencida que Tiamat integra os mitos patriarcais. Dela nasciam todas as coisas, mas, ao ser sacrificada por Marduque, torna-se a substância elementar, matéria morta a partir da qual é formado o universo (Ruether, 1993a, p. 30). A adoção, porém, é feita com inovações. Destaco duas delas: (1) o criador transcende a matéria, existe para além dela; de modo algum pode ser confundido com ela; e (2) a luta babilônica entre caos e cosmo se transformou num drama moral e histórico, em que o caos aquático é o fundo sombrio do qual Deus resgatou a criação no início; é também o lugar reservado ou a condição destinada por ele às criaturas que o desobedecerem (Ruether, 1993b, p. 70-1).

Em segundo lugar, cabe verificar que o antigo mito do Matrimônio Sagrado foi integrado na tradição monoteísta para expressar a relação possessiva e julgadora do Deus com seu povo. Passou-se, assim, de uma relação Deusa-Rei para uma relação Deus patriarcal-esposa servidora (Ruether, 1993b, p. 52-3), o que pode ser conferido ao ler o profeta Jeremias e os profetas pós-exílicos.

Como podes dizer: Não estou maculada, não andei após os baalins? Vê o teu rasto no vale, reconhece o que fizeste, dromedária nova de ligeiros pés, que andas zigzagueando pelo caminho; jumenta selvagem, acostumada ao deserto e que, no ardor do cio, sorve o

vento. Quem a impediria de satisfazer ao seu desejo? Os que a procuram não têm de fatigar-se [...] (Jr 2.23-4).

Nunca mais te chamarão Desamparada [...]; mas chamar-te-ão Minha Delícia; e à tua terra, Desposada; porque o Senhor se delicia em ti; e a tua terra se desposará. Porque, como o jovem desposa a donzela, assim teus filhos te desposarão a ti; como o noivo se alegra da noiva, assim de ti se alegrará o teu Deus (Is 62.4-5).

Julgar-te-ei como são julgadas as adúlteras e as sanguinárias; e te farei vítima de furor e de ciúme. Desse modo, satisfarei em ti o meu furor, os meus ciúmes se apartarão de ti, aquietar-me-ei e jamais me indignarei (Ez 16.36,42).

Como justamente destaca Gerstenberger (1988, p. 93), esses textos mostram que o sexo feminino, embora proscrito do padrão de representação do divino, não só reaparece na fala do próprio Deus masculino, mas o faz com inacreditável erotismo. É curioso observar como se mesclam em Deus amor-paixão e ira. Tem-se a impressão fugaz de que perante a infidelidade não resta outro caminho senão a morte.

No Novo Testamento, essa mesma tipologia de representação é assumida pela tradição paulina ao falar do matrimônio cristão, onde se parte de um dado cultural, a submissão da mulher ao marido, e o consagra.

As mulheres sejam submissas a seu próprio marido como ao Senhor; porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da Igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo. Como, porém, a Igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido (Ef 5.22-24).

Na lógica desse texto, conforme Boff (1979, p. 82), “assim como a relação Cristo-Igreja é por natureza desigual, desigual também é a relação marido-mulher”. Cristo é a cabeça, o chefe, da igreja que é o corpo, do mesmo modo como o homem é a cabeça, o chefe, da mulher que é o corpo.

Por outro lado, o mito do Matrimônio Sagrado reaparece no monoteísmo quando o javismo incorpora imagens femininas de Deus para complementar as virtudes de seu Deus.

Canaã, a terra prometida às tribos israelitas, estava, do ponto de vista religioso, sob a jurisdição do Deus Baal e sua consorte, a Deusa Anate ou Asherá, considerados fonte da prosperidade agrícola. O Deus dos israelitas era Javé, o patriarca nômade e sua esposa, o povo de Deus – as tribos nômades. A história da conquista de Canaã e do assentamento do povo registrou o fascínio que Baal exercia sobre os recém-chegados, ao que parece porque eles desconfiavam da competência de Javé em assuntos agrícolas. Quando chegaram à terra cultivada e sedentarizaram-se, os israelitas tiveram contato com as populações locais e perceberam a insuficiência de Javé. Começaram, assim, a “baalizá-lo”, dotando-o de virtudes e poderes próprios da agricultura, como a capacidade de influenciar a fertilidade da terra. Surge o Javé baalizado, caracterizado como um marido raivoso, disposto, por um lado, a punir a infidelidade de sua esposa infiel (o povo israelita que o traía cultuando as divindades cananeias) com o divórcio sumário e, por outro, disposto a reconquistá-la (Ruether, 1993b, p. 52).

O interessante é que o litígio era travado entre Javé e Baal, deixando a Deusa fora do combate. Javé guerreia basicamente contra Baal, não contra Asherá. Desse modo, no imaginário da população conquistada e dos próprios israelitas, Javé simplesmente substituiu Baal como marido da Deusa. A documentação arqueológica¹⁷ corrobora essa constatação bíblica e leva a afirmar de que “no antigo Israel por um bom tempo Deus e Deusa foram cultuados um ao lado do outro” (Gerstenberger, 1988, p. 91).

Em terceiro lugar, a apropriação da Deusa no monoteísmo judaico-cristão também se deu pela constatação de que o javis-

¹⁷ Foram localizados restos de altares destinados a Javé e a Asherá em um mesmo sítio. Há também túmulos comuns de israelitas exibindo símbolos de Javé e da Deusa juntos (*apud* RUETHER, 1993a, p. 53). A disparidade entre essas informações oriundas da arqueologia e as que provêm da tradição escrita sugere que os círculos intelectuais estavam distantes da experiência religiosa popular ou que havia de parte deles uma censura rigorosa que não permitia ser registrado por escrito o que era considerado não ortodoxo.

mo era insuficiente para expressar as coisas pequenas. Desse modo, os israelitas buscaram em *‘Él* imagens para familiarizar Javé. Assim, Javé é descrito como uma parturiente dando gritos (Is 42.14c), como uma mãe que consola (Is 66.13), que toma uma criança em seus braços e se inclina sobre suas queixadas para dar-lhe de comer (Os 11.4), como uma mulher que é incapaz de esquecer-se do filho que ainda mama e como uma grávida que é incapaz de compadecer-se do filho de seu ventre (Is 49.15). Essas referências ocorrem particularmente quando os autores desejam descrever o amor incondicional e a fidelidade de Deus ao povo a despeito dos pecados deste. Elas exprimem a compaixão e o perdão de Deus. A base linguística para recorrer a esse recurso é dada pelo termo-raiz “útero” (*rechem* em hebraico), que segundo Phyllis Tribble designa as ideias de compaixão e misericórdia (*apud* Ruether, 1993b, p. 53).

Em quarto lugar, a imagem feminina do divino foi incorporada pelo monoteísmo masculino através da metáfora da Sabedoria, e um dos textos bíblicos em que a tradição sapiencial aparece com maior eloquência é Provérbios 8.22-30:

O Senhor me possuía no princípio de seus caminhos, antes de suas obras mais antigas. Desde a eternidade fui unvida, desde o princípio, antes do começo da terra. Antes de haver oceanos, fui gerada, e antes de ainda haver fontes carregadas de águas; antes que os montes fossem firmados, antes de haver outeiros, eu nasci antes que ele fizesse a terra [...]. Eu estava lá quando ele preparou os céus; quando traçou o horizonte sobre a face do abismo, quando pôs ao mar o seu termo, para que as águas não desobedecessem à sua ordem, quando compôs os fundamentos da terra. Então eu estava com ele, e era sua arquiteta. Eu era cada dia as suas delícias, folgando perante ele em todo o tempo (Pv 8.22-30).

O termo hebraico traduzido por Sabedoria é *hokmah*. Ela é a manifestação de Deus, a noiva de Deus, o que facilmente pode ser identificado com a Deusa, caracterizada tradicionalmente por Sabedoria (Ruether, 1993b, p. 54). Seu papel cosmológico é ser fundamento da criação, o vínculo entre a humanidade e o divino. Moltmann (1993, p. 383) fala da sabedoria como

presença de Deus. Para ele, o Messias-Sabedoria é a *ruah*, o fôlego divino que é qual tom pelo qual é afinado todo o universo. Silvia Schroer (in: Gössmann, 1991, p. 442), por sua vez, destaca a importância do confronto de Javé e Hokmah em Provérbios 8. Ela reconhece no texto apenas a semelhança da Sabedoria com o divino, uma maneira menos patriarcal de representar Deus. É o que era possível no meio do monoteísmo exclusivo vigente. Assim, Provérbios 8 é um interessante ensaio da teologia de um Deus em duas pessoas.

Também no cristianismo primitivo houve imagens para expressar um lado feminino de Deus. Constam nesse sentido os termos gregos *Logos* (palavra) e *Sofia* (sabedoria), usados muitas vezes como equivalentes. Assim, Jesus é denominado indistintamente por ambos os termos. Uma tradição posterior, porém, encarregou-se de identificar o *Logos* com o Jesus homem e a *Sofia* com o Espírito Santo (Schüssler Fiorenza, 1992, p. 166,170s), sendo que desta o termo-base em hebraico é o substantivo feminino *ruah*. A teologia subsequente restringiu ainda mais o âmbito dessas imagens, transformando-as em atributos do Deus único. Incorporou-se a Deusa ao caráter do Deus masculino. Em sua origem, no entanto, esses termos eram uma manifestação feminina autônoma do divino (Ruether, 1993b, p. 54).

Mesmo com a transformação do simbolismo original da Sabedoria, o termo *Sofia* aparece em muitos textos cristãos primitivos apócrifos como uma entidade autônoma e feminina – ora como Jesus, ora como o Espírito Santo. Assim se expressam alguns textos apócrifos: no Evangelho dos Hebreus se diz: “Em seguida, minha mãe, o Espírito Santo, pegou-me por um de meus cabelos e me carregou para a grande montanha Tabor”. Nos Atos de Tomé, um batismo em nome do Deus triúno é seguido por uma eucaristia em que a descida do Espírito é descrita em linguagem feminina: “Pão da vida [...] nomeamos sobre ti o nome da mãe do inefável mistério dos domínios e poderes ocultos; nomeamos sobre ti o nome de Jesus”. O Evangelho de Filipe chega a negar que o Espírito Santo tenha emprenhado o útero de

Maria, porque para o autor era absurdo que uma mulher concebesse de outra mulher: “Alguns disseram ‘Maria concebeu pelo Espírito Santo’. Eles estão errados. Não sabem o que dizem. Quando uma mulher jamais concebeu por uma mulher?” (*apud* Ruether, 1993b, p. 55).

Em textos gnósticos, imagens masculinas e femininas também persistiram na representação do divino. O Deus triúno, por exemplo, era às vezes imaginado como Pai-Mãe e Filho que surgiam de um útero primordial de silêncio. Ruether ainda destaca que imagens femininas do Espírito continuam a fermentar sob a superfície de teologia cristã, particularmente em autores místicos e na iconografia medieval. Quanto a essa última, a autora destaca um afresco do século XIV existente numa igreja católica na aldeia de Urschalling, junto ao lago de Chiem, perto de Munique. Nele, a Trindade é retratada como três figuras que emergem de um tronco comum: o Espírito Feminino entre a pessoa masculina mais velha,

o Pai, e a pessoa masculina mais jovem, o Filho (Ruether, 1987, p. 41-2; 1993b, p. 56, 225; 1993a, p. 42).



Para Ruether

Fonte: Ruether (1987, p. 42).

(1993b, p. 56), as imagens femininas usadas para descrever o Espírito não são um “desvio” posterior do cristianismo herético, mas, ao contrário, resquícios de um cristianismo anterior, que usava essas imagens e que foi gradativamente marginalizado por um cristianismo greco-romano vitorioso que o reprimiu.

Mas, com certeza, Maria é a imagem feminina do divino mais popular, mais complexa e mais manipulada no cristianismo. É uma imagem popular porque ao longo da tradição cristã ela recebeu os atributos teológicos de Rainha dos céus e da terra e de Mediadora¹⁸ entre os humanos e a justiça divina, além de lhe serem atribuídos os textos sagrados que falam da Sabedoria. Por ser a personagem do panteão cristão mais acessível aos humanos, ela reúne atributos que a teologia clássica reservou para Deus-Pai, para Jesus, o Filho, e para o Espírito Santo. Essas qualificações vinculam-na com a antiga Deusa, pois, por ser mãe do Filho de Deus e por ser a Soberana dos céus, sua relação com Deus, Pai de Jesus e Rei, consagra o antigo mito do casamento sagrado e, embora nenhum dogma o tenha proclamado, torna-se a consorte do Deus masculino no imaginário religioso.

Maria é uma imagem complexa, porque com a expansão do cristianismo ela acabou incorporando imagens femininas de outros povos, entre elas as dos indígenas americanos. Um outro motivo a ser lembrado nesse sentido é o fato de o poder masculino e hierárquico ter desde cedo manipulado essa representação do divino. Assim, ao exaltá-la como mulher eterna, ao magnificá-la ao extremo, o poder masculino a *des-realizou* e a *des-concretizou* de sua base social. Maria é aquela mulher virgem que diz “sim” à vontade de Deus e torna-se mãe, reduz-se aos afazeres domésticos e ao anonimato (Aubert, 1976, p. 125-8). Desse modo, lembra Leonardo Boff (1979, p. 258-9):

¹⁸ É ilustrativo neste particular lembrar que Maria, na religiosidade e no imaginário popular, assume o papel de alguém dotado de extrema misericórdia, o que em parte suaviza a imagem judicial dada a Jesus e a Deus, como pôde ser apreciado na obra de Suassuna *O auto da compadecida*, exibida na TV pela Rede Globo, jan. 1999.

numa época (XV-XVIII) em que o cristianismo movimentava especialmente as categorias teológicas de pecado, castigo, perdão, redenção de Cristo pelo sangue e pela crucificação, inferno e céu, deixando emergir uma imagem preferentemente judicial de Deus e de Cristo, eis que aparece Nossa Senhora como aquela que, compensatoriamente, representa a misericórdia.

Na América Latina, em tempos de uma sociedade colonial escravocrata, enquanto Cristo era representado como grande senhor e monarca absoluto, Maria legitimava-o na imagem de uma escrava que se sujeitava livremente em favor de Deus e dos homens. “Submetida a um patrão celeste, servia de inculcação ideológica às mulheres vivendo sob um regime de grande dominação e machismo” (Boff, 1979, p. 259).

Como pôde ser visto, a representação monoteísta e masculina de Deus, longe de ser uma profissão de fé que diz respeito exclusivamente ao fenômeno religioso, está intimamente relacionada com a experiência cultural e histórica dos povos ocidentais e com a daqueles aos quais o cristianismo e o Ocidente ditaram as regras da “civilização”, a partir do século XVI. Passo assim a considerar a relação entre monoteísmo e poder e, a seguir, a destacar as principais consequências que essa representação do divino teve para os humanos, para a natureza e para as formas de relacionar-se com a realidade.

Sobre o desdobramento sócio-histórico do monoteísmo judaico-cristão

A imagem do Deus único e masculino mantém uma profunda interdependência com o exercício do poder na Igreja e na sociedade. Considero, portanto, válido destacar a questão “poder” antes de especificar as implicações do monoteísmo masculino para a cultura predominante no Ocidente.

Monoteísmo e poder

Ter poder significa ser independente, autossuficiente e autônomo. Conforme Diane Tennis, nossa sociedade vive do mito da autonomia do homem, e a existência de um “Deus-Pai” só

vem reforçar esse mito (*apud* Musskopf, 1988, p. 28). A identificação de poder e auto-estima com a masculinidade tem na teologia do Deus único sua consagração. Nesse sentido, a teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza afirma que a linguagem androcêntrica e as estruturas intelectuais dessa linguagem fazem da dominação patriarcal algo evidente, pertencente ao “senso comum”, e que a linguagem masculina referente a Deus na liturgia e na teologia proclama essa dominação como “ordenada por Deus” (1985, p. 19). Ocorre uma íntima relação entre o “pai celeste” e o pai terreno. Este empresta àquele pronunciados traços viris, e aquele reflete sobre essa autoridade divina (Evdokimov, 1986, p. 211).

Muitos estudos referendam que a compreensão e o exercício do poder na sociedade ocidental procedem da consciência científica cristã. Anne Primavesi (1994, p. 478), por exemplo, chama atenção para o poder hierárquico (poder-sobre) como elemento que configura qualquer instituição de nossa sociedade. A autora escreve que a imagem cristã mais elementar de mundo é a de uma monarquia espiritual, um sistema de ordem imposto de cima para baixo por um poder espiritual (1994, p. 459). Esta oração da Igreja Anglicana ilustra a afirmação:

Onipotente e eterno Deus, Rei dos reis, Senhor de senhores, único dominador de príncipes, que desde teu trono contemplas a todos os que habitam sobre a terra, com todo o coração te imploramos que outorgues teu favor a nossa senhora soberana, a rainha Isabel, e a toda sua família real (Primavesi, 1994, p. 459).

Primavesi comenta que para cada nível de governo invocase o poder espiritual do qual emanam os outros poderes. A invocação é feita conforme atribuições inter-relacionadas de autoridade e submissão. Essa inter-relação de papéis entre as várias instâncias da ordem hierárquica tem efeitos duradouros sobre a maneira como cada uma das partes se percebe. A lógica de identificação dentro da ordem hierárquica é definir por relações que “conferem autoridade a uns e segurança a outros, que assinam responsabilidade a uns e dependência a outros” (Primavesi, 1994, p. 459). Nesse mesmo sentido, Fritjof Capra

(1986, p. 41) critica os valores predominantes em nossa sociedade. Para ele,

a tendência autoafirmativa continua crescendo e, com ela, a exigência de submissão, que não é o complemento da autoafirmação, mas o reverso desse fenômeno. Enquanto o comportamento auto-afirmativo é apresentado como o ideal para os homens, espera-se das mulheres o comportamento submisso.

Na realidade, o princípio hierárquico que permeia esse tipo de relação foi consagrado como princípio cósmico no Novo Testamento (Ruether, 1993b, p. 51).

Quero, entretanto, que saibais ser Cristo o cabeça de todo homem, e o homem, o cabeça da mulher, e Deus, o cabeça de Cristo. Porque, na verdade, o homem não deve cobrir a cabeça, por ser ele imagem e glória de Deus, mas a mulher é glória do homem (1Co 11.3,7).

Ampliando esse quadro dentro dos critérios que o conceberam, pode-se afirmar que “a cadeia do ser, Deus-espíritos-homem-mulher-natureza-não-humana-matéria, é ao mesmo tempo a cadeia de comando” (Ruether, 1993b, p. 72)¹⁹.

Semelhantemente, o todo-poderoso do céu confirma o autoritarismo e as ditaduras na terra. Assim que símbolos como a onipotência de Deus serviram para justificar os desejos humanos de poder ilimitado. Nesse sentido, Sölle (1994, p. 312) confessa: “Os símbolos, como o da onipotência de Deus, me dizem mais sobre as projeções e desejos dos varões que os usam do que sobre Deus [...] Quando leio a expressão ‘o todo-poderoso’, não posso deixar de escutar a Hitler vociferando”. Para a autora, “os três ‘oni’ (onipresença, onipotência e onisciência) expressam a fatal tendência imperialista da teologia e do poder dominador” (1994, p. 319). Nesse mesmo espírito deve ser lida a afirmação de Moltmann (1985, p. 54):

¹⁹ A respeito dessa “cadeia de comando” veja estudo e reflexão sobre Patriarcado e Economia Política em Ivoni Richter Reimer (2006, p. 72-97).

Classificar as religiões segundo o conceito “monoteísmo” é, em sua forma mais inofensiva, o absolutismo ingênuo da perspectiva religiosa de alguém, mas, na forma mais elaborada, não é outra coisa que imperialismo religioso tendente a subjugar povos “subdesenvolvidos” por meio da liquidação de suas religiões.

Na interpretação do autor, “não há monoteísmo sem teocracia”, e nesse sentido “o ‘monoteísmo’ é apenas o cume religioso de uma ordem universal de dominação que subjuga povos estrangeiros, mulheres e a natureza e força sua dependência” (Moltmann, 1985, p. 55). Nesse sentido, a história da expansão do cristianismo consistiu na ênfase de que Deus era um só e que somente o Deus cristão era verdadeiro. Na polêmica contra os sistemas religiosos dos diversos povos, “o cristianismo se apresentou como religião universal e superior do único Deus” (Moltmann, 1985, p. 58).

Mas a imagem desse Deus pleno de poder sobre a natureza restringiu-se paulatinamente com o avanço científico no Ocidente. A impotência de Deus no mundo é tão visível, que a substituição científica da criação por uma segunda criação melhorada é só um exemplo que mostra quão impotente é hoje o “velho varão do céu”. Já não é possível entender a onipotência do lado de Deus e relegar os humanos à condição de “vermes”. “Essa teologia já não corresponde à tecnologia da desintegração do átomo, nem da manipulação genética, e é moralmente inaceitável” (Sölle, 1994, p. 318).

O teólogo e mártir, vítima do nazismo, Dietrich Bonhoeffer (1963, p. 155), reflexiona desde sua prisão, em 1944, que já fazia uns cem anos que a humanidade tinha aprendido a se defender por conta própria “contra todos os problemas mais importantes em que recorresse a ‘hipótese de trabalho: Deus’” e que essa mesma experiência aplicava-se cada vez mais aos problemas religiosos. Assim como no terreno científico, expulsava-se, em sua época, dia após dia e cada vez mais “Deus” do âmbito da experiência humana, confinando-o ao recanto da ignorância.

O poder que outrora emanava de Deus foi transferido para a ciência, o que será considerado no último tópico. Apresento a

seguir como esse poder cerceou, em seu apogeu, a vida das mulheres.

Consequências antropológicas: a vitimação das mulheres

O reverso sócio-histórico do monoteísmo masculino tem na vitimação das mulheres uma de suas consequências mais claras. Não podemos esquecer que é na sua condição de combatente vencida que a antiga Deusa Tiamat passou a integrar os mitos patriarcais. Se outrora ela era a fonte da qual nasciam todas as coisas, ao ser sacrificada por Marduque ela se tornou a substância elementar, matéria morta a partir da qual foi formado o universo. Desde os tempos míticos, a consciência humana encarregou-se de identificar a matéria, e por extensão a natureza, com a mulher. Nesse sentido, não pode ser casual o fato de nas línguas indo-europeias os termos “matéria” e “mãe” terem a mesma raiz etimológica: *mater*²⁰. Segundo Ruether (1992, p. 243), a origem dessa “coincidência” remonta à transformação da mãe elementar em matéria a partir da qual o cosmo é moldado. O divino tornou-se um Ser Supremo, *ego* transcendente, uma entidade distinta do mundo por ele criado.

O pensamento grego encarregou-se de radicalizar essa separação. Ele “eleva a consciência (masculina) ao mesmo *status* transcendente de Deus, fora da natureza e acima dela. [...] a consciência humana (masculina) participa desse âmbito transcendente do espírito masculino, que é o âmbito original e eterno do ser” (Ruether, 1993b, p. 71). A transcendentalização da consciência humana redundou na crescente alienação do ser humano da base biológica que o sustenta: seu corpo, os outros seres humanos, a natureza não humana, a matéria.

Assim, ao longo da história, leituras fundamentalistas dos textos fundantes do patriarcalismo bíblico forneceram a base

²⁰ Essa mesma analogia verifica-se em várias línguas indígenas de origem tupi-guarani. Assim, água (*y, yy*), elemento primigênio na cosmogonia de vários grupos, é identificada como mãe (*sy, chy, chyy*) (Chamorro, 1998, p. 132).

teológica para a discriminação das mulheres. Essa leitura tornou-se ainda mais eficaz sob a influência do pensamento grego, que considerava as mulheres como seres análogos ao mundo da matéria, ao corpo, devendo, portanto, ser evitadas pela mente transcendente. Na *Política* de Aristóteles, por exemplo, as mulheres, juntamente com os escravos e os bárbaros, integravam o âmbito do corpo e das paixões, que devia ser governado pela “cabeça” (razão, mente), identificada com os homens da classe dominante, tornando-se, assim, explícito que “a hierarquia do espírito para com a natureza física (está) como hierarquia do homem para com a mulher” (*apud* Ruether, 1993b, p. 71).

Em Gênesis 2.21-5 consta que Eva foi criada a partir da “costela” de Adão, e nisso foi encontrado argumento para sustentar que a mulher é inferior ao homem e dependente dele. Paulo é um notável exemplo desse tipo de interpretação. Para ele, o fato de a mulher proceder do homem implica sua submissão a ele; mas não só isso: significa que somente o varão é imagem de Deus (1Co 11.7-9). Essa teologia teve o demérito de tornar plausível e até natural a dominação já existente. A mulher, durante toda a sua vida, vivia sob o domínio do varão, primeiro de seu pai, depois de seu esposo e, se este chegasse a falecer, do irmão de seu esposo. Somente um homem podia legitimar a existência da mulher, pois ela não dispunha de nenhuma qualificação jurídica para qualquer posição sociorreligiosa.

Essa situação foi se tornando mais rígida à medida que o monoteísmo se concretizava em Israel. Assim, a relativa autonomia²¹ que algumas mulheres desfrutaram nos períodos nômade e seminômade foi gradativamente mudando. Com o advento da monarquia em Israel o poder social e religioso passou definiti-

²¹ Miriam, Ester, Judit e Débora, entre outras, mostram que as mulheres podiam alcançar uma certa importância política no período anterior à monarquia. Rebeca e Rute, por sua vez, dão testemunho de que naquele tempo as mulheres podiam associar-se livremente com os homens. De igual forma, uma filha podia ser herdeira legítima de seu pai se este morresse sem deixar herdeiro masculino. No âmbito religioso, as mulheres podiam participar do culto e até mesmo dirigi-lo.

vamente às mãos dos homens, instalando-se um antifeminismo que encontrou sua máxima expressão depois do exílio.

Outra passagem chave favorável à subordinação das mulheres aos homens é Gênesis 3.1-19. Na interpretação desse texto, a mulher é a culpada pelo pecado original. Seus castigos: dar à luz em meio a dores e submeter sua vontade à de seu marido.

No Novo Testamento, Jesus quebra a imagem do Deus autoritário de seus conterrâneos judeus e em seu lugar proclama um Deus de amor, favorável a uma moral de decisão, de fraternidade e de graça. Ele questiona desse modo os comportamentos baseados nas duas passagens acima. Na sociedade igualitária por ele anunciada e vivida, ele reconhece a dignidade da mulher. Encontra nela valores análogos ao Reino de Deus e toma-a como metáfora em suas parábolas. Apesar disso, prevaleceu a discriminação da mulher. Assim, ela, que nos primeiros anos do cristianismo ocupava cargos de liderança²², à medida que a instituição eclesiástica foi se estabelecendo acabou sendo relegada a atividades subalternas. Ivoni Richter Reimer (1995) analisa essa situação a partir da exegese e da história interpretativa de Atos dos Apóstolos em seu livro *Vida de Mulheres na igreja e na sociedade*.

Em 1 Pedro 3.7, a mulher é considerada “a parte mais frágil” do casal, e em Tito 2.5 é exigido dela sujeição a seu marido; já em 1 Coríntios 14.34 e 1 Timóteo 2.12, ela é proscrita do ensino e do exercício da “autoridade de homem”, sendo condenada ao silêncio e à submissão. O argumento de sua proscrição e con-

²² A teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza (1995, p. 193) chama atenção para o fato de as estruturas institucionais do lar patriarcal e do estado não serem as únicas opções institucionais disponíveis e realizadas pelos primitivos cristãos. Havia associações privadas que admitiam mulheres e escravos como membros, iniciados e líderes do grupo. Essas agremiações eram organizadas em base a um *ethos* igualitário, que as tornava alvo de suspeitas de parte da sociedade patriarcal. Foi provavelmente o caso de muitas igrejas cristãs que surgiram como resultado da missão. Entre suas líderes e fundadoras figuram Febe e Nífa. Numa perspectiva latino-americana, a teóloga Ivoni Richter Reimer destacou em sua tese doutoral defendida em 1990 e publicada resumidamente em 1995 no Brasil as lideranças igualitárias de Priscila, Tabita, Lídia, Maria e muitas outras.

denação é invariável: “Primeiro foi formado Adão, depois Eva” (Ströher, 1998 e 2002).

Esses exemplos mostram que a tensão inicial entre o *ethos* igualitário de Jesus (Schüssler Fiorenza, 1992, p. 164-6) e o compromisso de seus seguidores com os valores predominantes na sociedade pedia para o lado dos valores tradicionais, como atesta a afirmação de Jerônimo:

Enquanto a mulher vive para o parto e as crianças, existe entre ela e o varão a mesma diferença que existe entre corpo e alma; no entanto, se ela quiser servir a Cristo mais que ao mundo, deixará de ser mulher e será chamada de “varão”, porque desejamos que todos sejam elevados à perfeição do varão (*apud* Sölle, 1994, p. 311).

Para Jerônimo, “Deus criou somente o varão, sendo este incapaz de pensar o outro a não ser como um objeto que deve ser usado. Se Deus não é mais que o varão, então o varão é Deus” (Sölle, 1994, p. 311). “Como símbolo do corpo, da sexualidade e da maternidade, a mulher representa a natureza inferior e má. Livrando-se desses papéis, porém, ela pode tornar-se um espírito masculino igual ao homem” (Ruether, 1993b, p. 73). Se essa era a convicção predominante entre os Pais da Igreja, a mulher como mulher e por ser mulher estava proscrita da fé cristã, pois os Padres eram da opinião de que tudo o que havia de digno e de valioso, como tornar-se cristão, era próprio do sexo masculino, ao qual era reduzido o entendimento do humano (Daly, 1994, p. 73).

Na Idade Média, essa concepção do divino continuou e, com ela, a vitimação das mulheres. A perfeição varonil imposta à mulher como forma de igualar-se espiritualmente ao homem cobrava dela uma estrita e sistemática sujeição ao poder masculino da Igreja e da sociedade (Ruether, 1993b, p. 73). Assim, Graciano, retomando o pensamento de Agostinho, escreveu no século XII, precisamente em 1139-1140, um decreto que mais tarde se tornou a principal fonte jurídica para o Direito Canônico. Nele afirmava que era da ordem natural entre os humanos que as mulheres se submetessem aos homens, como os filhos aos pais, alegando ser justo que a razão mais fraca se submetesse à

razão mais forte. Com essas ideias o Direito Canônico perpetuou o pensamento hierárquico de Aristóteles, vigorando ainda hoje. Nele, a mulher é eclesiasticamente equiparada às crianças e aos loucos (*apud* Boff, 1979, p. 84-5).

Semelhantemente, apoiado nas ferramentas conceituais e “científicas” do aristotelismo, Tomás de Aquino postulou que o feminino era um ser defeituoso, um *mas occasionatus*, um varão deficiente, destinado a ser apenas um receptáculo da força gerativa exclusiva do varão, pois “a força ativa da semente masculina tendia à produção de uma semelhança perfeita: outro varão” (*apud* Daly, 1994, p. 74). A existência da mulher era então explicada como um defeito na força ativa (do pai), uma alteração material provocada por uma influência externa, como a do vento sul, que é úmido.

Após inúmeras interpretações da marginalização concreta e histórica da mulher como um dado natural, Tomás de Aquino propalou que, nessa condição, a melhor coisa que poderia acontecer à mulher era permanecer numa espécie de infância eterna, sob a tutela do homem, para seu próprio bem, no *status* de *imbecillitas naturae* (Pesch, 1992, p. 246-271).

No medievo tardio, bifurca-se a imagem da mulher. A concretização da perfeição varonil, que lhe fora imposta como condição para tornar-se cristã e espiritualmente igual ao homem, foi paulatinamente dificultada. As mulheres, inclusive as freiras, passaram a ser vistas como seres de difícil redenção, que com sua astúcia demoníaca tentavam seduzir e desviar os homens do caminho da virtude e da imortalidade para o da degradação, da luxúria e da morte. Assim, no século XIV, nos escritos do notável pregador dominicano John Broomyard a mulher é representada como uma lápide pintada sobre um cadáver em decomposição (*apud* Ruether, 1993b, p. 73). Cresce sua identificação como traidora. Por essa razão radicaliza-se a culpa que lhe era imputada desde os tempos bíblicos. Passa a ser vista como o inimigo oculto que podia pôr tudo a perder: lançar o âmbito da graça, da salvação e da luz no âmbito do pecado, da perdição e das trevas. Sua suposta cumplicidade com o diabo

despertava medo e temor nos homens. Com o diabo estavam indefectivelmente associadas sua luxúria, carnalidade e natural insubordinação. Ela se tornou a corporificação do poder demoníaco oculto e sorrateiro. “Esses temores do corpo, da natureza e da perda de controle sobre as ‘ordens inferiores’ irromperam, do século XIV até o XVII, em prolongados acessos de caça às bruxas” (Ruether, 1993b, p. 74), que tiraram a vida de cerca de centenas de milhares de pessoas, em sua maioria mulheres.

No período moderno, a opinião teológica sobre as mulheres não mudou radicalmente. Uma das reivindicações das mulheres na época era abolir a obrigatoriedade de viver enclausuradas num convento quando se convertiam. Essa legislação refletia a forte desconfiança da Igreja sobre a moral feminina. O Concílio de Trento renovou essa lei após três séculos de sua instituição por Bonifácio VIII.²³

Via de regra, a concepção teológica que identifica o humano com o masculino e consagra-o como predicado nominal do divino, excluindo a mulher da possibilidade de atribuir outras características igualmente humanas ao ser divino, é uma posição que permaneceu basicamente intocada até o advento da revolução industrial. Foi esse fenômeno socioeconômico, e não

²³ Entre as mulheres que lutaram pela revogação da lei do claustro estava Mary Ward (1585-1645). Ela fundou a congregação das “Damas Inglesas” e aspirava que seu grupo trabalhasse “no mundo”, dirigindo escolas para meninas. Seriam como os jesuítas, mas não sujeitas a eles. Seriam governadas diretamente por mulheres, responsáveis diretas ante o papa, independentes de bispos e de ordens de outros homens. Seu plano era ensinar latim e outras questões seculares, pois para ela “não havia tal diferença entre o homem e a mulher como para acreditar que as mulheres não pudessem fazer grandes coisas” (Daly, 1994, p. 83). As autoridades eclesiásticas se empenharam em abolir a ordem, entre outras razões, sob a alegação de elas se arrogarem muita autoridade e falarem com demasiada liberdade sobre os temas espirituais. Na Bula Oficial de suspensão da ordem (1631) consta: “Certas mulheres, que tomando o nome de jesuítas, se reúnem e vivem juntas, constroem colégios e nomeiam superiores e diretora, assumiram um costume peculiar sem a aprovação da Santa Sede [...] levando a cabo trabalhos em absoluto aptos para a debilidade de seu sexo, a modéstia feminina, a natureza virginal [...] labores que homens de grande experiência no conhecimento das sagradas escrituras assumem com dificuldade, e não sem grande precaução” (*apud* Daly, 1994, p. 85).

um melhoramento da teologia e da antropologia cristãs, que propiciou a oportunidade de um questionamento à ideologia religiosa, que resultou na vitimação das mulheres.²⁴

Com essa revolução a Igreja começou a perder sua hegemonia na normatização da vida das mulheres. O senhorio do capitalismo, no entanto, manteve a mesma discriminação teológico-social que pesava até então sobre elas. O que ocorreu foi uma simples secularização da “perfeição varonil” que as subordinava no passado ao poder masculino consagrado. A versão secular dessa ética centra-se numa palavra-chave explícita: “auto-afirmação”, que está ligada a outra palavra-chave não explícita: “submissão”, que não é o complemento da autoafirmação, mas seu reverso. Assim, enquanto o comportamento autoafirmativo é apresentado como o ideal para os homens, espera-se das mulheres o comportamento submisso.

Mesmo os indivíduos mais ambiciosos, mais orientados para a realização de determinadas metas, necessitam de apoio compreensivo, contato humano e de momentos de espontaneidade e descontração.

Em nossa cultura, espera-se e, com frequência, força-se a mulher a satisfazer essas necessidades. [...] Todos esses serviços envolvem atividades integrativas, e como têm um status inferior, em nosso sistema de valores, ao das atividades autoafirmativas, quem as desempenha recebe salários inferiores. Na verdade, muitas dessas mulheres nem sequer são pagas, como as donas-de-casa e as mães (Capra, 1986, p. 41-2).

Em suma, a cultura dominante no Ocidente promoveu e recompensou sistematicamente os comportamentos expansivo, rigoroso, agressivo, competitivo, racional, empreendido e analítico que procedem da capacidade de autoafirmação da nature-

²⁴ Cabe lembrar que, em todos os períodos da história, houve mulheres que, a despeito da identificação do humano com o homem e deste com Deus, subverteram a ordem oficial e exerceram poder e influência. Na avaliação de Boff (1979, p. 86), essas experiências são a força da natureza, irrompendo no meio da força da superestrutura ideológica.

za humana e que são identificados com os homens. Contrariamente, a nossa cultura desprezou os comportamentos reflexivo, compreensivo, receptivo, cooperativo, intuitivo e sintético que procedem da capacidade de *con-vivência* ou de coexistência dos seres humanos e que são identificados com as mulheres. Em outras palavras, a excessiva ênfase sobre a autoafirmação impossibilitou a integração saudável e complementar desses modos de ser e incrementou uma oposição entre eles.

Consequências cosmológicas: a vitimação da natureza

No tópico anterior, ocupei-me em mostrar que a imagem de um Deus único, masculino e transcendente deslocou a relação simbólica da consciência masculina com a vida material (Ruether, 1992, p. 244). A despeito do conhecido refrão de Gênesis 1 “E viu Deus que isso (a natureza) era bom”, “E viu Deus que isso (o corpo humano) era muito bom”, a consciência que prevaleceu no judaísmo e no cristianismo esteve marcada pela vontade masculina de dominar sobre a natureza e pelo sentimento de repugnância pela matéria. Desde o “pecado de Adão e Eva” não se reconhecia valor intrínseco algum nem aos humanos, nem à terra, nem aos outros seres vivos e inertes. A valoração dos humanos residia em Deus e a dos demais seres em sua utilização pelos seres humanos. Ignorava-se, assim, a autonomia que esses seres desfrutaram durante os anos em que a terra não era habitada por nenhum humano.

Apesar de os primeiros esforços humanos para controlar a natureza terem ocorrido há uns doze mil anos, os fatos que acarretaram as consequências mais drásticas para o cosmo se situam entre os séculos XVI e XVIII. Nesse período, as tradições culturais que vinham justificando e sacralizando relações de dominação acabaram ampliando e aprofundando o âmbito do senhorio humano sobre a natureza.

Cabe lembrar que, durante a baixa Idade Média, a terra era objeto de temor e era representada com a mesma imagem fóbica com que foram imaginadas as mulheres. Nas catedrais da época, o *Mundus* era retratado como uma arrogante figura de-

moníaca masculina, cujas belas vestes ocultavam a corrupção putrefaciente. Pelo século XIII essa imagem foi substituída por uma figura feminina, *Frau Welt* (Senhora Mundo) ou senhora natureza. Com base nos estudos de Eleanor McLaughlin, Ruether (1993b, p. 73) descreve: “de frente, a senhora natureza tem um sorriso atraente e vestes refinadas, mas, de trás, revela-se que ela está coberta com as criaturas pútridas e répteis do inferno e do túmulo”.

A compreensão de Deus na Idade Média estava intimamente ligada a um universo verticalmente organizado: inferno, terra e céu, que pretendia ser uma síntese científico-teológica. O “Anção Eterno de olhar severo”, como o representava a arte da época, ocupava o topo do edifício de três andares, cercado das hostes celestiais. Como ser transcendente, ele não ocupava a esfera natural.²⁵ O âmbito compreendido entre a Terra e a Lua era dominado por uma legião de demônios. Eles reinavam sobre a natureza caída, o mundo não humano e não cristão. Somente através da Igreja essa natureza podia ser restaurada. De modo que aventurar-se a entrar em esferas da natureza fora do controle da Igreja era correr o risco de encontrar-se com os demônios, e tentar perscrutar os segredos da natureza era firmar um pacto com o diabo (Ruether, 1993b, p. 74).

A Igreja consagrou essa concepção como um corpo orgânico que albergava a natureza superior (razão ou mente) e estava sujeito à autoridade eclesiástica, portanto a Deus.²⁶ A natureza, como a mulher, infundia temor. Temia-se perder o controle sobre elas. Carolyn Merchant lembra, nesse sentido, que a identificação da terra com a mãe nutriente serviu como restrição cultural, limitando as ações dos seres humanos. Segundo ela,

²⁵ Mesmo o cristão tinha os olhos voltados lânguida e beatificamente para o alto, para as estruturas celestiais habitadas por Deus.

²⁶ Galileu, ao dirigir o recém-inventado telescópio para os céus, ao aplicar seu extraordinário talento na observação científica dos fenômenos celestes e ao formular sua teoria astronômica, cometia, assim, um atentado contra o Deus do imaginário medieval (Capra, 1987, p. 50). Semelhantemente, a Reforma protestante, ao rejeitar a Igreja, a peça central do arranjo estrutural medieval, rejeitou também o universo e o Deus que ela sustentava (Alves, 1979, p. 40).

não se mata facilmente uma mãe, perfurando suas entranhas em busca de ouro ou mutilando seu corpo. [...] Enquanto a terra fosse considerada viva e sensível, seria uma violação do comportamento ético humano levar a efeito atos destrutivos contra ela (*apud* Capra, 1986, p. 56).

O questionamento dessa cosmologia veio se afirmando na Renascença do século XVI até eclodir na revolução científica, quando a consciência masculina revolta-se contra a demonização da natureza e reclama para si o controle sobre a mesma. Então seculariza-se a natureza, proclamando-a sem vida e sem alma. Chegou-se à conclusão de que definitivamente o poder divino não interferiria sobre ela. A ciência destituiu o Deus masculino e a hierarquia eclesiástica da posição de intérpretes da natureza e assumiu o papel de investigadora das leis da natureza, disposta a conhecer e manipular os segredos do universo. As antigas metáforas ruíram, e a terra passou a ser vista como matéria essencialmente estática e inerte.

Daí em diante, a ciência processou a versão secular das imagens e das concepções que vitimaram as mulheres e a matéria no passado. Nas palavras de Sölle (1994, p. 318), não há escapatória, pois “todos crescemos sob a religião patriarcal e autoritária ou, em sua substituição, sob a fé na ciência”. De um lado, o cristianismo que se afirma na autoridade de um Deus autoritário que em algum momento irá intervir com força na história humana; de outro, a fé pós-religiosa numa ciência que atua sobre os subjugados como a antiga divindade do destino²⁷ (Sölle, 1994, p. 318-9), “que predispõe a ver o espírito como algo separado do mundo material e do mundo da ação política, econômica e do meio ambiente” (Primavesi, 1994, p. 473).

O resultado dessa revolução para a natureza considerada inferior é a sua subjugação cada vez mais acentuada. Desde Bacon

²⁷ Apoiado em Freud, que em 1932 indagou numa carta a Einstein se a ciência no final não era um tipo de mitologia, Alves sugere que “a ciência pode muito bem ser vista como um fator funcional e legitimador das ordens instauradas e a religião pode ser exatamente um fator disfuncional e, portanto, ainda que num nível simbólico, crítico da realidade” (1979, p. 141).

e Descartes, o conhecimento científico atenta para o controle e a dominação. Francis Bacon (1561-1626) apresenta em seu *Novum Organum* (1620) o método indutivo de conhecimento. O notável é que a sua retórica está cheia de imagens extraídas da caça às bruxas. Assim, ele propôs que a natureza tinha que ser “acossada em seus descaminhos”, “obrigada a servir”, “escravizada”, “reduzida à obediência”. Havia que se “extrair da natureza, sob tortura, todos os seus segredos” (Capra, 1986, P. 51-2; Ruether, 1993a, p. 203-4). Ele via o laboratório como uma câmara de tortura e o cientista como um inquisidor. Referia-se à natureza como fêmea que devia ser forçada, penetrada, conquistada e obrigada a ceder, e ao cientista como emblema do poder masculino que devia senheorear sobre a natureza. Suas metáforas certamente estão inspiradas pelos julgamentos das bruxas realizados em sua época e com os quais ele estava bem familiarizado como chanceler da coroa no reinado de Jaime I. A transferência dessa linguagem para os escritos científicos é um notável registro da pseudo-objetividade do pesquisador (inquisidor). Descartes (1595-1650) não só separa a natureza em dois domínios distintos, o da mente e o da matéria, mas codifica uma relação hierárquica entre eles. Produz um dualismo radical. O domínio da *res cogitans* – coisa pensante – é identificado com o homem e considerado superior à *res extensa* – matéria, coisa extensa, identificada com a mulher.

O liberalismo revolucionário inicial mostrava-se otimista com a possibilidade de universalizar a consciência humana (*res cogitans*) e acreditava que “várias categorias de pessoas dominadas poderiam passar para o âmbito humano da consciência e do controle sobre a natureza” (Ruether, 1993b, p. 75). No entanto, em pouco tempo, o caráter igualitário desse liberalismo inicial começou a ser substituído por um novo hierarquismo que faz das mulheres, dos trabalhadores, dos camponeses e dos povos conquistados a imagem da natureza dominada em contraste com o homem euro-americano, o verdadeiro portador da consciência transcendente.

Hoje, vivendo num mundo onde o padrão cultural dominante tanto modificou o meio ambiente a ponto de perdermos o

contato com a nossa base biológica e ecológica mais do que em qualquer outra cultura do passado, os avanços feitos nesse sentido deparam-se com a finitude da natureza e com a exploração social que custeou a expansão da consciência humana da elite ocidental. A partir da modernidade, as culturas eurocêntricas apoderaram-se das proezas tecnológicas para afastar-nos dos limites impostos pela natureza (Spretnak, 1994, p. 483). Esse afastamento da base biológica tornou-se letal com a chegada das modernas tecnologias (Primavesi, 1994, p. 476), pois ainda se incentiva que nosso papel natural é funcionar em oposição à natureza, dominá-la e assim manter sob controle o caos (Spretnak, 1994, p. 486).

Com essa postura, radicalizou-se o antropocentrismo e reafirmou-se o patriarcalismo, pois o projeto de dominação foi pensado e implantado pelo homem-macho, marginalizando a mulher, identificando-a com a natureza e criminalizando suas formas de saber através da “justiça da inquisição”. Gostaria de concluir este tópico lembrando as palavras de Anne Primavesi (1994, p. 456). Para ela, a revolução copernicana, que nos ensinou que o sol não gira ao redor da Terra, mas que é a Terra que gira ao redor do sol, levou-nos à falsa conclusão de que a terra gira em torno da humanidade e que a relação dos cristãos com o mundo gira em torno da salvação do ser humano.

Preso a uma concepção que coloca o ser humano “sobre” ou “no centro” da criação e não “com” ou “na” criação, o cristianismo tornou-se, assim, portador de uma soteriologia interessada exclusivamente nos seres humanos, aliás, na “alma” dos seres humanos. Uma teologia por demais centrada no *homo perditus et deus salvator* “acabou enfatizando a relação com Deus às custas de uma visão mais incisiva da natureza, inclusive da natureza humana” (Westhelle, 1994, p. 291), pois o ser humano mesmo foi desincorporado.²⁸

²⁸ Sobre mudanças de cosmologias/visões antropocêntricas para ecocêntricas consultar os trabalhos de Haroldo Reimer (2006a, 2006b, 2007).

Consequências epistemológicas: a vitimação das outras formas de saber

Como pôde ser visto, a representação do divino como ser único, transcendente, cindido da base biológica dos outros seres, tornou-se o veículo de uma revolução psicocultural da classe dominante masculina. Enquanto o mito antigo tinha concebido os Deuses e as Deusas como estando dentro da matriz de uma única realidade físico-espiritual, o monoteísmo masculino começou a cindir a realidade num dualismo de espírito (mente, *ego*) transcendente e de natureza física (corpo, objeto) inferior e dependente. Nessa concepção, o *ego*, espírito ou mente, é visto como primário e o mundo físico como um artefato feito pela mente transcendente.

A semelhança desse sistema de dois planos superpostos com as categorias fundantes da epistemologia moderna é óbvia. Deus é a *res cogitans*, e o universo, a *res extensa*. Incumbidos de dominar e senhorear sobre a natureza, os cientistas modernos lutaram por destronar Deus dessa posição e ocupar o seu lugar. Eles se vingaram do Deus que expulsou Adão e Eva do paraíso por comerem da árvore da ciência do bem e do mal. Vingaram-se, primeiro, comendo exatamente aquilo que era proibido – o fruto da árvore do conhecimento do segredo do universo – e, segundo, expulsando Deus do universo que ele habitava (Alves, 1979, p. 39).

Parafrazeando Sölle, essa foi a resposta da modernidade a um Deus articulado à imagem de um homem cheio de poder senhorial, sem relação e autossuficiente. Carente de qualquer utilidade científica e não desempenhando mais nenhum papel na nova visão de mundo, esse Deus foi declarado “sobrante” (Sölle, 1994, p. 318). Em seu lugar os cientistas levaram às últimas consequências sua missão de dominar e controlar a natureza.

Os fundamentos lógicos e os princípios metodológicos que medeiam o relacionamento dos seres cogitantes da ciência moderna estão calcados numa racionalidade que pressupõe autonomia, objetividade e nenhuma projeção da subjetividade do analista. Numa cultura na qual o domínio é uma incumbência ex-

clusiva do homem, o varão identifica-se com tudo o que representa controle, espírito e transcendência da natureza. Operou-se, assim, uma identificação do varão com a racionalidade e da mulher com a irracionalidade.

A racionalidade branca senhorial normativa no Ocidente tem na sua base esquemas de pensamentos lineares e dicotomizados que simplificam a realidade, dividindo-a em dualismos do tipo: um é bom, o outro mau; um superior e o outro inferior; um deveria dominar e o outro ser eliminado. A base biológica desse esquema de pensamento é hoje conhecida graças às pesquisas sobre as funções do cérebro humano. Sabe-se que a especialização em funções racionais é uma faculdade localizada no lado esquerdo do cérebro, enquanto a capacidade para relacionar e integrar corresponde ao lado direito. Correu por conta da cultura ocidental predominante o desenvolvimento unilateral do cérebro a ponto de sobrepor às funções relacionais ou integrativas as funções especializadas. Na opinião de Ruether (1993b, p. 80), “os papéis sociais dominantes exageram o pensamento linear, dicotomizante e impedem o desenvolvimento de uma cultura que corrigiria essa tendenciosidade integrando o lado relacional”.

A identificação das mulheres com a irracionalidade não leva em conta que elas, como as outras vítimas humanas do “verdadeiro” portador da consciência transcendente, não tiveram acesso à educação e à experiência de liderança para desenvolver sua capacidade racional. Além disso, as formas de saber desenvolvidas por todos os grupos humanos que não são detentores da consciência racional científica têm sido sistematicamente rejeitadas pela ciência, embora essas formas de saber estejam intimamente ligadas com o contexto vital de seus proponentes.

Nesse sentido, Sölle (1994, p. 314) refere-se ao poder de trivialização do cotidiano no mundo científico. Para a autora, há um “nada mais que” na linguagem sobre a experiência humana. Grande parte da experiência das mulheres é considerada “nada mais que” exageros emocionais. Esse “nada mais que” expressa uma perda de autoestima e origina-se na autossuficiência do sa-

ber racional, que toma por mérito ser apático, menosprezar o espírito, a sensibilidade e a fantasia e contribuir para a perda da autoestima. No âmbito religioso, a trivialização da experiência humana é ocasionada por uma teologia escolar que, como no mundo científico, não se preocupa com o contexto vital das pessoas (Sölle, 1994, p. 317)²⁹. Semelhantemente, também sob a alegação de serem superficiais e sentimentais, é frequente a ridicularização de atitudes relacionais e integrativas, como a da comunhão com a natureza. A sociedade moderna considera fundamentais a produção e outras atividades econômicas enquanto as chamadas “preocupações epifenomenais”, como a espiritualidade e a cosmologia, são colocadas por ela nas margens da “vida real” (Spretnak, 1994, p. 486-7).

A essas pretensões de tal concepção teológico-epistemológica que considera a mulher naturalmente mais emocional e irracional, inclinada à histeria e bastante infantil, as pensadoras feministas respondem denunciando que a epistemologia e a teologia ocidentais funcionam para “oprimir e depreciar os que são diferentes dos homens privilegiados e brancos encarregados do conhecimento” (Chopp, 1996, p. 147).

Não podemos esquecer que a categoria epistemológica dos séculos XVII e XVIII era o Sujeito Abstrato Universal³⁰. O universalismo sempre consistiu na “identificação de experiências de um grupo específico de pessoas como argumento paradigmá-

²⁹ Um dos pressupostos fundamentais da empresa científica, afirma Alvin Gouldner (*apud* Alves, 1979, p. 108), é que as pessoas comuns creem em razão dos seus desejos e interesses enquanto que os cientistas creem em decorrência das exigências das evidências e da lógica. Segundo ele, isso levou “a ciência das coisas divinas” a abandonar o caminho das pessoas comuns a fim de “subir para ver”, porque a verdade tem de ser objetiva e universal, sem amor e sem desejo. E os teólogos deixaram de frequentar os caminhos e fizeram nas bibliotecas e nos anfiteatros acadêmicos a sua morada.

³⁰ No âmbito religioso, isso apoiou a autocompreensão do cristianismo como uma religião global com uma teologia universal, que falava do Absoluto de forma absoluta e que estava incumbida por Deus de silenciar ou converter povos indígenas ao redor do mundo. O massacre simbólico consistiu na heretização, criminalização e destruição do imaginário religioso-cultural de milhares de povos.

tico do humano em geral. Essas pessoas são invariavelmente brancas, adultos masculinos, que são proprietários ou pelo menos profissionais liberais” (Benhabib, 1987, p. 91-2).

Os teólogos e os cientistas que se orientam por esse paradigma alardeiam que sua epistemologia se baseia na razão pura, abstrata e universal. Eles presumem ser absolutamente independentes das condições materiais e não suspeitam ter pretensões irracionais e emocionais (Chopp, 1996, p. 147).

A crítica a essa epistemologia tem atacado seu universalismo e o fato de privilegiar um conhecedor autônomo, que é capaz de abstração, de elevar-se acima da história, das emoções e do corpo, já que para o sujeito cartesiano nada disso conta; “o conhecimento situa-se no indivíduo, nas estruturas da consciência, na capacidade de observação ou na lei natural ou vontade que há dentro do indivíduo” (Chopp, 1996, p. 148-9). Segundo as diversas formas de crítica feminista, “esses pressupostos epistemológicos são projetados no conhecedor supremo: Deus”. Ele, enquanto totalmente Outro, não é afetado pelo tempo nem pelo espaço e, enquanto radicalmente monoteísta, é autônomo e abstrato. O elo essencial que existe entre os traços característicos da epistemologia moderna e a teologia monoteísta é a absolutidade.

Semelhante conclusão caracteriza os trabalhos de Fritjof Capra sobre a cultura e a ciência modernas, o que pode ser verificado a seguir:

A noção do homem como dominador da natureza e da mulher e a crença no papel superior da mente racional foram apoiadas e encorajadas pela tradição judaico-cristã, que adere à imagem de um deus masculino, personificação da razão suprema e fonte do poder último (Capra, 1986, p. 38).

Nessa epistemoteologia, “o que conta como conhecimento tem a ver com estruturas abstratas, e o conhecimento é estreitado e reduzido a uma determinada forma de cognição racional limitada ao ordenamento linguístico e lógico-matemático” (Chopp, 1996, p. 153).

Para uma descrição matemática da natureza, desde Galileu os cientistas restringem-se ao estudo das propriedades essenciais dos corpos materiais, ou seja, à forma, à quantidade e ao movimento da matéria. Outras qualidades dos corpos materiais – como som, cor, sabor, cheiro ... – foram consideradas puras projeções mentais. A busca do rigor foi sempre a busca pela quantificação e, portanto, pela desqualificação daquilo que não é quantificável. De modo que a racionalidade como ideal a ser buscado implicou o sistemático desprezo de outras formas de saber oriundas do irracional, do intuitivo e do emotivo. A própria socialização moderna, nesse sentido, ensinou-nos a negar as percepções sutis que não se enquadram dentro de um modelo de existência objetivista e mecanicista (Spretnak, 1994, p. 485). Nas palavras de um psiquiatra, “perderam-se a visão, o som, o gosto, o tato e o olfato, e com eles foram-se também a sensibilidade estética e ética, os valores, a qualidade, a forma; todos os sentimentos, motivos, intenções, a alma, a consciência, o espírito” (*apud* Capra, 1986, p. 51).

CONCLUSÃO

No exposto até aqui pôde ser observado como na história das religiões a representação do divino na forma de um único ser, masculino e superior a todos os demais seres, tornou-se preponderante sobre as outras formas de representação. Seu desenvolvimento e sua afirmação acompanharam os passos da afirmação do homem como senhor sobre outros homens, sobre as mulheres e sobre os outros seres da Terra, e não raro isso reforçou as pretensões humanas de onipotência, onisciência e onipresença.

Dando atenção especial ao cristianismo ocidental, tentei mostrar como essa concepção monoteísta está na base da vitimação das mulheres, da natureza e das formas de saber não pautadas pelos dois planos – o da *res cogitans* e o da *res extensa* – da epistemologia moderna. Reitero em particular a insistência das teólogas feministas em mostrar os danos causados pela inteligência humana posta “sobre” e “contra” a natureza não humana.

Para elas, há uma teologia complacente com essa “autonomia” arrogante da ciência moderna. Concebido como um ser superior, absolutamente autônomo perante os seres humanos e não humanos, o Deus dessa teologia molda a identidade dos cientistas, que acreditam ser absolutamente autônomos e objetivos perante seus objetos.

Diante das consequências letais desse sistema de representação, a teologia ecofeminista tem falado da necessidade de recuperar imagens mais inclusivas para representar o divino. Embora ela tenha recorrido a metáforas como “retornar à terra” para enfatizar a importância de se retomar o simbolismo telúrico no cristianismo, para as ecofeministas isso não significa simplesmente substituir representações de orientação masculina de Deus por representações de orientação feminina. Não, a metáfora maior evocada por Ruether para a Divindade supera as imagens antropocêntricas, dimensionando o divino para o âmbito cosmológico. Assim, ela faz referência a Deus como “manancial de vida e criatividade”, do qual e no qual todas as coisas brotaram e ao qual todas as coisas regressarão. Nele, como centro pessoal do processo universal, convergem todos os pequenos centros do ser pessoal num diálogo que cria e recria continuamente o mundo (Ruether, 1993a, p. 259), pois a representação do divino deve ancorar-se na base concreta com a qual sustentamos nossa relação com a natureza e com os outros seres (Ruether, 1992, p. 250).

REFERÊNCIAS

ALT, Albrecht. O Deus paterno. In: GERSTENBERGER, Erhard S. (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981. p. 31-71.

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Petrópolis: Vozes, 1979.

AUBERT, J. M. *La mujer: antifeminismo y cristianismo*. Barcelona: Herder, 1976.

BENHABIB, Seyla. O outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla. *Feminismo como crítica da modernidade: releitura dos pensado-*

res contemporâneos do ponto de vista da mulher. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. p. 87-106.

BÍBLIA SAGRADA, Antigo e Novo Testamento. Trad. em português por João Ferreira de Almeida. Ed. rev. e atualizada no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminismo e suas formas religiosas*. Petrópolis: Vozes, 1979.

BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e submissão*. Tradução de Ernesto J. Bernhoeft. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1963.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1986.

CHAMORRO, Graciela. *A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal. 1998.

CHOPP, Rebeca. O conhecimento de Eva. Resistência da teologia feminista às estruturas epistemológicas masculinas dominantes. *Concilium*, Petrópolis, n. 263, p. 145-154, 1996.

DALY, Mary. El cristianismo: una historia de contradicciones. In: RESS, Mary Judith *et al.* *Del cielo a la tierra; una antología de teología feminista*. Santiago/ Chile: Sello Azul, 1994. p. 61-96.

DUMAS, François-Ribadeau. *O ovo cósmico: o simbolismo da gênese universal*. São Paulo: Pensamento, 1989.

EVDOKIMOV, Paul. *A mulher e a salvação do mundo*. Tradução de Maria Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1986.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. 2. ed. Campinas: Papirus. 1997.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. *Teologia orgânica; a mulher faz teologia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

GERSTENBERGER, Erhard S. (org.). *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981.

GERSTENBERGER, Erhard S. *Jahwe – ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministische Theologie*. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1988.

GÖSSMANN, Elisabeth *et al.* (ed.). *Wörterbuch der feministischen Theologie*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1991.

HAMMERTON; KELLY. Deus pai na Bíblia e na experiência de Jesus. *Concilium*, Petrópolis, n. 163/3, p. 111-121, 1981.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1971, v. I; 1978, v. II.

JUNG, Carl G. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Buenos Aires: Paidós, s/d.

JUNG, Carl G. *Símbolos de transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. Tradução de Maria Luísa Appy, Mateus R. Rocha *et al.* Petrópolis: Vozes, 1986. (Obras Completas, 5).

LAMAS, Maria. *Mitologia geral: o mundo dos deuses e dos heróis*. Lisboa: Estampa, 1972. 3 v.

LEE, Thomas R. Yahwa's gender: anarcheological perspective. *Entree*, Chicago, n. 4/1, p. 16-18, fev. 1987.

MARLER, Joan. Arqueomitología: una entrevista con Marija Gimbutas. In: RESS, Mary Judith *et al.* *Del cielo a la tierra*; una antología de teología feminista. Santiago/ Chile: Sello Azul, 1994. p. 185-202.

MOLTMANN, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo*; cristologia em dimensões messiânicas. Tradução de Ilson Kayser. Petrópolis: Vozes, 1993.

MOLTMANN, Jürgen. A unidade comunicativa do Deus uno e trino. *Concilium*, Petrópolis, n. 197/1, p. 54-63, 1985.

MUSSKOPF, Ruth L. Winckler. *O falar de Jesus sobre Deus como pai nos evangelhos sinóticos e suas implicações para uma teologia feminista*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 1988. (Trabalho não publicado).

NIEBUHR, Richard. *Radical Monotheism and Western Culture*. New York: Harper, 1962.

PESCH, Otto H. *Tomás de Aquino. Límite y grandeza de una teologia medieval*. Barcelona: Herder, 1992.

PRIMAVESI, Anne. Poder jerárquico y poder ecológico. In: RESS, Mary Judith *et al.* *Del cielo a la tierra*; una antología de teología feminista. Santiago/Chile: Sello Azul, 1994. p. 455-480.

REIMER, Haroldo. *Gênesis. Casa comum: espaço de vida, cuidado e felicidade*. São Leopoldo: Contexto Gráfica e Editora, 2007.

REIMER, Haroldo. *Eclesiastes. A sabedoria do viver e conviver*. São Leopoldo: Cebi-Contexto, 2006 (2006a).

REIMER, Haroldo. *Toda a criação. Bíblia e ecologia*. São Leopoldo: Oikos Editora, 2006 (2006b).

RESS, Mary J. *Del cielo a la tierra*; una antología de teología feminista. Santiago/ Chile: Sello Azul, 1994.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Vida de mulheres na igreja e na sociedade: uma exegese feminista de Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1995.

RICHTER REIMER, Ivoni. Terra, relações de poder e mulheres: realidades, símbolos e sonhos no contexto do Novo Testamento. *Caminhos*, Goiânia, v. 1, n. 1, p. 55-68, 2003.

RICHTER REIMER, Ivoni. (org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006.

RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: conexões simbólicas e sociais entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 32/3, p. 240-252, 1992.

RUETHER, Rosemary Radford. *Frauenbilder – Gottesbilder: feministische Erfahrungen in religionsgeschichtlichen Texten*. Gütersloh: Gütersloher, 1987.

RUETHER, Rosemary Radford. *Gaia y Dios: una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*. Tradução Marta Novo e Norma Lazcano. México: Documentación y Estudios de Mujeres, A.C., 1993. (1993a)

RUETHER, Rosemary Radford. *Sexismo e Religião. Rumo a uma teologia feminista*. Tradução de Walter Altmann e Luís M. Sander. São Leopoldo: Sinodal/EST, 1993. (1993b).

SCHÖKEL, Alonso. *Manual de poética hebrea*. Madrid: Cristiandad, 1988.

SCHROER, Sílvia. Weisheit. In: GÖSSMANN, Elisabeth *et al.* (ed.). *Wörterbuch der feministischen Theologie*. Gütersloh: Gerd Mohn, 1991. p. 431-433.

SHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Discipulado de iguais: Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Tradução de Yolanda S. Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.

SHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. Tradução de João R. Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

SHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível. *Concilium*, Petrópolis, n. 202/6, p. 8-23, 1985.

SÖLLE, Dorothee. Búsqueda feminista de los nombres de Dios. In: RESS, Mary Judith. *Del cielo a la tierra; una antología de teología feminista*. Santiago/Chile: Sello Azul, 1994. p. 311-320.

SPRETNAK, Charlene. Lo sagrado en el cuerpo de la tierra y en el cuerpo personal. In: RESS, Mary Judith. *Del cielo a la tierra; una antología de teología feminista*. Santiago/Chile: Sello Azul, 1994. p. 481-505.

STRÖHER, Marga J. *Casa igualitária e casa patriarcal: dois espaços e perspectivas diferentes de vivência cristã. O caminho da patriarcalização da igreja no primeiro século do cristianismo.* São Leopoldo: EST/IEPG, 1998. [Tese de Mestrado].

STRÖHER, Marga J. *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo: uma leitura feminista das Cartas Pastorais.* São Leopoldo: IEPG/EST, 2002. [Tese de Doutorado].

TILLICH, Paul. *Biblical religion and the search for ultimate reality.* Chicago: University of Chicago Press, 1955.

TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática.* Tradução de Getúlio Bertelli. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984.

VAHANIAN, Gabriel. *Esperar sin ídolos: el cristianismo en una era post-cristiana.* Madrid: Morava/Fontanella, 1970.

WESTHELLE, Vítor. Cruz, criação e ecologia, o ponto de encontro entre a teologia da cruz e a teologia da criação em Lutero. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, n. 34/3, p. 291-300, 1994.

WOLFF, Hans Walter. *Bíblia: Antigo Testamento; introdução aos escritos e aos métodos de estudo.* Tradução de Dulcemar Silva Maciel. São Paulo: Paulinas, 1978.

4 MARIA SEMPRE BENDITA: textos e imaginários de uma história que se faz, desfaz e refaz

*Ivoni Richter Reimer**

*Não dê as costas a possíveis futuros
antes de ter certeza de que não tens nada
a aprender com eles.*

R. Bach

MARIA: SEUS ATRIBUTOS E O PODER DO IMAGINÁRIO

Maria é uma mescla de coisas simples e complexas, é magia e compromisso que se desdobram em toda e qualquer trincheira da vida. Maria pode ser – e foi – interpretada como santa, virgem, humilde, obediente, etc., figurando como o arquétipo da mulher ideal, casada, mãe, fiel, submissa... Ela também é representante da mulher revolucionária, combatente, transgressora, autônoma, etc., que foi usada para encorajar e sustentar mulheres em suas lutas político-sociais no decorrer da história... Ah, mas e a Maria no horizonte da(s) divindade(s)? Que espiritualidade é esta que a trata como divindade, mas não ousa dar-lhe esse nome? Onde Maria entra no jogo dos poderes divinos e eclesiásticos? Maria-Mãe-de-Deus? Que poder é esse? De Deusa, semi-Deusa, Deusa destronada, substituída? É possível – ou melhor, permitido – pensar algo assim a esse respeito? Ou o veto e a repulsa são imediatos?

Como é bom e libertador saber que não vivemos em tempos de fogueiras, mesmo que outros poderes continuem operantes...

* Pastora luterana, doutora em Teologia pela Universidade Kassel; professora na Universidade Católica de Goiás, em Goiânia; assessora do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI); membro da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB); E-mail: ivonirr@gmail.com.

Será que falar sobre Asherah ou Maria Madalena é tão complexo e complicado como falar sobre Maria de Nazaré? Sem dúvida, todas essas pessoas e representações mexem com a dogmática eclesial. No entanto, será que aquelas mexem tanto como esta? Até onde vão os estudos sobre Maria? É normal que, tanto do lado acadêmico quanto pastoral, se faça uma análise mais ou menos aprofundada de textos bíblicos e também apócrifos – às vezes só por curiosidade! – para perceber a história de Maria e sua contribuição na história da salvação judaico-cristã.¹ No entanto, em quais estudos bíblicos e em quais espaços são dados alguns passos de conhecimento e questionamento dos dogmas marianos? Ou como no estudo sistemático desses dogmas faz-se a análise bíblica para o embasamento desses dogmas, e não o contrário?

O que faço é aventurar-me uma vez mais – e não a última – por picadas e pistas tantas vezes revisitadas por turistas e estudiosos(as) na tentativa de compreender um pouco mais acerca de experiências contidas nas e transmitidas pelas fontes que nos estão disponíveis. Também nelas, nas fontes, mesclam-se já as experiências das quais se fala (de Maria) com as próprias experiências de quem fala (redação e revisões). A própria Maria não fala, ela não escreveu, nada registrou como documento para nós. Temos apenas fragmentos e seleção da memória dela. E esta é contada a partir de um determinado lugar, tempo e espaço históricos distintos e interesses teológicos específicos para dentro de uma época e situação religiosas específicas. E daí vêm inúmeras e distintas interpretações que foram fazendo história... até hoje.

Neste estudo, quero apresentar, num primeiro momento, uma visão panorâmica de textos canônicos e apócrifos cristãos que mencionam Maria para, em seguida, pontuar alguns elementos da compreensão de Maria em textos sagrados do Islamismo. Depois disso, destaco alguns momentos da política interpretativa sobre Maria na

¹ O volume 46 da Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (2003) dedica todos os artigos ao estudo de Maria. Perspectivas bíblico-teológicas, pastorais e históricas estão presentes. Falta, porém, uma mais acurada história interpretativa de Maria, com seus efeitos históricos na espiritualidade do povo. Também o presente capítulo não conseguirá esgotar o assunto, visto que a pesquisa ainda está em andamento.

História da Igreja e do movimento ecumênico. Por fim, busco abrir um pouco a cortina para reflexões críticas e (re)construtivas sobre Maria no horizonte da religiosidade e espiritualidade de nossa história que sejam significativas para nossa vida.

MARIA NOS EVANGELHOS CANÔNICOS CRISTÃOS

Marcos é o evangelho mais antigo, escrito um pouco antes do ano 70. Ele nada menciona sobre anunciação, nascimento e infância de Jesus, e portanto Maria não tem destaque nessas ocasiões. Ela é mencionada apenas duas vezes, quando aparece junto com seus outros filhos e outras filhas (Mc 3,31-35; 6,3-4). O nascimento virginal de Jesus e a virgindade de Maria não parecem ter sido importantes para a(s) comunidade(s) de Marcos ou ainda não estavam sendo questionados. Interessante observar, nesse contexto, que esse tema igualmente não despertou interesse nem polêmica nos escritos mais antigos do Novo Testamento, p. ex., as cartas paulinas.

O Evangelho de Mateus, escrito nos anos 80, menciona Maria logo no início na genealogia de Jesus (Mt 1,16)², na narrativa do nascimento, na visita dos reis magos, na fuga ao Egito e em seu retorno a Israel (Mt 1,18-25; 2,11; 2,13-15; 2,20-21). Maria também aparece junto aos irmãos de Jesus (12,46-50; 13,55). Portanto, Mateus trabalhava com a tradição da concepção virginal de Jesus, sem, no entanto, dar-lhe muita ênfase: Maria estava prometida em casamento, noiva de José, e sem terem coabitado engravidou. Pela lei judaica isso seria prova de adultério, pelo qual a noiva poderia ser julgada e condenada. José, porém, não acusa e é ele quem recebe a revelação do anjo que afirma ser a criança fruto do Espírito Santo. A narração em Mateus baseia-se na tradição profética de Isaías 7,14, sendo que o Messias esperado, Imanuel/Deus Conosco, deverá nascer de uma “virgem”.

O Evangelho de Lucas, escrito nos anos 80-90, talvez em Éfeso, é o que mais enfatiza a narrativa sobre o nascimento virgi-

² Sobre o destaque de mulheres na genealogia de Mateus veja meu artigo em Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana 27 (1997, p. 149-166).

nal de Jesus e o significado de Maria na vida de Jesus: Maria é mencionada na anunciação, na visita a Isabel, ela entoia o Magnificat, está junto com José no recenseamento e na difícil viagem até Belém, na visita dos pastores, no templo e diante de Simeão (Lc 1,26-38; 1,39-45; 1,46.56; 2,4-7; 2,16.19; 2,27.33-34); ela está junto com sua família e vizinhança na peregrinação a Jerusalém, no templo (2,41.48.51); aparece junto com seus outros filhos (8,19-21); ela e seus seios são benditos por uma mulher anônima (11,27). Além disso, também é mencionada como discípula de Jesus, após sua ressurreição (At 1,14). Como Mateus, também Lucas destaca a concepção virginal de Jesus: Maria estava noiva de José e era virgem. Aqui, o anjo fala diretamente com Maria, e ela dialoga com ele. Diante do anúncio do anjo de que ela conceberia e daria à luz o Filho do Altíssimo, Maria intervém dizendo: “Como será isto, visto que eu não conheço homem?”. A resposta do anjo quer esclarecer: “O Espírito Santo virá sobre ti; e um poder do Altíssimo te cobrirá; por isso, o gerado será santo e será chamado Filho de Deus” (1,34-35). As imagens utilizadas evocam a concepção de uma nova criação, sem intervenção de homem algum: assim como o Espírito de Deus soprou e pairou sobre o caos nos princípios e revelou seu poder criador (Gn 1,2), assim repousará sobre Maria; seu poder envolvê-la-á como uma sombra/nuvem, assim como outrora cobriu a tenda de Moisés (Ex 40,34-35). Portanto, a narrativa está permeada de elementos numinosos. Em Lucas, Maria praticamente é autônoma em relação a José e é protagonista da ação hierofânica: é com ela que o anjo comunica vida e teologia; ela vai sozinha até as montanhas visitar sua prima Isabel; em seu encontro acontece mais uma experiência reveladora: é no abraço das duas que a idosa e ex-estéril Isabel reconhece e bendiz Maria pelo fruto de seu ventre. Depois desse encontro hierofânico, Maria pronuncia as palavras do Magnificat, grávidas de esperança para o sofrido povo de Deus! As duas mulheres, a jovem e a idosa, ficam juntas durante três meses até que nasce João. Então Maria retorna para Nazaré, e desencadeia-se a cena do nascimento de Jesus. Dentro do sistema patriarcal da época, é bom observar a dinâmica do movimento e da ação das mulheres: elas rompem barreiras e atuam indepen-

dentemente de (seus) homens. José e Zacarias desaparecem por trás do protagonismo de Maria e Isabel...

O Evangelho de João, com tendências gnósticas, não narra o nascimento de Jesus. No entanto, Maria protagoniza nele logo no início, por ocasião de um casamento em Caná da Galileia (Jo 2,1-12). Nesse contexto também aparecem os irmãos de Jesus. Além disso, Maria reaparece apenas mais uma vez: ao lado de sua irmã anônima, junto à cruz de Jesus (19,25-27).

Resumindo: Os evangelhos canônicos apresentam Maria como mãe de Jesus, não acentuando tanto a concepção virginal. Destaca-se Maria como modelo de fé, protagonizando no evento salvífico desde a anunciação até a cruz e atuando como discípula de Jesus na liderança e construção de comunidades originárias. Entre todos quem mais enfatiza a condição da virgem na anunciação é Lucas. Essa percepção é relevante quando conectada com o contexto no qual esse evangelho foi escrito: Éfeso foi palco de marcantes disputas religiosas com divindades femininas, como veremos abaixo.

MARIA EM TEXTOS CRISTÃOS APÓCRIFOS

É importante observar que algumas questões centrais, presentes na espiritualidade mariana e em alguns dogmas, provêm de tradições apócrifas, interpelando o fato de serem os textos canônicos que servem de base e fundamento para a dogmática eclesial... Quero aqui destacar dois textos apócrifos:

Maria no Protoevangelho de Tiago

O Protoevangelho de Tiago foi escrito na segunda metade do século II.³ Ele fala do nascimento de Maria, de sua infância e de seu casamento com José. Ele também relata sobre a anunciação do anjo e o nascimento de seu filho Jesus. O texto conta o

³ Os fragmentos que dele aqui são citados foram traduzidos por mim da obra de W. Schneemelcher (1987, p. 338-349). A discussão sobre a datação e autoria consta nessa mesma obra (p. 336-7).

seguinte: O pai de Maria, chamado Joaquim, era um judeu fiel e era estéril. Quando soube, através de uma palavra de Deus, que não teria descendência, afastou-se de sua mulher e foi para o deserto, onde jejuou durante quarenta dias e quarenta noites. Sua mulher, Ana, entoava um hino de lamentação dupla: “Quero chorar minha viuvez/meu abandono; chorar quero o fato de não ter criança”. Na celebração do Dia do Senhor, a pedido de sua escrava doméstica Euthina, Ana tirou a veste de luto, banhou-se, vestiu sua roupa de casamento e foi passear em seu jardim. Assentou-se sob uma árvore de louro e orou a Deus, recordando-se da matriarca Sara. Atendida em sua oração, relata-se a volta de seu marido Joaquim:

E eis que Joaquim se aproximou com seu rebanho, e Ana estava parada sob o portão e viu Joaquim chegando, aproximou-se dele, lançou-se ao seu pescoço e disse: “Agora eu sei que Deus, o Senhor, me abençoou ricamente; pois veja a viúva que já não é mais viúva, e eu que não tinha criança, conceberei em meu ventre”. E Joaquim descansou em sua casa... E no sétimo mês, Ana deu à luz. E ela disse para a parteira: “O que foi que eu pari?”. E a parteira disse: “Uma menina”. E Ana disse: “Abençoada foi minha alma neste dia!”. Ela recebeu a criança. Quando completaram-se os dias, Ana purificou-se de seu resguardo e amamentou a criança, que chamou Maria.

Depois disso, o Protoevangelho de Tiago comentará a infância de Maria: sua mãe, Ana, e seu pai, Joaquim, dedicaram-na ao serviço do templo, onde viveu desde pequena, sendo ali educada. Quando Maria completou 12 anos – idade em que as meninas judias alcançavam a “maioridade” e podiam casar porque estavam em idade reprodutiva –, os sacerdotes reunidos em conselho perguntaram-se o que deveria acontecer com a menina que se tornava moça “a fim de que o templo não seja manchado” (referindo-se à menstruação e à idade fértil). Os sacerdotes incumbiram o sumo sacerdote Zacarias de buscar orientação divina. Um anjo lhe disse: “Zacarias, vai e reúne os viúvos do povo, e aquele que receber um sinal milagroso de Deus, a este será dada a menina como esposa!”. Quando José saiu de seu trabalho para dirigir-se ao templo, recebeu o sinal da pomba, que pousou em seu cajado. Assim, ele

foi escolhido para receber a “virgem do Senhor”. Ele quis recusar: “Eu já tenho filhos e sou velho, mas ela é uma menina. Temo tornar-me motivo de riso para os filhos de Israel!”. Ele, porém, foi convencido a aceitá-la como esposa, e ele disse para Maria: “Maria, eu te recebi do templo do Senhor e deixo-te agora em minha casa e vou embora para realizar minhas construções; depois voltarei para ti; o Senhor te protegerá!”. O texto continua falando de Maria como a escolhida para realizar trabalhos manuais para o templo. Quando ela sai para buscar água na fonte, aparece-lhe um anjo, que lhe anuncia que ela será a mãe do Altíssimo, que será chamado Jesus. Segue-se o relato detalhado das várias reações (de Maria, do templo, de José, do povo) à gravidez de Maria, que foi objeto de muitas difamações e gozações. Através de um ritual religioso o sumo sacerdote viu confirmado que José e Maria não haviam cometido pecado, isto é, que José não havia coabitado com a Virgem do Senhor, mas que ela havia concebido a criança a partir da poderosa palavra de Deus, como havia anunciado o anjo. Há ainda uma detalhada descrição do nascimento de Jesus, da visita dos magos e da perseguição de Herodes.

O Protoevangelho de Tiago destaca que Maria não apenas concebeu virgem, mas ela própria é filha de pai estéril e de mãe virgem. Um de seus objetivos é afirmar e fundamentar as incipientes celebrações da Conceição de Maria.

Maria nos Fragmentos Coptas

Quero abordar um segundo evangelho apócrifo, chamado Fragmentos Coptas, porque foi escrito numa das línguas egípcias, o copta, nos séculos V-VI. Na segunda parte desses Fragmentos encontra-se a narrativa da traição de Judas, morte e ressurreição de Jesus. É no relato da ressurreição que aparece a sua mãe, Maria, como protagonista. Transcrevo parte do capítulo 3, na versão editada por L. Ramos (1992, p. 199-200), porque o texto também não é tão difundido:

As mães que neste mundo viram a morte de seus filhos sentem grande consolo quando vão ao túmulo para ver o corpo daqueles

que elas choram... (e Maria vê seu filho e diz-lhe com alegria:) “Mestre, meu Senhor, meu Deus, meu filho, tu ressuscitaste em perfeita forma!”. Ela queria tocá-lo para beijar-lhe a boca, mas ele a impediu, fazendo-lhe este pedido: “Minha mãe, não me toques, espera um pouco, pois estou com a veste que meu Pai me deu, quando me ressuscitou. Enquanto eu não for para o céu, não é possível que eu seja tocado por qualquer ser carnal. Este corpo é, contudo, aquele com o qual passei nove meses em teu seio... Dou-te certeza disto, minha mãe. Esta é a carne que recebi de ti... Fixa teu olhar em minhas mãos e em meus pés. Ó, Maria, minha mãe, fica certa de que tu me nutriste; não duvides, ó minha mãe, que eu seja teu filho. Sou eu que, quando me encontrava pregado à cruz, te entreguei às mãos de João. Agora, portanto, minha mãe, apressa-te em avisar a meus irmãos e dizer-lhes: “Ide à Galileia! Conforme as palavras que vos disse, ali me vereis. Apressai-vos, pois não é possível ir para o céu de meu Pai sem vos encontrar!”...

Os Fragmentos Coptas destacam Maria, mãe de Jesus, novamente por ocasião de um diálogo junto ao túmulo com o jardineiro Filogênio, e é por este reconhecida como “Maria, a mãe do Filho de Deus”. Durante esse diálogo Jesus ressurreto aparece, e Maria dirige-se a ele dizendo: “*Rabboni, Kathiath, Thamioth*, que significa: Filho de Deus onipotente, meu Senhor e meu Filho”. Acontece então um grande diálogo entre Maria e o ressurreto, e Maria é louvada por ser Mãe de Deus. Ela recebe de seu filho ressurreto novamente a incumbência de anunciar a Boa Nova da ressurreição aos outros discípulos. Aqui, Maria é apresentada como a virgem verdadeira que, abençoada por seu filho ressurreto, será bendita por todos os tempos: “O Salvador estendeu sua mão direita e abençoou a virgem...: “Tu serás bendita no céu e na terra; pelos anjos serás chamada cidade do grande rei!””. Aqui, diferente dos evangelhos canônicos, transparece a temática da virgindade de Maria também após o nascimento de Jesus. O texto continua, afirmando que depois Maria realizou aquilo que Jesus dissera: “Ela afastou-se dali e foi para junto dos apóstolos a fim de comunicar-lhes que o Senhor tinha ressuscitado dos mortos”.

MARIA NO ISLAMISMO

O Alcorão, livro sagrado dos muçulmanos, é composto por 114 *surahs* (capítulos). Maria é mencionada na *surah* 3, a *Família de 'Imran*, e a *surah* 19 é dedicada para ela: *Maryam*. Este é um dos mais longos capítulos do Alcorão e é o único que apresenta uma mulher nominalmente.⁴ Essa importância reside talvez nos paralelos que se estendem não apenas entre Maomé e Jesus, mas também entre Maomé e a própria Maria, “ambos aceitos como portadores da palavra de Deus” (Pelikan, 2000, p. 102).

Nas duas *surahs* mencionadas aparecem três personagens do Novo Testamento: João Batista (Yahya), Maria (Maryam) e Jesus (Isa). A mensagem a respeito de Maria assemelha-se mais às narrativas apócrifas do que às canônicas cristãs.

A *surah* 3,33-37 apresenta o nascimento de Maria. 'Imran (Amram/Joaquim), pai de Maria, era sacerdote em Nazaré, da descendência de Davi. A mãe de Maria era estéril, mas Deus Clemente e Misericordioso ouviu sua súplica, e ela ficou grávida de Maria, sua filha. Ela esperava um filho, que dedicaria ao serviço do templo. Quando Maria nasceu, ela a ofereceu a Deus, e Maria foi aceita no templo. Zacarias ensinou as orações e a Palavra a Maria no templo.

A *surah* 19 apresenta a anunciação do anjo a Maria, quando ela havia se afastado para orar. Ela é apresentada como virgem, que “mortal algum jamais me tocou”. Ao que o anjo respondeu: “Assim será, porque teu Senhor disse: ‘Isso me é fácil!’” A virgindade de Maria é reconhecida por todos os muçulmanos. Maria engravidou pelo “sopro de Deus”. Na *surah* 19,22 é narrado o nascimento de Jesus: Maria estava próxima de Belém sob um pé de tamareira, sofrendo dores de parto. Há um paralelo

⁴ Nem mesmo Eva, considerada pelo Judaísmo, Cristianismo e Islamismo como a “mãe de todos os seres viventes”, recebe esse destaque no Alcorão. O capítulo 4 trata genericamente acerca das mulheres, e o capítulo 60 fala da “mulher tentada”. Nem sequer Agar, mãe de Ismael e portanto a “matriarca” do Islamismo é mencionada no Alcorão. Mais detalhes, veja Pelikan (2000, p. 99-102). Maria é considerada por alguns “ulemás” (teólogos muçulmanos) como sendo profeta (Khatlab, 2003, p. 33).

forte entre Agar e Maria, que se afastam para a região desértica, estão sós e são socorridas por elementos da natureza. Maria estava quase morrendo, e Deus pediu que ela sacudisse a tamareira e se alimentasse das frutas, fazendo também brotar uma fonte de água fresca de seus pés. Depois Maria apresentou seu filho Jesus a seus parentes.

No Alcorão, fala-se de Jesus como filho de Maria, mas não como Filho de Deus. Jesus também não é tido por Rei, o que significa que Maria também não é considerada Rainha, assim como na tradição católica. Diante dos dogmas marianos firmados nos grandes concílios da Igreja, “a reação maometana [...] via-se também obrigada a acompanhar o desenvolvimento cristão focalizando toda a sua atenção em Maria, não como Theotokos, Mãe de Deus, mas sim como mãe de Jesus” (Pelikan, 2000, p. 109).

Assim, até hoje a devoção islâmica dedica orações e veneração a Maria, virgem mãe de Jesus. Na mesquita em Jerusalém mantém-se um “berço” de Jesus, uma pedra, na qual Maria teria deitado seu filho. Também em Jerusalém, os fiéis visitam uma pequena igreja subterrânea, com um nicho virado para Meca, lugar onde teria sido enterrada Maria. No Líbano, existe o Santuário de Nossa Senhora do Líbano, em Harissa, onde em maio se celebra o mês de Maria. Milhares de pessoas, também muçulmanas, fazem peregrinações até lá. Perto de Cairo, no Egito, existe um Santuário de Nossa Senhora de Matarieh, onde há uma “Árvore de Maryam”, junto à qual Maria e Jesus descansaram durante a fuga para o Egito. Essa devoção popular islâmica baseia-se na importância que Maria tem para essa religião: ela é “mulher modelo de pureza e de dedicação a Deus”.

MARIA NA HISTÓRIA DA IGREJA

Como vimos, desde cedo Maria teve determinante e controverso significado na História Eclesiástica. Ela mesma, por causa de questões cristológicas e teológicas, tornou-se palco de discussões que perduraram durante séculos e não estão total e unanimamente “resolvidas”. Assim como questões sacramentais, p. ex., também a mariologia divide opiniões, grupos e igrejas. A

devoção mariana católica chega a suscitar desconfiança e acusações por parte de membros de igrejas evangélicas de cunho pentecostal e conservador. Enfim, esboço em traços gerais alguns momentos que são como ápices de um processo mais amplo de discussões, conflitos e decisões eclesiais.

Período Patrístico e Idade Média

Durante os quatro primeiros séculos cristãos foram se delineando algumas tendências mariológicas que seriam sedimentadas nos séculos seguintes. Quanto mais se distanciam do evento “Jesus”, mais complexas se tornam as discussões. Elas apontam para um processo de debates e assimilações também com outras tradições religiosas, visto que a expansão da fé cristã pressupõe a pertença de pessoas convertidas que provêm de religiões que cultuavam Deusas, Mães de Deuses, Virgens, etc. Há que se (a)firmar a diferença e articular assimilações e transferências de atributos religiosos numa dinâmica substitutiva para a vivência da espiritualidade. Os processos de serviço divino e coação devem ser garantidos para a manutenção da fé cristã, que estava sendo sedimentada também na relação com o Estado.

Basicamente, Maria era reconhecida nos primeiros tempos como mãe e discípula de Jesus, liderança eclesial. Já no século II, porém, Irineu de Lião começa a elaborar uma tipologia de Maria como a nova Eva, num paralelo à teologia paulina de Cristo como novo Adão. Além disso, os pais da Igreja referem-se a Maria quando refletem sobre a história da salvação, dando destaque à concepção virginal de Jesus. Estudos comparativos no campo das religiões mostram que essa noção faz parte do imaginário e da espiritualidade popular daquele tempo e espaço. Vários cultos não cristãos veneravam divindades femininas virgens que deram à luz o (Filho de) Deus. Os cultos à Deusa Mãe eram muito difundidos e praticados no início do cristianismo (Pelikan, 2000, p. 112-3).

Assim, quando é proclamado o primeiro dogma mariano no Concílio de Éfeso em 431, que afirma Maria como Mãe de Deus (*theotokos*), despontam também algumas dificuldades teo-

lógicas. O texto dogmático, contido na Carta de João de Antioquia a Cirilo no ano de 433, afirma que “Cristo por nós e por causa de nossa salvação nasceu da virgem Maria... e por causa da união das duas naturezas (divina e humana), nós confessamos que a virgem santa é a Mãe de Deus”. Com o dogma o Concílio reagiu à cristologia nestoriana, que afirmava a maternidade de Maria vinculada apenas à natureza humana de Cristo. Juntamente com isso, porém, também é importante sabermos que em Éfeso ainda predominava o culto à Deusa Ártemis/Diana (veja At 19,23-40). Entre os atributos dessa Deusa estava o de ser Mãe de Deus. O dogma cristão foi promulgado na Igreja de Maria, recém-construída sobre os destroços do templo de Ártemis. Com o dogma oficializava-se o culto a Maria, reavivando ou suplantando cultos a divindades femininas. Com isso, em todo caso, estabelecia-se um paralelo entre a devoção a Maria e outras práticas religiosas que adoravam também divindades femininas.

Os problemas e as discussões devem ter se acirrado, visto que foi necessário aprovar um segundo dogma mariano no Concílio de Constantinopla em 553. Trata-se do dogma da Virgem Eterna, escrito em grego e latim (*aei parthenos; semper virgo*), o qual foi promulgado depois pelo Concílio Lateranense em 640. Nele se confirma a encarnação verdadeira de Cristo e seu natural nascimento e se afirma que Maria foi virgem antes do nascimento de Jesus, durante o parto e após o parto (*ante partum, in partu et post partum Christi*). Com essas medidas conciliares reforça-se cada vez mais a devoção mariana, que se torna mais forte a partir do século XI. Essa devoção manifesta-se em milagres, aparições, relíquias, peregrinações... Formam-se irmandades marianas. A representação da Virgem, no imaginário popular e artístico, deve ser entendida também no contexto histórico, no qual Deus assume cada vez mais feições de um senhor feudal soberano e temível. Maria passa a intervir como mediadora, que detém as ameaças desse rigoroso senhor e juiz...!

Além dessa devoção mariana, outra característica que perpassa as práticas religiosas na Igreja desde o século II é a reve-

rência a pessoas santas, as quais sofreram martírio sob a dominação romana. No século IV, amplia-se esse grupo, incorporando também quem ajudou a edificar igrejas e em cujos túmulos ocorriam milagres, oficialmente reconhecidos e registrados num catálogo. Isso deu origem à “canonização de santos”, que aos poucos foi se centralizando em Roma sob a autoridade papal e do Código de Direito Canônico. Paulatinamente ocorre uma mudança na concepção de pessoa santa: de modelos de fé e inspiração para a vida cristã passaram a ocupar papel central numa teologia da intermediação. E aqui novamente Maria torna-se a mediadora principal entre Deus e as pessoas.

Maria na Reforma Protestante

A concepção de Maria como mediadora é um dos pontos centrais de discórdia que o movimento da Reforma enfrenta em relação à Igreja Católica da época. Os reformadores denunciaram a prática de adorar e cultuar santos. Ao mesmo tempo, porém, Maria manteve o destaque como modelo de fé na palavra de Deus. Lutero, Calvino, Zwínglio, Hubmaier e Bullinger pregaram e escreveram sobre Maria e sua importância, revelando seu apreço, fervor, dedicação e zelo. Nesse sentido, eles compartilhavam da espiritualidade popular. Reconheceram os feriados marianos já oficializados na época, os quais tinham respaldo bíblico: anunciação, visitação, nascimento de Jesus e ida ao templo para purificação. Junto com isso, esses reformadores realizavam seus sermões nessas ocasiões de celebração. No entanto, questionaram o dogma da Virgem Eterna, entendendo que, após o nascimento de Jesus, Maria teve uma vida matrimonial normal, dando à luz os irmãos e as irmãs de Jesus, conforme os relatos bíblicos (Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21; At 1,14).

Dentre os escritos sobre Maria destaca-se o comentário de Lutero sobre o *Magnificat* (Lc 1,46-55), de 1521. Tomando Maria como exemplo de fé, humildade e coragem, ele fundamenta uma ética política, na qual quem governa deve colocar-se a serviço dos(as) outros(as). Questionando o culto mariano de sua época, ele indica que louvar devidamente Maria é não contemplar so-

mente ela, mas ela em sua relação com Deus como serva que se torna mãe de Cristo através da graça de Deus e não por merecimento ou prêmio. Como Lutero, todos os reformadores rejeitaram qualquer forma de invocar Maria que ofuscasse a obra salvífica de Cristo. Toda a vida de Maria deve sempre apontar para Deus, e a fé deve basear-se sempre apenas em Cristo. É o próprio Cristo que continua sendo o único intercessor, como elabora Lutero no final de seu comentário ao *Magnificat*: “Possas Cristo interceder por nós, por amor de sua querida Mãe, Maria! Amém!” Essa concepção também fica expressa nas palavras de Felipe Melancton:

Ainda que é digníssima das honras mais excelsas, ela não quer, todavia, que a igualemos a Cristo. Quer antes que consideremos e sigamos os exemplos dela [...] pois obtemos a remissão dos pecados somente pelos méritos de Cristo, quando nele cremos (Livro de Concórdia, p. 247).

Enfim, as afirmações dos reformadores revelam tanto o seu carinho e honra a Maria como modelo de fé quanto sua oposição a uma teologia e espiritualidade da intermediação ou equivalência, praticada em sua época.

Maria em tempos modernos e contemporâneos

Diante das posturas inequívocas da Reforma, a Contrarreforma fez-se igualmente forte desde o Concílio de Trento (1545-1563) para defender a devoção e o culto a Maria. Essa tendência estendeu-se praticamente até o Vaticano II (1962-1965). Nesse tempo persiste a devoção popular católica, surgem novos santuários e novas festas religiosas marianas, são criadas várias congregações religiosas que cultivam de modo especial essa devoção. Prevalece no século XVIII uma devoção mariana para a obtenção de favores e libertação de perigos. Os séculos XIX e XX estão marcados por aparições, construções de novos santuários, organização de peregrinações e congressos. É nesse contexto que se formula o terceiro dogma mariano, agora somente católico: o dogma da Imaculada Conceição, declarado através de bula papal

em 1854 por Pio IX, após ter sido discutido durante séculos por causa da ausência de provas da Sagrada Escritura e da Tradição, além de ter sido adiado no Concílio de Trento por motivos políticos. O dogma afirma que a própria Maria tem origem virginal, sendo, portanto, livre do pecado original e podendo ser Mãe de Deus sem “mácula”. Aqui se reflete indiscutivelmente a ideia do pecado original de Agostinho, para o qual este está vinculado com a sexualidade e é transmitido às crianças através da relação sexual de seus pais no momento da concepção. Como vimos, já na Antiguidade havia celebrações da Conceição de Maria, sem que a mesma, porém, estivesse vinculada à doutrina do pecado original. Essas celebrações estavam refletidas e baseavam-se no Protoevangelho de Tiago, não contemplado no cânone cristão.

Em 1950, Pio XII declara o quarto dogma mariano, exclusivamente católico: Assunção de Maria. Afirma-se que Maria é a primeira e única pessoa que, depois do Ressurreto, já subiu aos céus, sendo que o fiel pode dirigir a ela sua oração. A prática de dirigir-se a Maria em oração é antiga, mas agora é oficializada pelo dogma. É importante observar que existe uma interdependência entre os dois últimos dogmas marianos: somente a Imaculada é que pode ser Assunta. Percebe-se uma forte tendência em hostilizar a sexualidade no sentido de somente a virgindade em sua forma mais elevada merecer a incorruptibilidade. Mais complexa fica a situação quando, na cristologia dependente dos dogmas marianos, vinculam-se a humanidade e a divindade plenas de Jesus à virgindade de Maria, como se Jesus não pudesse ser tão divino quanto se não tivesse nascido de uma virgem eterna... Tornar a divindade de Jesus dependente da virgindade de Maria é dar a essa um magnífico grau de valorização sobre-humano e com isso, ao reverso, desprezar a sexualidade humana, em especial a feminina, hostilizando o imaginário religioso contra a vida cotidiana normal da maioria das mulheres.

Maria no movimento e na agenda ecumênicos

O movimento ecumênico, principalmente na década de 1960, teve importante influência na mariologia. Duas posições

contribuíram para um redirecionamento da tradição católica, que havia desenvolvido mais fortemente a mediação de Maria no processo salvífico: a *Reforma Protestante*, na sua insistência, fundamentada na Sagrada Escritura, afirmando a mediação única de Cristo e a fé de Maria como modelo; a *Tradição Ortodoxa*, que, celebrando a glória da Virgem transformada pelo Espírito, torna-a imagem, antecipação e arquétipo da nova humanidade e da Igreja. Essas concepções e reflexões dentro do movimento ecumênico transparecem nas discussões e decisões do Concílio Vaticano II acerca do verdadeiro culto mariano: Maria é a primeira redimida dentro da única mediação de Cristo; acentua-se a fé da Virgem como membro da Igreja (Espeja, 1992, p. 383-4). Permanece, porém, a construída oposição entre Eva e Maria, e o Vaticano II faz referência a Irineu quando afirma: “O nó da desobediência de Eva foi desatado pela obediência de Maria: o que a virgem Eva atou por incredulidade, a Virgem Maria o desatou por fé [...] A morte veio por Eva, e a vida por Maria” (*apud* Vuola, 1994, p. 13). No processo pós-conciliar, o papa Paulo VI publicou, em 1974, uma exortação sobre o culto a Maria (*Marialis Cultus*), revalorizando a devoção popular, que deve manter-se dentro dos marcos orientadores do Vaticano II.

Na América Latina, a devoção católica mariana é forte desde a chegada dos colonizadores espanhóis e portugueses, sendo Maria considerada a protetora dos mesmos. Junto com a evangelização e a exemplo de outrora houve um processo de adaptação ou substituição de divindades femininas autóctones por Maria. Exemplo disso é o que aconteceu no México, no monte Tepeyac: o lugar de peregrinação à Deusa Tonantzin é transformado em santuário à Nossa Senhora de Guadalupe. Com a chegada de congregações religiosas europeias, a devoção mariana multiplica-se e se afirma com alguns traços específicos, p. ex., a identificação de Maria com lutas de libertação e solidariedade com as classes empobrecidas. Assim, a devoção à Nossa Senhora Aparecida no Brasil remonta à trajetória de pobres pescadores, representados por João Alves e companheiros: em 1771, decepcionados por nada ter pescado, novamente lançaram as redes no rio Paraíba, próxi-

mo ao porto de Itaguaçu, e içaram uma imagem de Maria, enegrecida pelas águas. Muitos foram os sinais em favor dos mais pobres da sociedade, o que se torna uma característica forte dessa devoção mariana.

Na reflexão teológica abriram-se algumas novas perspectivas para uma mariologia em abordagem ecumênica. Destaca-se a dimensão antropológico-social; em Maria afirmam-se a presença e a intervenção do Espírito Santo antes do Pentecostes; Maria é modelo de fé e discipulado; ela é símbolo de uma nova humanidade e da Igreja; ela é referência para uma prática sociopolítica e uma ética na construção de relações mais justas. Nesta reflexão, cabe ressaltar também a crítica da Teologia Feminista ao arquétipo feminino de submissão e castidade que foi construído numa perspectiva patriquiarcal de poder para a imposição de uma moral sexual que rivaliza Eva e Maria e culpabiliza mulheres na vivência de sua total e prazerosa sexualidade.

Permanecem, portanto, alguns desafios teológicos: 1) todas as tradições cristãs identificam Maria como mulher exemplar, modelo para a Igreja e toda a humanidade. Histórica e praticamente, porém, esse protagonismo de Maria não resultou em promoção ou reconhecimento igualitários de lideranças femininas nas igrejas nem num tratamento mais justo e digno dispensado e requerido pela Igreja às mulheres reais; 2) na História da Igreja, Maria foi apresentada e reconhecida como Santa Virgem, Mãe de Deus, Rainha dos Céus..., assumindo funções e títulos atribuídos a outras Deusas. Faz-se necessário refletir sobre esse arquétipo divino. Além disso, para as igrejas protestantes urge uma reflexão e uma práxis sobre linguagem, funções e atributos femininos para o divino. A inteira humanização de Maria através de processos racionalistas desde a Reforma resultou também em esvaziamento da espiritualidade, porque ela não mais pôde contemplar metáforas e símbolos femininos que também possam expressar a complexa e diversa experiência humana que inclui homens e mulheres em sua plenitude ou em busca dela.

IMAGINÁRIOS E PROTÓTIPOS CONSTRUÍDOS COM E CONTRA MARIA

Quero aprofundar esses desafios mencionados, destacando os temas da virgindade de Maria e de sua oposição a Eva, bem como tecer reflexões de encaminhamento a partir das devoções marianas populares.

Maria, Virgem Mãe-de-Deus

A concepção “Mãe de Deus” evoca associações com divindades femininas no contexto histórico-religioso do século I. Não há como negar a existência de vínculos míticos entre antigas Deusas e Maria, que na tradição foi assumindo atributos e posturas delas. Isso acontece, p. ex., com as imagens da Deusa egípcia Ísis, cujo culto foi difundido por todo o contexto mediterrâneo simultaneamente com a expansão da fé cristã. Ela era adorada em todo o mundo do Império Romano. Nas imagens, ela aparece amamentando seu filho divino Hórus. Nas imagens, Ísis figura como protótipo para as primeiras imagens marianas, nas quais Maria aparece amamentando seu filho divino Jesus. Há, porém, algo que nitidamente distingue Maria de muitas outras Deusas. A concepção de Maria é virginal, como visto acima. Também já vimos que os textos apócrifos são os que mais enfatizam essa condição, e suspeito que isso tem a ver com a história religiosa de confronto e concorrência com outras divindades femininas e cultos a partir do século II.

A questão é: como entender Maria nesse contexto? Na perspectiva da história das religiões antigas, lembramos que as amazonas figuravam como “povo das virgens”, cuja divindade estava representada em Ártemis, a grande Deusa de Éfeso. Havia outras Deusas virgens, como Astarte, Hera, Vesta, as quais deram à luz um Filho de Deus...

Pais da Igreja entenderam essa condição literária acerca de Maria no sentido de negar ou depreciar a sexualidade feminina, atribuindo-lhe qualidade negativa. Afinal, a sexualidade das mulheres tornara-as, principalmente com Agostinho, porta de

entrada para o pecado e o diabo, sendo que as mulheres passam a figurar como as grandes tentadoras.⁵ Diante de Maria, a “virgem eterna”, “imaculada”, as mulheres normais que vivenciam sua sexualidade no cotidiano são diminuídas em sua dignidade plena, desprezadas, oprimidas, culpabilizadas, enfim, consideradas “palha” em relação a Maria, como se cantava na Idade Média... Diante dessa história interpretativa, a Teologia Feminista coloca outra perspectiva, mais antropológico-cultural, para a questão da concepção virginal. A simples análise do termo grego *parthenos* / “virgem” aponta para duas possibilidades. Uma é o senso comum que contempla a virgindade apenas no sentido fisiológico. Essa concepção significou de fato historicamente um controle sobre o corpo e a sexualidade das mulheres. Outra possibilidade que o termo oferece é a compreensão da virgindade como sendo uma atitude de vida que remete a mulher às profundezas de seu próprio ser, sem depender de homem algum. Colocam-se aqui rupturas epistemológicas e vivenciais dentro de um sistema patrioquiriarcal. Nesse sentido, virgindade pode significar autonomia e independência de normas patriarcais que definem como mulheres – e homens! – devem viver sua sexualidade. Ser virgem indicaria para a condição de estar livre do poder de um *pater potestas*, de um homem que tem o direito de exercer autoridade, controle e dominação sobre as mulheres e toda a sua casa. Nessa perspectiva epistemológica, a concepção virginal de Maria pode indicar para o fato de que nem Maria e, por extensão, tampouco Jesus estavam atrelados e subordinados a qualquer instância e forma de poder patrioquiriarcal social ou religioso.

Maria em oposição a Eva: briga de mulheres, dirigida e contemplada por homens

Já no século II, o Pai da Igreja Irineu coloca indícios para a construção de uma tipologia antropoteológica de Maria como figurando a nova Eva, como vimos acima. Esse é um claro paralelo

⁵ Veja dissertação de mestrado de Jimmy S. Cabral (2008) com vastas referências.

à tipologia paulina de Cristo como sendo o novo Adão. Não a Eva caída, que seduz, que se tornou símbolo sexual negativo, mas Maria, com alguns atributos como serva, dócil, submissa, obediente, mediadora, esposa, mãe – o que nem sempre corresponde aos atributos a ela dados pelos evangelhos! – passou a ser modelo para a mulher cristã. Esse é o protótipo Maria, construído na História da Igreja. Essa tipologia repercutiu de forma negativa na vida das mulheres, porque oferece apenas a possibilidade dualista de serem santas ou pecadoras, desobedientes ou obedientes... O Vaticano II, remontando a Irineu, faz a afirmação da oposição entre Eva e Maria, como vimos acima.

Esse sistema teológico desde a Antiguidade trabalha com a contraposição de dois tipos ideais – construídos por homens! – de mulheres, sendo que Maria deverá ser o modelo para as mulheres da Igreja. Lembre-se que o tipo ideal sempre é aquele que está contraposto a um tipo real, que é menos valorizado... Eva representa a feminilidade, a “mulher selvagem”, a sexualidade ativa e a morte. Maria representa um ideal patrístico-pátrio-quiriarcal da castidade e da pureza, da mãe que permanece “virgem”, só fazendo sexo para a procriação e a garantia da prole (para o Estado e a Igreja!). Nessa perspectiva eclesial, Eva representa a “má” sexualidade, que é ativa, desobediente, independente. Maria representa a “boa” sexualidade: passiva, submissa e obediente.

Essa mariologia tradicional e conservadora tem sustentado fantasias e posturas machistas em relação a mulheres reais, que passam a ser tachadas como boas ou más, puras ou sujas, piedosas ou pecadoras, mãe ou puta... Essa imagem tradicional de Maria tem criado e reforçado a baixa autoestima, muita história de depressão e de subordinação de mulheres na família, na igreja e na sociedade. A crítica expressa pela Teologia Feminista concentra-se exatamente nesse ideal elaborado no decorrer dos tempos, um ideal criado por homens alienados de sua própria sexualidade, mas que repercute na vida sexual de mulheres e crianças... Teólogas estão pesquisando e elaborando estudos mariológicos que não sejam hostis a mulheres reais, que vivem e querem viver sua sexualidade sem culpa, libertas das amarras

patriarcais de tradições construídas durante séculos por poderes hierárquicos que marginalizam e oprimem mulheres em suas vivências cotidianas de afetividade, sexualidade, prazer, bem como de trabalho e liderança pastorais e comunitário-eclesiais. Nós mulheres queremos vivenciar nossa espiritualidade de forma profunda e plena, sem negar nossa sexualidade plenamente vivenciável, sem dualismos nem culpa, mas de forma prazerosa, na construção de relações de gênero que não oprimam nem marginalizem ou discriminem ninguém. Talvez assim também se possa resgatar a humanidade perdida não apenas de Maria, mas também de Jesus, concebido e nascido de mulher em meio ao prazer e à dor...

Na Devoção Popular

Numa noite estava assistindo televisão, mudando de canais à procura de algo para me entreter. Apareceu o canal da TV Aparecida, e estava sendo televisionada uma missa. Concluída a missa, o padre convida os fiéis a rezar para a Mãe. Ele vira as costas para o público, voltando-se à imagem da Virgem Aparecida, e “puxa” o Ave-Maria. Percebe-se forte devoção, e parece ser este o auge de toda a celebração...

Chamou-me atenção o fato do padre dirigir-se a Maria com serviço divino especial, como sendo ou fazendo parte da divindade. Isso também transparece em algumas pesquisas de campo feitas sobre a devoção mariana, bem como na literatura brasileira, no caso neste trecho de Érico Veríssimo (2004, p. 293, grifo meu):

O sino começou a badalar. Eram quase dez horas da manhã, e o rosto da velha imagem de Nossa Senhora da Conceição resplandecia à luz do morno sol de inverno que entrava pelas janelas do templo. Para Bibiana, a santa tinha uma fisionomia familiar, pois desde menina ela se habituara a vê-la ali no altar com as mesmas roupas, a mesma postura e o mesmo sorriso bondoso. Vezes sem conta, quando moça, Bibiana viera ajoelhar-se ao pé da imagem da padroeira de Santa Fé, confiar-lhe suas dificuldades e fazer-lhe promessas. Fora por obra e graça de Nossa Senhora que Bibiana

casara-se com o Capitão Rodrigo. Quando aos três anos Boli caíra de cama com um febrão medonho, ela viera um dia à igreja e dissera à santa: “*se vosmecê faz o Boli melhorar, prometo mandar rezar dez missas e dar cinco patações pra igreja*”. Ao chegar à casa, encontra-ra já o menino com as roupas úmidas de suor e a testa fresquinha. Depois, com o passar do tempo, e à medida que Bibiana perdia sua fé nos homens e nos santos, suas relações com Nossa Senhora foram deixando de ser de santa para crente para serem quase de mulher para mulher [...].

Neste texto, Maria não é invocada na qualidade de mediadora, mas a ela mesma (vosmecê) é dirigido o pedido de cura com promessas “retributivas” (“toma lá, dá cá”), e a cura é alcançada! Maria, nessa expressão da espiritualidade popular, tem o poder e a devoção devidos à divindade... “de mulher para mulher”!

Maria continua mulher divina, virgem-mãe santíssima, intercessora, rainha do céu... com ou sem os ditames da Igreja... Maria, Maria, Ave! Estudos e pesquisas bibliográficas e de campo vão abrindo novas perspectivas. O tempo dirá em que os mesmos podem contribuir para uma devoção popular ecumênica que contemple prioritariamente a vida de mulheres reais com todas as suas nuances de alegria, dor, opressão, violência, prazer, inteligências múltiplas, cumplicidades e dependências, ambiguidades e certezas, reivindicações e doações, necessidades e contribuições... Já que assim e muito mais somos, que o sejamos também junto com Maria, e ela conosco...

Goiânia, início da primavera 2008

REFERÊNCIAS

BÍBLIA APÓCRIFA: Novo Testamento I: Evangelhos. Fragmentos dos Evangelhos Apócrifos. Tradução, organização e notas de Pe. Lincoln Ramos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

ESPEJA, Jesús. *La espiritualidad cristiana*. Estella: Verbo Divino, 1992.

CABRAL, Jimmy S. *Contra toda autoridade e hierarquia: Bíblia, tradição e hermenêutica da libertação na América Latina*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2008.

KHATLAB, Roberto. *Maria no Islã*. São Paulo: Ave Maria, 2003.

LIVRO DE CONCÓRDIA: as confissões da Igreja Evangélica Luterana. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1980.

LUTERO, Martinho. “O Magnificat”. In: OBRAS SELECIONADAS DE LUTERO. São Leopoldo: Sinodal, 1996. p. 20-78, v. 6.

PELIKAN, Jaroslav. *Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura*. Tradução de Vera C. Guarnieri. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

REVISTA DE INTERPRETAÇÃO BÍBLICA LATINO-AMERICANA, Petrópolis, v. 46 (Maria), 2003.

RICHTER REIMER, Ivoni. “Não temais... Ide ver... e anunciai!”: mulheres no Evangelho de Mateus. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, v. 27, p. 149-166, 1997.

SCHNEEMELCHER, Wilhelm (org.). *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 5. ed. Tübingen: Mohr, 1987. (V. I: Evangelien)

VERÍSSIMO, Erico. *O continente*. 3. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2004. V. I.

VUOLA, Elina. La Virgen Maria como ideal feminino: crítica feminista y nuevas interpretaciones. *Conspirando*, Santiago/Chile, v. 9, p. 8-16, 1994.

5 MARIA MADALENA: arquétipo¹ da mulher selvagem

*Camila Alves Martins**

O feminino surge em diversas formas de expressão e retrata as relações que constroem o humano enquanto homem e mulher na concretização dos encontros do cotidiano. Assim, ele configura uma relação original que atua nos seres humanos. Segundo Otto (1985), o sagrado é inefável, e através da linguagem buscamos nomes e significados para expressá-lo, gerando uma distorção de sua essência. Ele é o elemento vivo nas religiões, e podemos denominá-lo de numinoso conforme a neutralidade da relação para com a ordem ética. De acordo com Muraro e Boff (2002, p. 87), “só fazemos justiça à nossa experiência do Divino se a traduzirmos em termos masculinos e simultaneamente femininos”.

Discutir feminilidade envolve um mergulho na alma feminina renegada e subjugada durante séculos de dominação patriarcal. A integração entre as polaridades feminina e masculina

¹ Arquétipo (ou imagens primordiais) é uma organização das formas primitivas e inatas que foram derivadas da herança do espírito humano ao longo da história da evolução, levando em consideração o desenvolvimento biológico, pré-histórico e inconsciente da mente humana primitiva, na qual se aproxima a psique humana à dos animais. Dessa forma, o arquétipo compreende uma tendência instintiva que se presentifica através da imagem simbólica. As imagens coletivas e os motivos mitológicos têm a sua base na mente primitiva, sendo que os arquétipos criam as religiões e os mitos. “A sua origem não é conhecida; e eles se repetem em qualquer época e em qualquer lugar do mundo – mesmo onde não é possível explicar a sua transmissão por descendência direta ou por “fecundações cruzadas” resultantes da migração (Jung, 1964, p. 69). As estruturas arquetípicas são dinâmicas e manifestam-se por meio de impulsos.

*Mestre em Ciências da Religião, psicóloga clínica com especialização em Psicologia Transpessoal e professora convidada do Departamento de Psicologia da UCG.

busca um caminho de encontros, e neste estudo a expressão do sagrado no feminino será representada por Maria Madalena. Na historicidade dos relatos míticos, percebemos a imagem demonizada das mulheres frente à cultura patriarcal e um apaziguamento de seu brilho na manifestação sagrada dessa figura, que se deve à retirada de seu espaço integrador.

O termo “selvagem” desperta controvérsias e inquietações quanto à sua significação devido à evocação de aspectos instintivos extremamente negados por nossa cultura ocidental. Para esclarecermos, na obra de Estés (1999, p. 21), o uso do termo “selvagem” implica contato natural com a essência², aproximando os aspectos naturais em que o Ser Selvagem apresenta uma integridade inata e limites saudáveis de sua identidade, distanciando-o de seu atual sentido pejorativo de algo fora de controle. Segundo Pollack (1998), muitas culturas criaram a divisão entre o território humano seguro e o que é o território selvagem – o que é fora dali. Dessa forma, o que fica fora das fronteiras seguras do território humano é dessacralizado.

A Mulher Selvagem (Estés, 1999) emana do inconsciente coletivo³ e cria todas as facetas importantes da feminilidade, pois é a alma e a origem do feminino, tendo diferentes nomes em povos distintos.

A visão da mulher dentro de nossa cultura, na busca do sagrado que habita em sua natureza, faz brotar novas experiências de criação e forças de regeneração e integração. O princípio feminino busca uma integridade inata através de um mergulho nas profundezas de seu inconsciente. Percebe-se então a

² Essência compreende um “núcleo de vida universal individuado [...] todo o organismo, consiste em energia pulsatória consciente. Cada um desses elementos tem um centro e uma periferia, e cada um deles emite e recebe força vital. A totalidade dos centros é a Essência do ser humano” (Pierrakos, 2000, p. 23).

³ Inconsciente coletivo revela componentes pessoais como também impessoais, compreendendo níveis profundos da personalidade do indivíduo, trazendo conteúdos coletivos ativos sob formas herdadas ou arquetípicas. “Os conteúdos mais importantes do inconsciente coletivo são as ‘imagens primordiais’, isto é, as ideias coletivas inconscientes e os impulsos vitais” (Jung, 1982, p. 155).

necessidade dessa busca integradora, pois o *a-do-e-cer* – a dor do ser – do feminino grita (uivo da loba) por sua liberdade, pelo encontro com a sua verdade. A integridade feminina percorre o conceito de si mesma a partir da relação consigo e por si mesma sem os parâmetros masculinos ou o imaginário destoante de condutas sociais (Harding, 1985). Essa condição coloca a mulher frente à sua consciência, adequando seus próprios ciclos naturais.

O resgate da natureza feminina deve ir ao encontro do desejo da conexão e integração da parte da alma esquecida na escuridão da Grande Mãe. Essa peregrinação revela a busca das sementes que foram lançadas na terra e que procuram espaço para desabrochar no espaço do vir-a-ser.

A desconstrução do símbolo da mulher pecadora e o toque no corpo feminino são necessários para chegar à trilha de sua real figuração. A participação de Maria Madalena nos Evangelhos, tanto canônicos como apócrifos, evidencia a discípula e a apóstola de Cristo que eleva sua imagem na configuração da *Sophia*. O encontro com as próprias raízes ressoa no uivo e na temática de ser loba, quando a sacralização do instinto e das revelências ritualísticas das Grandes Deusas envolve a natureza selvagem. O arquétipo da Mulher Selvagem vibra na consciência do feminino a partir do encontro com o sagrado que habita em cada um, desabrochando a essência humana.

MULHER SELVAGEM

O selvagem é um ponto de contato com a vibração da natureza que pulsa em cada ser. Os aspectos naturais que habitam o vivente revelam um princípio de organização e formam a consciência. Por isso o perigo do selvagem encontra-se com a negação de seu poder. A sociedade patriarcal projeta nos lobos, coiotes, ursos e mulheres selvagens uma reputação cruel, perigosa e vovaz por todos eles compartilharem arquétipos instintivos. O instinto nada mais é do que a vivacidade e a labuta da mulher, que uiva, ama, chora, guerreira e que se deixa tocar pela Vida, pelo

Eros⁴ que percorre as suas veias, suas matas virgens, encantando-se com cada encontro e sentindo a pulsação do universo na singularidade e singularidade do instante.

O que os lobos e as mulheres saudáveis têm em comum?

[...] percepção aguçada, espírito brincalhão e uma elevada capacidade para devoção. Os lobos e as mulheres são gregários por natureza, curiosos, dotados de grande resistência e força. São profundamente intuitivos e têm grande preocupação com seus filhotes, seu parceiro e sua matilha. Têm experiência para se adaptar a circunstâncias em constante mutação. Têm uma determinação feroz e extrema coragem (Estés, 1999, p. 16).

Todas as mulheres sentem falta dessas características quando são “domesticadas” pela cultura. A compreensão do selvagem é uma prática, um conhecimento da alma (Estés, 1999). Portanto, ir ao encontro desse selvagem é retornar a si mesma.

O princípio feminino não pode ser formatado segundo os parâmetros daqueles que detectam o poder do simbólico na cultura vigente. Para Harding (1985, p. 41), o princípio feminino é a “essência, ou lei interior, não uma lei que é imposta por uma autoridade legal [...] Essas leis ou princípios são inerentes à natureza das coisas e funcionam infalível e inevitavelmente”.

Na evolução da história humana, a mulher é representada pela lua escura em seu aspecto instintivo-animal. “O surgimento da feminilidade instintiva acontece na mulher como parte da experiência de sua qualidade lunar” (Harding, 1985, p. 165). A sua atuação a partir do nível animal de sua natureza feminina é confrontada pelas leis e condutas sociais que definem o comportamento entre os sexos. As restrições e exigências impostas colocam-na nos limites do código convencional de condutas, mecanizando e esterilizando sua vida. O instinto feminino pode assim ser demonizado e colocado nas sombras da

⁴ Eros é colocado aqui como princípio feminino que atua tanto no homem na representação inconsciente do feminino quanto na mulher em sua personalidade consciente (Harding, 1985). Através dele a energia psíquica estabelece relações e mediações com o outro.

psique⁵. Deve-se ressaltar que esse instinto tem como finalidade o amor humano e o desenvolvimento cultural na composição da consciência humana em seu desenvolvimento psicológico.

A natureza instintiva está incorporada tanto nos processos biológicos quanto na tonicidade dos sentimentos oriundos dos encontros cotidianos da vida (Qualls-Corbett, 2002). O processo de contato com o instintivo faz com que a mulher não se esqueça desse espaço interno e inunde-se com a sua força produtiva. A identificação com a deusa lunar coloca a mulher em contato com o seu aspecto sagrado: “[...] A salvação ocorre quando se toma uma nova atitude em relação ao poder do instinto, ou seja, o reconhecimento de que este não é humano em si mesmo, mas pertence ao reino do divino, do não humano” (Harding, 1985, p. 173).

A Mulher Selvagem (Estés, 1999) é a memória das intenções femininas na atemporalidade, equilibrando a dança que realiza com o outro. É o ponto onde o Eu e o Tu se beijam, onde a mente e os instintos se fundem, formando o espaço da racionalidade e do mito. ELA É O QUE É. As palavras “Mulher” e “Selvagem” revelam uma passagem das profundas camadas da psique, que é despertada pela intuição, e da recordação ancestral do ser alfa matrilinear⁶. Ela pode aproximar-se da mulher através de disfarces em sonhos ou experiências criativas, sendo uma força intrínseca, um maná que traz ideias, imagens e particularidades para a humanidade.

A Mulher Selvagem (mulher-lobo) evoca os aspectos mortos e desagregados de nós mesmos para recriar. Ela dispõe das

⁵ Psique abrange a tonalidade de todos os processos psíquicos conscientes como inconscientes. Revela uma atenção à profundidade e à intensidade dos fenômenos, na qual tende a organizar-se de modo sistêmico e flexível. Através de seu dinamismo busca o equilíbrio desses fenômenos (Jung, 1982).

⁶ No período Neolítico e nas primeiras civilizações agrárias, as mulheres ocupavam posições sociais como sacerdotisas, artesãs e anciãs de clãs matrilineares, compondo uma formação social igualitária (Eisler, 1997). A cultura neolítica era uma sociedade matrifocal ou matrística, ou seja, uma sociedade centralizada na mulher, onde os pensamentos e as práticas espirituais giravam em torno da Deusa e o poder era centralizado na mãe (Pollack, 1998).

sementes para o acesso à vida numa natureza dual, captando na situação temporal a permissão da morte para aquilo que deve morrer e a vida ao que deve viver: “[...] para vislumbrá-la, captá-la e utilizar o que ela oferece, precisamos nos interessar mais pelos pensamentos, sentimentos e esforços que fortalecem as mulheres e computar corretamente os fatores íntimos e culturais que as debilitam (Estés, 1999, p. 24).

A aproximação da Mulher Selvagem não significa uma fuga ou um desvio do processo de socialização básica, mas a busca da integridade e do sentimento de estar num espaço que é reconhecível. Esse ponto transmite a tranquilidade e a paz de estar em um território demarcado e seguro, onde a mulher pode encontrar sua “matilha” e apoderar-se de seu corpo com segurança, manifestando sua natureza.

A história de *La Loba* (Anexo A) estabelece o vínculo entre o mundo subterrâneo e a Mulher Selvagem. *La Loba* é um enredo em que as possibilidades se encontram e em que o cantar-uivar expressa a voz da alma feminina.⁷ Quando a expressão do poder de cada uma ser o que é se instala, ela coloca alma nos aspectos que necessitam de restauração. As mulheres são dotadas de sabedoria nesse aspecto, e suas sementes brotam das profundezas do ventre feminino, e há especulações de que nesse espaço existam as raízes dos impulsos e das imagens míticas e arquetípicas, como o anseio pelo mistério, e todos os aspectos sagrados e profanos.

De acordo com Estés (1999), a separação entre a natureza e o ser cria na personalidade da mulher uma descentralização de sua força natural. A perda do contato com a parte instintiva decreta um estado de destruição parcial, e as imagens e os poderes da mulher não têm condições de pleno desenvolvimento. Entende-se por natureza feminina o princípio vital, cíclico e mutável que governa a interioridade da mulher, tendo como comparação

⁷ Alma feminina é usada aqui no sentido psicológico de algo que não é visto e portanto simboliza os aspectos inconscientes ou parte deles na psique do indivíduo (Harding, 1985).

o ciclo lunar (Harding, 1985). Para que haja uma harmonização com o ritmo de sua própria natureza, a mulher deve resignar-se a esse caráter cíclico de seu princípio.

No *Self*⁸ selvagem, a criatura é dedicada à liberdade e jamais aceitará os rigores e as exigências de uma sociedade repressora, devolvendo os aspectos selvagens e instintivos, como o fôlego, a verdade e os anseios de entoar o uivo libertador. Esse uivo é a canção individual de cada mulher que se aventura na noite escura de sua alma e vai ao encontro de suas verdades e de sua natureza.

Erich Neumann (2003) realiza um estudo sobre o arquétipo da Grande Mãe. Através desse trabalho percebe-se que os conteúdos reconhecíveis do inconsciente constituem-se através da manifestação de uma imagem, tornando-se uma condição fundamental para a consciência. O arquétipo é uma imagem primordial e também um dinamismo que atua como organizador do material da consciência nas fases de desenvolvimento do indivíduo (Jung *apud* Neumann, 2003, p. 21). Dessa forma, o arquétipo consiste em uma forma de percepção do indivíduo. A representação dos instintos na consciência manifesta-se nas imagens arquetípicas, e isso coloca em trânsito uma manifestação diferente do inconsciente.

A Grande Mãe configura um aspecto parcial do Grande Feminino⁹ e reúne em si atributos positivos e negativos enquanto arquétipo primordial. Entende-se por arquétipo primordial uma “presença eterna” (Jung *apud* Neumann, 2003, p. 22), uma conotação ontológica das formas que emergem de uma massa indiferenciada na fase inicial da consciência humana. Dessa for-

⁸ Jung (1964) descreve o *Self* como uma totalidade da psique humana. O *Self* atua como um centro organizador inato, emanando uma ação reguladora de imagens oníricas, e possibilita um processo de crescimento e maturação psíquica. Ele pode exercer a função de um orientador íntimo do ego, colocando o sujeito frente à realidade, conferindo consciência e unicidade no indivíduo.

⁹ Grande Feminino deriva do *uroboros* (imagem da serpente circular), ou seja, o símbolo do estado psíquico inicial e da situação primordial que contém o símbolo da origem e dos opostos (Neumann, 2003, p. 31).

ma, os símbolos diferenciam-se e se organizam nessa etapa paralelamente, dando visibilidade e dinamismo ao arquétipo. Não podemos retratar um arquétipo sem colocar o seu símbolo, pois ambos irrompem frequentemente ao mesmo tempo. O arquétipo consiste num conteúdo do inconsciente coletivo, ou seja, é comum a todos os indivíduos e comporta um motivo mitológico.

A essência do feminino tem como símbolo arquetípico o vaso. A equação simbólica MULHER = CORPO = VASO = MUNDO compreende o estágio da vida matriarcal (Neumann, 2003), e a concretude física do corpo-vaso coloca o sujeito frente à escuridão e ao desconhecido, vivenciando essas esferas como inconscientes. O interior do corpo humano fica identificado às trevas como a noite. Entretanto, o corpo é a realidade do sujeito, na qual vivencia e experiencia o mundo.

O vaso como princípio criativo do feminino abrange os caracteres elementares e de transformação. O caráter de transformação do feminino compreende o dinamismo de sua psique e leva a um movimento e à sua transformação. Já o caráter elementar do feminino revela a função da contenção, “demonstra a tendência de conservar para si aquilo a que deu origem e envolvê-lo como uma substância eterna” (Neumann, 2003, p. 36). Esse caráter pode ser provedor de alimento, de proteção e de calor; o seu aspecto negativo pode obter a forma de repúdio e privação.

Para o desenvolvimento deste trabalho será utilizado o diagrama estrutural (ver Figura 1) do Grande Feminino esboçado por Neumann (2003, p. 72). O eixo M corresponde ao caráter elementar, destacando o maternal. Já o eixo A refere-se ao caráter de transformação, tendo como destaque a dominância da *anima*¹⁰. Ambos os eixos revelam um pólo superior positivo e outro inferior negativo. A parte sombreada consiste no aspecto escuro do Grande Feminino, o que significa que o feminino tanto gera e pare a vida como também possui elementos da morte em sua essência.

¹⁰ *Anima* aqui é utilizada como a alma do ser humano.

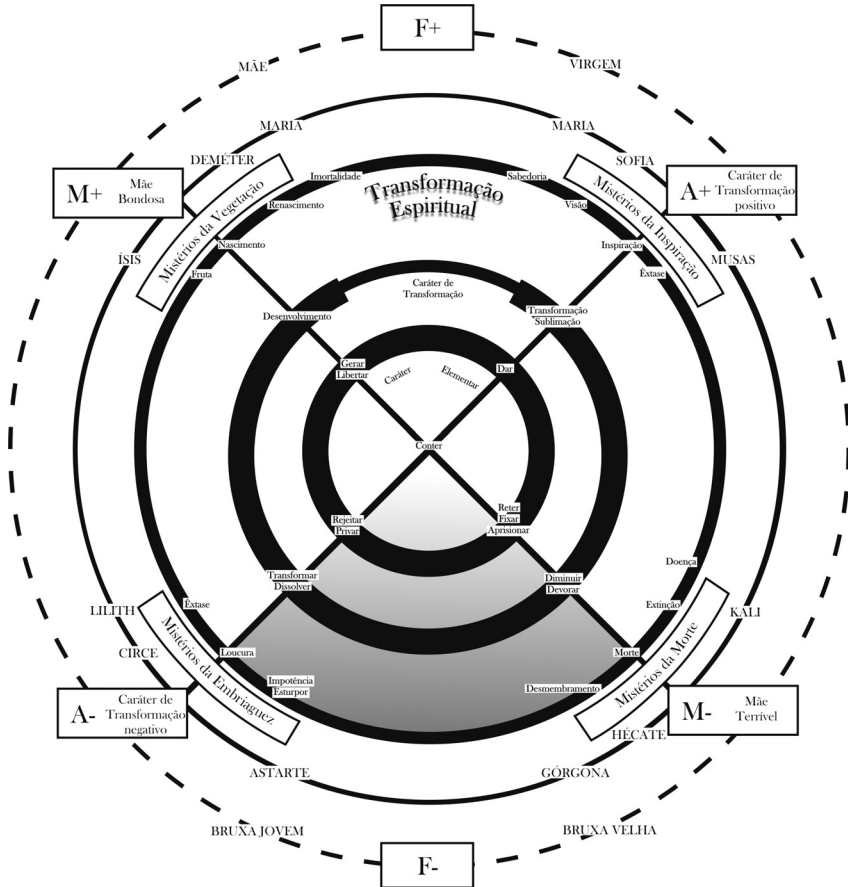


Figura 1: Diagrama Estrutural do Grande Feminino (Neumann, 2003, p. 72).

Podemos inferir que o diagrama na sua forma circular remete à forma indiferenciada urobórica, que toma forma como mulher-mãe. Nesse princípio de observação, as formas iniciais sobrepõem-se e nos remetem ao esquema atual, colocando-nos em frente da Grande Deusa, oferecendo sentido e poder originário à natureza (Pikaza, 1996).

Os elementos desse esquema não são estáticos, mas dinâmicos. Não há um ponto final, mas um ponto de transição que se sente atraído pela polaridade oposta quando se encontra em um eixo. “Cada pólo exerce uma forte atração psíquica sobre o ego e a consciência” (Neumann, 2003, p. 74). O fenômeno da reversão pode ocorrer quando a extinção da capacidade de distinção da consciência nos pólos se estabelece devido à sua desintegração, o que provoca a indiferenciação do que é positivo ou negativo. Uma passagem na consciência pode ser evidenciada quando um ponto conduz ao outro em consequência do caráter dinâmico do arquétipo. O ponto da escuridão, do desmembramento e da doença pode colocar o sujeito frente ao renascimento e à regeneração de alguns aspectos de seu arquétipo.

A MULHER SELVAGEM EM BUSCA DA SUA ALCATEIA: TANTAS ADVERSIDADES!

O poder feminino consiste num regresso à sua capacidade de criar e nutrir a vida (Eisler, 1997). O poder da mulher permite, dentro de cada individualidade, o acesso a seu centro de realização, iluminando as possibilidades de cada um ser o que é. Torna-se o poder *de* e não o poder *sobre*, sendo esse último usualmente utilizado nas comunidades dominadoras, como a nossa, patriarcal. Para Pollack (1998), o poder feminino apoia-se no corpo, corpo este que sangra conforme as mudanças lunares e que gera a vida. O poder feminino era transmitido nas culturas neolíticas de mãe para filha através do ato de dar à luz.

A força do feminino refere-se ao balançar dos galhos sob os ventos soprantes à sua maneira de firmar-se nas raízes de sua Mãe Terra diante das adversidades. Segundo Whitmont (1991), nos estratos mais profundos da psique, o feminino, a terra, o instintivo e o sensual emergem para uma nova consciência de nossa existência. Ao longo dos últimos cinco mil anos, a cultura ocidental reprimiu e negou esses estratos onde nasceram as religiões.

O pressuposto cultural da hierarquia da cultura sobre a natureza, segundo Ruether (1993, p. 66), compreende o controle humano sobre os “processos espontâneos que os seres hu-

manos não originam ou controlam, mas dos quais dependem”. A mulher simboliza com sua essência geradora uma aproximação à natureza, o que a coloca numa posição entre a cultura patriarcal machista e a natureza não controlada. Seus processos fisiológicos são vistos como “perigosos e poluidores” para essa visão “superior” da cultura. E como consequência ocorre uma desvalorização do feminino num paralelismo com a natureza desvalorizada e desmatada. Dessa forma, há uma hierarquização dos papéis de gênero no âmbito social, e por isso relações de poder permeiam a conduta do ser homem-mulher-animal-natureza.

A natureza e a mulher podem tocar-se num modelo de parceria em que a espiritualidade permeia patamares de igualdade na leitura de gênero. Modelos estes em que a espiritualidade “masculina” e a natureza “feminina” fundamentam um modelo científico patriarcal e levam-nos a uma necessidade de ressignificação dos paradigmas históricos e sociais frente aos estudos arqueológicos e religiosos. Nos primitivos berços da civilização, vemos divindades femininas e masculinas sendo reverenciadas, nas quais o poder feminino de dar e manter a vida, ou seja, o poder encarnado na corporalidade feminina era cultuado. As tradições que condicionaram nossos modelos de reflexão sobre essa temática necessitam de uma transformação em sua moldura social, gerando fontes do que é ser masculino e do que é ser feminino (Eisler, 1997).

“O corpo abrange todas as nossas experiências” (Pollack, 1998, p. 45). A vivência e a experiência que tocam nossas vidas dão sentido e significado ao nosso corpo. O olhar sobre o todo que nos cerca coloca em evidência o espaço como sagrado. Observar o sagrado nas manifestações do cotidiano coloca um final na divisão entre a natureza e a nossa espiritualidade.

O mundo humano, animal e físico-natural contém as dimensões da complexa rede da vida, nas quais a criação e a destruição se encontram, o nascimento e a morte ocupam no espaço vital o mesmo ponto de interconexão. Carolyn Merchant (*apud* Gebara, 1997, p. 17) retrata:

Central à teoria orgânica foi a identificação de natureza, especialmente a Terra, com a mãe provedora: uma fêmea bondosa que atendia as necessidades da humanidade num universo ordenado. Mas uma outra imagem de natureza também existia: selvagem e incontável, podendo resultar em violência, tempestades, enchentes e caos generalizado. Ambas as imagens eram identificadas com o sexo feminino e projeções da percepção humana do mundo exterior.

O caminho do conhecimento sagrado pode ser trilhado com justiça e amor. Nessa busca ocorre o despertar da força, do fio que interliga os elementos da complexa rede vital e oferece sentido à existência humana. Quando há a institucionalização da espiritualidade humana através das religiões, essa força pode ser aprisionada, manipulada e reduzida à obediência das normas e transformada no temor da estagnação devido à concepção de pecado.

SIMBOLISMO DO LOBO

Devido à impossibilidade de domesticá-lo, o lobo é objeto de projeção da sombra coletiva, afirmando uma imagem selvagem e perigosa. Segundo Jung (1964), a sombra pode consistir, além dos aspectos pessoais do indivíduo, em fatores coletivos, representando qualidades e atributos desconhecidos. Dessa forma, a sombra coletiva consiste nos aspectos inconscientes negados e reprimidos.

Segundo Ramos (2005, p. 149), os mitos de origem dos lobos estão associados à maldade:

Conta uma lenda europeia, de origem desconhecida, que Deus entregou a Adão um bastão de vime e lhe disse para batê-lo no mar quando tivesse fome, que o alimento surgiria. Recomendou, contudo, que Eva não deveria usá-lo. Adão bateu três vezes nas águas, delas saiu uma ovelha, e ele se deu por satisfeito, porque o animal lhe daria leite e queijo. Mas Eva, ambiciosa, queria ainda mais. Aproveitou-se do sono de Adão, pegou o bastão e bateu com força no mar. Dessa vez saiu das águas o lobo, escuro, selvagem e cruel, que imediatamente atacou e devorou a ovelha.

Nas culturas greco-romana e egípcia, há vários deuses-lobo relacionados com a morte, a luz e a proteção. Em um paralelo eti-

mológico, a palavra grega *lykos* (lobo) está associada ao latim *lux* (luz), o que reforça a associação entre o lobo e os deuses da luz.

SIMBOLISMO DA LUA

A lua conecta, em várias culturas, a fonte de energia e as mudanças de ciclos naturais. Ela está submetida à lei universal do devir, do nascimento e da morte e, assim, também do próprio homem, simbolizando-o. Por essa razão, em vários rituais do homem arcaico vemos na celebração da lua o caráter de astro dos ritmos da vida, sendo ele considerado como “um fruto que cresce por si mesmo” (Eliade, 2002, p. 127).

Segundo Eliade (2002), a consciência do homem arcaico colocou-o frente à sua sede de regeneração/renascimento daquilo que tinha um fim. O reconhecimento da vida no ciclo da lua fez com que esse homem sintetizasse a sua realidade. Esse astro revela o sagrado através da força, da vida inesgotável e da regeneração de sua energia.

O símbolo espiritual predileto da esfera matriarcal é a lua, em sua correlação com a noite e com a Grande Mãe do céu noturno. A lua representa o lado iluminado da noite; pertence-lhe, é o seu fruto e sua sublimação como luz e essência de sua natureza espiritual (Neumann, 2003, p. 59).

A lua simboliza a mulher, diferenciando o feminino do masculino, sendo esse último representado pelo sol. O astro lunar revela uma natureza mutável e cíclica, remetendo-nos à natureza do princípio feminino, renegado à “noite do instinto e às percepções sombrias do mundo inferior” (Harding, 1985, p. 47). Como símbolo que emana do inconsciente, a lua exerce um fascínio sobre a humanidade, tornando-se um “maná” que exige adoração e atenção. E a representação mais primitiva da divindade lunar é a pedra sagrada em forma de cone ou de pilar de pedra.

Uma investigação sobre a deusa lunar aproxima-nos de seu aspecto animal. Seguindo a evolução do pensamento religioso, vemos inicialmente a divindade lunar como um animal para posteriormente simbolizar o espírito de deus(a). Depois o deus ou a

deusa era escoltado por animais e, ao prosseguir no percurso da evolução, os humanos usavam máscaras de animais para representar a divindade lunar, dançando em rituais e invocando o poder das feras. Essa representação coloca o instinto feminino como algo inteiramente animal na qualidade da Grande-Mãe, na qual a sexualidade e a fecundação eram reverenciadas à Deusa, o que diviniza a natureza das mulheres. Os animais evidenciam características da deusa lunar, como os aspectos destrutivos, vorazes, maternais e nutrientes (Harding, 1985).

A crença mais primitiva sobre a lua é a de que ela seria uma presença ou uma influência fertilizadora. Quando as formas religiosas se tornaram mais organizadas, a lua converteu-se definitivamente em uma pessoa, primeiro um homem, mais tarde um deus, um poder ou divindade masculina fertilizadora (Harding, 1985, p. 125).

A deusa lunar, em seus aspectos cíclicos claro e escuro, luminosa e negra foi representada em diversas culturas como duas deusas diferentes. Em diversos lugares e em diversas culturas vemos várias denominações às deusas lunares, entretanto seus atributos e suas características encontram similaridade com aspectos provedores da vida e da fertilidade (lua luminosa) e também de aspectos que controlam os poderes destrutivos da natureza (lua negra).

FEMININO SAGRADO

O encontro de divindades femininas é o despertar para um novo enfoque. Maria Madalena configura o retrato de um espaço sacralizado que foi desapropriado e renegado ao espaço do esquecimento. Trazer à tona essa figura mítica é ressoar com os resquícios da Grande Deusa que existem em cada ser. O olhar sobre os seus relatos históricos e míticos *re-criam* a verdade daquelas que expressaram sua voz contra um sistema de opressão. Seja com um ato ou com uma palavra, essa figura feminina convida-nos para *re-criar* a nossa própria história.

Miriam de Mágdala, também conhecida como Maria Madalena, representa a força da mulher com sua presença significati-

va na vida comunitária protocristã. Sua vida marca a luta e a suavidade daquela que “seguiu” Jesus Cristo em sua missão, trazendo a amorosidade e a sabedoria para a ótica daqueles que sabem enxergá-las.

No mundo ocidental cristão, ela foi algemada e condenada pela calúnia desfigurativa de sua presença, sendo sua digna atuação esquecida. A tradição patriarcal despiu-a de seu poder natural e, progressivamente, transformou-a no símbolo da mulher-prostituta arrependida, tornando-a um objeto de manipulação, conforme a hegemonia da Igreja.

Sua marginalidade foi produzida em parte pelo processo de canonização, como parte do desenvolvimento teológico da ortodoxia, que condenava como heresia toda e qualquer teologia cristã primitiva que apoiasse a liderança das mulheres (King, 1998, p. 47).

Conforme King (1998), junto com Eva (a tentadora) e Maria (a mãe), Madalena (a pecadora) molda os possíveis papéis atribuídos às mulheres no patriarcado. Esse papel inventado pelos exegetas patriarcais passa a desacreditar a liderança das mulheres, anulando a profetisa visionária, discípula exemplar e líder apostólica.

Segundo Richter Reimer (2004), dentro do processo religioso a construção de relações de gênero afirma uma construção simbólica e estabelece normas e valores vigentes fiscalizados pelas instituições, dando assim significado à subjetividade sentida por aqueles que compõem uma representação de gênero. Dessa forma, a sociedade vai construindo, mantendo ou modificando as relações, enquanto o poder impera e dita o que é ser homem ou ser mulher, construindo identidades.

Maria de Mágdala foi vítima de uma violência simbólica que, segundo Bourdieu (*apud* Velasco, 2002, p. 119), é uma “instauração de uma mentira no lugar da verdade, é uma das maiores violências que podem ser exercidas contra grupos ou individualidades, porque implica um trabalho permanente inscrito no corpo de setores sociais contra os quais é exercida”. Dessa forma, Maria Madalena teve sua identidade roubada, e ela se tornou uma

representante da violência exercida sobre as mulheres ao longo de gerações.

A clarificação de sua imagem é de extrema importância. Existem dados que alimentam uma confusão sobre a sua identidade, como o fato de Jesus expulsar de seu corpo sete demônios (Lc 8,2). As controvérsias percorrem séculos, e Maria de Mágda-la e Maria de Betânia fundem-se na imagem da pecadora que unge os pés de Jesus. A popularidade da prostituta arrependida, da amante, da mulher que é desgarrada do pecado e resgatada por Jesus alcança sermões, expressões artísticas e a escrita. O amor desta mulher por seu mestre gera discussões literárias e vende milhões em nossa atualidade, confirmando a imagem que carrega como a imagem de um Cristo crucificado que carrega sua cruz.

E por que pecadora? É antiga a associação mental espontânea entre a mulher, o pecado e o sexo. A palavra *hamartolos* (errar o alvo) é um adjetivo masculino e feminino referido ao pecado. A questão é que a associação mulher e pecado foi realizada sobre a imagem acentuada e perturbadora da feminilidade. Sua santidade/demonização foi confinada na corporeidade, no aspecto carnal, fonte de sua conversão e penitência. Madalena está inserida na ambiguidade, integrando na memória dos cristãos a pecadora que se converte, que se purifica e purifica o outro com suas lágrimas. A sua imagem toca as experiências psicológico-simbólicas, nas quais implicações sensuais foram depositadas sobre o signo do corpo, e através disso foi lançado o pecado sexual em sua totalidade sobre outras mulheres (Sebastiani, 1995).

A confusão da exegese que confundiu Madalena com a pecadora de Lucas 7,36-50 colocou em evidência uma feminilidade perturbadora entre lágrimas, beijos, cabelos e perfumes. É interessante notar que, nas culturas patriarcais, os pecados sexuais são os únicos ou os principais que têm importância e relevância social para a mulher (Sebastiani, 1995). O mito da pecadora ficou associado à mulher de longos cabelos e com suas valências simbólicas.

[...] exagerando a fisionomia de Madalena como pecadora e afogando-a em lágrimas de arrependimento, se pretendia fortalecer o apelo

à conversão. Além disso, com intenção menos explícita, mas onipresente, o que se queria era reafirmar nos homens uma certa atitude de suspeita em relação às mulheres, e também instilar nas mesmas a suspeita e a execração prévia em relação à própria natureza e à própria corporeidade, vistas como lugar das tentações demoníacas e como realidade antiespiritual (Sebastiani, 1995, p. 232).

Outra associação a essa mulher é com o vaso de perfume. O fato de dirigir-se ao sepulcro de Jesus para ungi-lo com aromas no primeiro dia da semana após a crucificação consolidou essa imagem junto com a confusão exegética de Maria de Betânia. A relação da mulher auto-humilhada e arrependida evidencia a questão do pecado. O vaso também representa a mulher em suas formas arredondadas nas ancas, evocando a atração sexual e a destinação materna do corpo feminino. Dessa maneira, o vaso de Pandora, enquanto receptáculo dos males, foi transposto para a tradição judeu-cristã, e Maria Madalena carrega os males da humanidade enquanto pecadora distorcida. As maneiras de considerar a mulher e o feminino dentro das tradições patriarcais colocam-na na ambiguidade do sagrado com o profano.

A vida de Maria Madalena foi retratada pelos textos canônicos e em certos textos considerados apócrifos, principalmente os de fontes gnósticas. Entretanto, entrar em contato com sua expressão ficou restrito a partir do ano 325, quando o Concílio de Niceia oficializou os textos canônicos e retirou de sua biblioteca aqueles textos que refletiam a realidade de uma mulher considerada a *koúnonos*, ou seja, a companheira de Jesus. Os textos extracanônicos ficaram proibidos, e o brilho dessa personalidade ficou condenado (Camargo-Moro, 2005). Confinada à escuridão, essa mulher encontrou a luz na morte. Os textos canônicos retratam-na como a testemunha da crucificação e da ressurreição de Cristo (Mt 27-8; Mc 15-6; Lc 23-4; Jo 19-20). No espaço do silêncio, do vazio da morte, ela encontrou o sopro (*nous*¹¹), o espírito da revelação.

¹¹ *Nous*, segundo Camargo-Moro (2005), significa “a alma”, sendo aquela parte da *anima* que fornece a consciência.

“Até a Idade Média, encontramos referidas a ela expressões como *apostola apostolorum* ou *isapostolos* (isto é, igual aos apóstolos) e também, como refere uma linda página do século XII, evangelista” (Sebastiani, 1995, p. 12). Segundo Boer (1999), a vida de Madalena configura a contemplação e o ascetismo e simboliza assim o modelo da unidade com Cristo. Na tradição oriental, ela é vista como a testemunha da ressurreição, apóstolo(a) e portadora da unção. Já no Ocidente, a partir do quinto século em diante houve alterações na tradição eclesiástica em consequência dos sermões clássicos do papa Gregório (540-604), que retratavam Madalena como a penitente:

Aquela que Lucas chama de mulher pecadora e João chama de Maria, nós acreditamos ser a Maria de quem foram expulsos sete demônios de acordo com Marcos. E o que significam estes sete demônios, senão todos os vícios?... É claro, irmãos, que a mulher anteriormente usara o unguento para perfumar sua carne em atos proibidos. O que ela, portanto, ostentara mais escandalosamente agora ela estava oferecendo a Deus de uma forma mais louvável. Ela havia cobiçado com olhos terrenos, mas agora, através da penitência, estes são consumidos pelas lágrimas. Ela exibia seu cabelo para enfeitar o rosto, mas agora o cabelo enxuga as lágrimas. Ela falara coisas orgulhosas com a boca, mas ao beijar os pés do Senhor ela agora os beijava demoradamente. Para cada prazer, portanto, que tivera em sua carne, ela agora se imolava. Ela transformava a enorme quantidade de seus crimes em virtudes, a fim de servir a Deus inteiramente em penitência, por tanto tempo quanto erradamente desprezara a Deus (Gregório *apud* King, 1998, p. 40).

Esse sermão passa a oficializar a marginalização da imagem de Madalena. O interesse da Igreja Romana era combater o pecado de fontes pagãs e controlar um povo esfomeado que vivenciava guerras e pestes. Com a extinção das alternativas a Igreja Romana tornava-se o único caminho da salvação. “Foi nesse sermão que Gregório pontificou que Maria Madalena, Maria de Betânia e a pecadora citada por Lucas eram a mesma mulher” (Camargo-Moro, 2005, p. 60). O símbolo da pecadora foi depositado e anunciado. Maria Madalena torna-se o exemplo da perdição e é retirada de sua posição de Apóstola dos Apóstolos.

Após o Concílio de Trento, em 1570, surgiu no Missal Romano o epíteto “penitente”. E na Contrarreforma ela foi enfatizada como a “penitente que foi favorecida”. Já no Concílio Vaticano II, temos uma revisão da leitura dos evangelhos, e a partir de 1970 Madalena é vista como seguidora de Cristo e testemunha da ressurreição. A veneração à Santa Madalena espalhou-se no Ocidente somente no século vinte (Boer, 1999).

Os evangelhos e textos apócrifos mostram a participação ativa das mulheres no apostolado através de seus bens materiais, com o que proporcionavam sustentar a vida itinerante de Jesus e seus apóstolos. Temos em Lucas o relato de que algumas mulheres seguiam Jesus desde a Galileia, e muitas dessas exerciam o acolhimento e a hospitalidade a Jesus em suas casas. Também lemos sobre suas capacidades intelectuais e trocas afetivas através do encontro. Esses textos comprovam a participação da mulher na vida pública em sinagogas e em outros cultos. As fontes narrativas demonstram certa defasagem entre o “legislativo” e a prática; sabe-se que os textos dos Evangelhos foram escritos posteriormente à morte de Jesus sob um olhar daquele que ouviu e interpretou a tradição oral, podendo assim ter recortes de sua atualidade presentificada (Camargo-Moro, 2005).

O fato de que havia mulheres que ajudavam economicamente Jesus e seu grupo de forma espontânea torna-se um testemunho de que poderiam ser consideradas discípulas, ou seja, que faziam o caminho junto com elas, realizando as mesmas ações que Jesus. O fato é que essas mulheres ouviam e acreditavam na fala do anúncio do Reino e aproximaram-se de Jesus fazendo carne e história. Segundo Sebastiani (1995, p. 16), “as mulheres que encontram a Jesus passam através da difícil aventura de tornar-se elas mesmas”. Elas são tocadas pelo Senhor, e esse também o é, deixando-se tocar pelos encontros de forma relacional e recíproca. Essa relação baseia-se numa forte consistência simbólica de libertação.

Para Camargo-Moro (2005), Maria Madalena representa o símbolo cristão feminino do amor para aqueles da tradição gnóstica. A contribuição das mulheres e o seu verdadeiro papel para o desenvolvimento da Igreja foram minimizados, e a atuação dessa

mulher foi suprimida pela liderança masculina da Igreja Ocidental, que mutilou e forçou o esquecimento das discípulas de Cristo, transformando Madalena no símbolo da mulher anulada.

Denominada em vários estudos como discípula e apóstola de Jesus Cristo, o presente estudo irá focar Maria Madalena como a testemunha da ressurreição, passagem bíblica encontrada nos quatro Evangelhos canônicos. Há muita discordância entre os evangelistas sobre quais e quantas mulheres estavam presentes na morte, no sepultamento e na ressurreição de Cristo, mas há apenas um único elemento que converge entre eles: a presença de Maria Madalena e seu papel de testemunha. Para Pagels (2006), o ato da ressurreição é o elemento fundamental da fé cristã, e a presença de Madalena nesse momento evidencia a sua iluminação. Os textos gnósticos retratam o Cristo ressurreto, diferindo da visão dos textos canônicos, que demonstram o Jesus histórico. A ressurreição deve ser entendida como uma mudança de estado, ou seja, uma transição para um estado novo.

O momento da visão na ressurreição para os gnósticos compreende certa autoridade sobre os demais discípulos de Cristo. Madalena assume uma função de intérprete e confidente de Jesus e anuncia para os demais seus ensinamentos (Faria, 2005). O livro de oração dos maniqueus, grupo herético do século III, encontra similaridades textuais com João 20,1-18, revelando o poder de Madalena como apóstola. Esse poder foi minimizado pelos Evangelhos canônicos como consequência do processo de aversão à liderança feminina no grupo que seguia Jesus. A tradição ressalta que apóstolo não é o mesmo que discípulo, pois o primeiro teria que ter acompanhado Cristo desde o início de sua missão até o momento da ressurreição. Madalena encontra-se na categoria apóstola e teve seu nome proferido por seu Mestre. Enfim, provas são colocadas em evidência para resgatar o seu real papel de apóstola do Senhor.

Como apóstola do Ressuscitado, Maria, a Madalena, vê o Senhor e chama-o por *Rabbuní* (Meu Mestre). Esse termo é utilizado pelos judeus ao se referir a Deus. Através desse chamado Maria Madalena compreende o caminho que Cristo passa a per-

correr e compreende que o Evangelho poderá ser recebido somente com alma (Camargo-Moro, 2005). Em João 20,11-18, é mostrada a dor através do choro, da procura e do encontro com o Senhor-Mestre, e logo em seguida há o pronunciamento aos discípulos, havendo o perdão.

Madalena ensinou-nos a tradução do conhecimento, da *sophia* de nossas experiências cotidianas, quando nossas vivências vibram em nosso corpo e em nosso silêncio meditativo. O encontro com o *Rabbuni* e a expressão da revelação perpetuam-se nas nossas realidades. Quando nos deixamos tocar pela origem de nós mesmas, nosso mestre interior, o poder oculto individual se revela. Ela foi uma mulher que se deixou ser tocada pela verdade do luminoso, sem distanciar-se de seu corpo e de seu cotidiano.

O Evangelho de Maria, escrito em meados do século III e IV – conforme as análises paleográfica e científica do material –, foi descoberto no século XX no Alto Egito, precisamente em dezembro de 1945, num vaso de cerâmica vermelha de quase um metro de altura (Pagels, 2006). Esse conjunto de manuscritos egípcios encontrados foi denominado de Biblioteca Gnóstica de Nag Hamadi. Para o historiador do século IV Sozomeno (*apud* Camargo-Moro, 2005, p. 79), o movimento monástico cristão teve suas origens no deserto do Egito para depois se propagar para outras regiões. Na metade do século III, os eremitas fugiram de perseguições para o deserto. Os cenobitas ocuparam as células de antigos túmulos destinados aos sacerdotes do antigo culto funerário faraônico. Ao longo da história, mosteiros e eremitérios ocuparam a região ao longo do vale do rio Nilo. Nessa região fecundou uma preciosidade daqueles que buscavam segurança das fortes perseguições cristãs, resultando no encontro com a Maria Madalena, ou seja, a transmissora da *Sophia*, a portadora de luz e o símbolo do verdadeiro adepto de Jesus.

A posse de livros considerados heréticos era considerada um crime, e muitas dessas obras foram queimadas e destruídas (Pagels, 2006). A descoberta recente dos textos apócrifos mostra um jogo político e disputas de estudiosos e dos adeptos do pio-

neirismo que desde o século II dizem ser os guardiões da verdadeira e única fé. Esse é um retrato da institucionalização do cristianismo como religião em suas implicações políticas e sociais perante o curso de seu desenvolvimento.

Para Pagels (2006), escritos gnósticos alegam que o Cristo ressurreto continuou a revelar seus ensinamentos, aparecendo a certos discípulos e oferecendo explicações sobre os mistérios divinos. Ele surgia sob uma presença luminosa, e a sua voz saía da luz ou se transformava em múltiplas formas. Cada pessoa reconhecia o Senhor conforme sua maturação espiritual. Certos grupos de gnósticos relacionam a sua *gnosis* à sua própria experiência. O Evangelho de Maria mostra Maria Madalena favorecida por visões e percepções sobre a revelação dos mistérios, numa relação direta e íntima com o Salvador.

Muitos sistemas gnósticos configuram uma experiência religiosa de contemplação, reconhecem a realidade divina como sua verdade própria e superam a cisão matéria-alma e a morte do mundo atual através do conhecimento. Somente assim a iluminação é alcançada e ocorre um retorno à realidade boa e perfeita da qual descendemos (Pikaza, 1996).

Jean-Yves Leloup (1998) faz um trabalho de tradução e comentários do Evangelho copta de Maria Madalena. Na página 10, versículo 10, Maria Madalena relata que viu o mestre:

E eu lhe disse:

“Senhor, eu te vejo hoje
nesta aparição”.

Ele respondeu:

“Bem-aventurada, tu que não te perturbas à minha vista.

Onde está o *nous* aí está o tesouro” (Leloup, 1998, p. 31).

Nessa passagem, vemos a mulher que, com sua dor, sua escuridão vê a clara luz no encontro com aquele que se eleva na dimensão espiritual. A *Sophia* (sabedoria) foi revelada conforme os ensinamentos gnósticos¹², e Madalena apresenta um dis-

¹² Conforme a tradução de *gnosis* (conhecimento), podemos utilizá-la como sabedoria, “pois *gnosis* envolve o processo intuitivo do conhecimento de si mesmo” (Pagels, 2006,

cernimento além do dos outros apóstolos por conta da aquisição de sua unidade andrógina¹³. Portanto, pode-se dizer que ela consagrou o casamento alquímico. De acordo com Pasquier (*apud* Boer, 1999, p. 109), essa passagem é a base do Evangelho de Maria. Cristo teve a missão de mostrar o caminho e reunir de volta cada alma (*sofia*) com seu elemento masculino (*logos*).

Madalena torna-se pneumática, ou seja, guiada pelo Espírito. Na *Pistis Sophia* (*apud* Sebastiani, 1995, p. 10), Madalena é ressaltada por Cristo:

Bem-aventurada és tu, Maria, que eu aperfeiçoarei em todos os mistérios do alto [...], tu, cujo coração está voltado para o reino dos céus mais que todos [...] lanças luz sobre qualquer ponto [...]. Por isso, não vos deixarei mais nada escondido, daqui em diante, mas revelar-te-ei tudo com certeza e clareza. Por isso, escuta, Maria, e vós todos discípulos procurai entender [...].

De acordo com Leloup (1998), essa relação é um convite a tornar-nos livres em relação ao dualismo (corpo-alma, masculino-feminino...). É uma bênção ao corpo, à matéria negada por sua natureza selvagem, diabólica, que nos remete ao humano, ao sonho amoroso e desperto da Madalena: a morte passada e atravessada, compreendida no espaço da Ressurreição.

Em vez disso, louvemos Sua grandeza, porque Ele nos preparou. Ele nos convida a sermos plenamente Humanos (*Anthropos*) (Evangelho de Maria, p. 9, v. 16-8 *apud* Leloup, 1998, p. 29).

Aqui, Madalena pede o centramento sem divisões (*Diabolos*), sem dualismos, o *Anthropos* é o arquétipo da síntese. Ela foi verdadeiramente mulher dentro de sua feminilidade, ela integrou e aceitou a dimensão masculina de seu ser, o seu direito ao conhecimento. Nesse seu trabalho de abertura ao *Anthropos* é

p. xx). O gnosticismo tem suas próprias raízes, provavelmente de uma antiga religião iraniana com influências zoroastrianas, segundo alguns estudiosos, ou de correntes judaicas que foram perseguidas nos séculos I e II, conforme outros.

¹³ “A palavra andrógino vem de duas palavras gregas, *andros* e *gynos*, que significam homem e mulher respectivamente, e refere-se a uma pessoa que combina na sua personalidade tanto elementos masculinos quanto femininos” (Sanford, 1986, p. 9).

que sua humanidade é aberta ao Divino. Ela reorienta seu desejo, saindo dos discursos, e volta seu coração para o bem, levando a clara luz na obscuridade de seu caminho.

Segundo o Evangelho de Felipe (*apud* Leloup, 1998), Madalena era beijada frequentemente na boca por *Yeshua*. O simbolismo do beijo na tradição hebraica é o partilhar do mesmo sopro, da mesma palavra ou informação criadora. Para Faria (2005), esse ato era a expressão do desejo espiritual, e através dele um se transforma no outro. Transformamo-nos no que amamos, tornamo-nos aquilo que conhecemos!

A relação de Jesus com Maria Madalena ensina-nos a despertar o eros que habita em cada um de nós dentro de nossa totalidade. A forma integral de relação não nega a corporalidade do outro, e Jesus demonstrou isso em seu encontro com ela, ao tocar e se deixar ser tocado nas diferentes formas de relação. O amor existente entre o masculino e o feminino, representado pelos dois, consiste num amor que integra e se torna sublime e humano (Faria, 2005).

Segundo Faria (2005), o Evangelho de Maria ensina-nos que, ao nascermos, estamos no estado de graça pura e, conforme crescemos, colocamos obstáculos ao distanciar-nos de nossa essência. A busca pela sua imagem de mulher apostólica, amada e humana, é um acesso para a relação com a nossa corporeidade. Fincar raízes e deixar crescer o *Anthropos* em nós é introduzir consciência e amor em cada dia. É um converter-se, que no sentido hebraico significa retornar, voltar ao nosso centro. “Vá em direção de si!” Miriam, a Madalena – que guardava em sua cabeleira todos os pólenes do Oriente – como o seu Bem-Amado, não foi ávara em suas sementes de luz. Porém, o mundo ainda está cheio de seu brilho para aqueles que o veem. O retorno à nossa essência consiste em buscar o *Anthropos*.

MARIA MADALENA E A MULHER SELVAGEM

No ato da ressurreição, conforme o enfoque percorrido neste trabalho, a voz-uivo de Maria Madalena coloca-a no hino da recriação/ressurreição como *La Loba*. Nesse momento, a sua voz é

como a canção da velha sábia que, ao cantar, cria e dá forma ao lobo(a) através de seus ossos recolhidos no ato da ressurreição. Ela sopra vida no que necessita de restauração e assim compõe a verdade e a sabedoria de seu espaço sagrado.

No sentido etimológico, a palavra grega *lykos* (lobo) está associada ao latim *lux* (luz), o que reforça a associação entre o lobo e os deuses da luz (Ramos, 2005). Madalena torna-se, no seu encontro com o Cristo ressurreto, a loba numa visão psicológico-simbólica. Na *Pistis Sophia* (L. 11 *apud* Faria, 2005, p. 150), pode-se ver o significado do lobo: “Senhor, nós cremos sinceramente que Tu nos trouxeste as chaves de todos os mistérios do reino da luz, que redimem os pecados das almas, para que as almas se purifiquem e, ao fazerem-se dignas da luz, sejam levadas à luz”.

Maria Madalena encontrou a sua luz no ato da ressurreição. Ela é uma Mulher Selvagem ao entrar em contato com a sua essência e também ao aproximar-se de seus aspectos naturais. A integração dos aspectos inerentes às profundezas de seu ser torna-a representante do princípio feminino. Na busca do sagrado que habita em sua natureza, Miriam fez brotar novas experiências de criação e forças de regeneração e de integração. Ao aceitar o *nous* (Espírito), ela sacraliza sua experiência no encontro com o Cristo ressurreto, tornando-se ela mesma no caminho do conhecimento de sua própria alma.

Segundo Harding (1985, p. 165), “o surgimento da feminilidade instintiva acontece na mulher como parte da experiência de sua qualidade lunar”. Maria Madalena soube contemplar os ciclos lunares presentes em sua natureza feminina e, através desse contato, pôde cantar-uirar perante a sua força criativa. A sua amorosidade perante o Outro fez ressoar o brilho do encontro com a sua alma e sabedoria. Assim, ela mostrou seu poder pessoal para o mundo, mas o poderio patriarcal colocou-a nas molduras da opressão, ofuscando o seu brilho.

A Sofia, a santa Sabedoria dos gnósticos, é a luz da Mãe-celestial e iguala-se à sagrada Pomba-do-Espírito. Para os gnósticos, o Espírito Santo é feminino, e de fato ele é a essência feminina, o Eros. Essa é

a mais recente e mais evoluída forma da deusa da lua [...] A Pomba-Sagrada, ainda encontrada nas igrejas cristãs e venerada no ensinamento cristão como Mensageira-de-Deus e Portadora-da-Sabedoria, era conhecida, desde o passado remoto, como a mensageira e a encarnação da Magna Mater, “Aquela-que-brilha-para-todos” (Harding, 1985, p. 86).

Andrews (1995, p. 170) descreve através de uma estória o encontro que todas nós temos com o lado loba que existe em nossas veias. Madalena foi honesta com os brilhos de luz presentes em sua alma:

Veja, um de seus animais tutelares é a loba preta. Aqui ela está uivando para a lua. Você não é uma loba de verdade, mas há uma parte de seu espírito que é de loba, exatamente como em todas as mulheres há uma parte do espírito que já foi velha, que já foi a velha sábia, a portadora do sangue sábio, a velha que conhece muitos caminhos, que encontra a trilha [...] Quando você segura essa pequena loba em suas mãos, há uma parte de seu espírito que sabe o que é uivar para a lua. Não é verdade?

O “Jesus vivo” de textos gnósticos não fala de pecado ou arrependimento, mas de ilusão e iluminação (Pagels, 2006). Ele é um guia que abre caminhos para a compreensão espiritual, e o discípulo que a alcança torna-se igual a ele. Madalena ensina-nos a consistência simbólica de sua libertação com sua participação ativa nas comunidades cristãs através de seu discipulado e sua vida apostólica. A sua capacidade de devoção, sua força, sua preocupação com a alcateia-comunidade e sua coragem remetem-na à similaridade entre ser mulher e ser loba.

A imagem do pecado associado a essa mulher, através do desenvolvimento teológico da ortodoxia cristã, coloca em evidência a deformação do real. Assim também é o lobo, como objeto de projeção da sombra coletiva, que afirma uma imagem maléfica, selvagem e perigosa. O símbolo da pecadora de longos cabelos ficou registrado nos níveis conscientes e inconscientes de nossas percepções, e a pecadora foi condenada eternamente por seus “crimes sexuais”. A imagem do pecado corporal coloca-a frente às tentações demoníacas e dentro de uma realidade anti-

espiritual. O silêncio dos evangelistas no Novo Testamento sobre a conclusão da vida terrena de Jesus é um sufocamento da expressão do vivo libertador de Madalena, e assim sua história ficou condenada ao mistério.

A Mulher Selvagem (mulher-lobo) evoca os aspectos mortos e desagregados de nós mesmos para recriá-los (Estés, 1999). Madalena enquanto mulher selvagem revela uma sabedoria do mundo interior através de suas visões e percepções do Cristo ressurreto, e assim ela encontra o discurso da anunciação da ressurreição, sendo capaz de desenvolver e integrar os recursos internos, o que possibilitou o desenvolvimento de seu poder criativo.

A repressão do dinamismo matriarcal e de alteridade, cujo aspecto feminino era depositado na mulher, mostra que esta repressão da mulher como pessoa tem como contraponto a idealização da função materna, personificada no culto da Virgem Maria. Em outras palavras, foi necessário idealizar a maternidade e a virgindade de Maria para que o significado do símbolo de Maria Madalena na Paixão fosse suprimido (Tomita, 2001/2002, p. 50).

O cantar-uivar expressa a voz da alma feminina quando a expressão do poder de cada uma ser o que é se instala. Ela se torna uma-em-si-mesma mesmo virgem e desperta as possibilidades adormecidas de sua própria natureza através do contato com o fogo da paixão espiritual no matrimônio sagrado (Harding, 1985). Ela coloca a sua independência de ser a sua natureza, bem como a liberdade e a verdade em suas ações.

Para o mundo cristão ocidental, a imagem do corpo ressuscitado gera um paradoxo e lida com as nossas ânsias em suplantar a morte. A experiência de morrer-ressuscitar na relação corporal indica que a base de nossa realidade expressa-se no corpo. Ao demonizar esse corpo, a Igreja Cristã distancia cada ser de seu ciclo de vida-morte-vida e gera uma ruptura na essência do ser, deixando-o distante de sua natureza. O encontro com a escuridão da morte fez com que Maria Madalena jogasse as sementes do vir-a-ser através do desejo da conexão e da integração da parte da alma esquecida na escuridão da Grande Mãe. “O corpo abran-

ge todas as nossas experiências” (Pollack, 1998, p. 45), sendo que o nosso corpo nos obriga a enfrentar o que nós nos tornamos, e através dele ocorre a manifestação da Deusa (Andrews, 1995).

O encontro com o ser, no tocante de ser O QUE É, configura o conhecer a si próprio. Esse conhecimento profundo remete-nos ao conhecimento divino, ou seja, conhecer a Deus no processo do conhecimento gnóstico. Para algumas correntes gnósticas, o eu e o divino tornam-se idênticos.

Maria Madalena esteve presente na crucificação de Cristo. Segundo Harding (1985), foi encontrada em igrejas gregas uma cruz ou estaca posta verticalmente numa meia-lua. De origem pré-cristã, essa cruz ou estaca representa uma árvore truncada, tendo fortes ligações com resquícios de cultos às deusas lunares.

A construção simbólica dessa mulher como a pecadora e como aquela que ungiu os pés de Cristo representou a sua imagem associada ao vaso. O vaso, através de culto às deusas lunares, era associado ao poder fertilizador e criativo. Através do casamento sagrado – *hieros gamos* – a união do humano com o sagrado era de maior importância. Maria Madalena carrega em suas ancas o símbolo da essência do feminino. Os seus passos de sabedoria depositaram porções num continente-vaso de formas arredondadas, no qual ela semeou suas sementes de luz. Ela não deu a vida no sentido restrito da palavra, mas assistiu ao despertar da vida em seu Mestre e, a partir daí, deixou-se ser tocada pela dimensão numinosa e integradora da experiência através da vibração de seus corpos. Em seu corpo foi permitido o espaço inter-relacionável dessa vivência, e ela se tornou O QUE É.

O simbolismo da mulher pecadora carrega reminiscências do período da construção matrilinear. Os desejos físicos consagrados na prostituição profana foram associados ao ritual do matrimônio sagrado, menosprezando a dádiva divina, que rebaixou e explorou a sensualidade feminina. Maria Madalena, enquanto dimensão arquetípica da natureza feminina, carrega a projeção de aspectos eróticos da deusa, e por isso o pai cristão manipulou sua imagem e a figuração da penitente foi deposita-

da. Segundo Qualls-Corbett (2002), ela representa a prostituta “sagrada” quando através da *Sophia* torna-se emissária do divino, tornando-se mediadora entre o mundo espiritual e o mundo dos humanos.

REFLEXÕES CONCLUSIVAS

O feminino é inerente à natureza das coisas. No contexto das relações humanas percebemos uma configuração, tanto no homem quanto na mulher, que retrata diferentes formas de expressão e criação. Na sacralização do cotidiano, a integração das polaridades através de um mergulho em nosso inconsciente coletivo se faz necessária como uma busca por forças de regeneração. Ir em busca de nossas profundidades é ir em direção da Grande Mãe urobórica, e as formas primitivas inerentes a essa condição vibram mediante nosso instinto.

As formas arquetípicas do sagrado feminino são representadas pelas imagens simbólicas e pela construção cultural dessas imagens. Ao ser demonizada, a alma feminina foi renegada e subjugada em sua manifestação. A redução do espaço sacralizado das divindades femininas no mundo judaico-cristão colocou um silêncio em seu uivo libertador e em seus aspectos instintivos, que foram confinados e negados pela cultura patriarcal.

A retirada do poder das deusas reflete-se na retirada do poder do “selvagem” (da Mulher Selvagem), o que retrata a hegemonia da cultura sobre a natureza. Dessa forma, distanciamos-nos de nossas formas primitivas e intrínsecas e criamos uma alienação de nossa própria condição. O selvagem comporta os nossos instintos. Sua expressão, o Eros, coloca-nos frente ao Outro(a) e diviniza nossas formas de relação. Mediante ele o acesso a nossas emoções, intuições e sentimentos se faz presente. A mulher e o lobo convergem quando permitem ser tocados pelo Eros e seguem em sua trilha existencial. Em sua marcha solitária para encontrar *La Loba* interna que habita em cada ser e desabrochar O QUE É, ocorre a entonação da canção para criar e recriar os aspectos mortos e desagregados de nós mesmos.

A natureza feminina mutável e cíclica depara-se com os ciclos lunares. Nas faces do feminino sagrado e nas faces lunares é que o claro e o obscuro aparecem e que o sagrado e o profano se manifestam. A face revela-se em sua totalidade quando há o “encarar de frente” entre a loba e a mulher. Elas se deparam, e a respiração acentua-se através do uivo libertador. Uivo este que é a canção individualizada de cada mulher que se aventura na noite escura de sua alma e vai ao encontro de suas verdades e de sua natureza.

Esse movimento ocorre quando a mulher toca sua corporalidade, e seu poder feminino de gerar e nutrir abrange as experiências de tornar-se uma-em-si-mesma. As suas experiências moldam o seu vaso-corpo, que recria novas formas de experiências. Nesse ponto é que as divindades femininas foram demonizadas, negadas e confinadas ao lado obscuro de suas luas negras. O poder de cada uma ser O QUE É perpassa o caminho de vida-morte-vida em seus ciclos existenciais.

Dessa maneira, a repressão da “Mulher Selvagem” e a demonização das mulheres retiraram do Feminino Sagrado de Maria Madalena seu poder natural e sua expressão no imaginário da cultura cristã ocidental. O silenciar da sabedoria dessa figura feminina enfraqueceu-a e demonizou a expressão de sua energia vital enquanto instinto, sensualidade e sexualidade.

A corporalidade feminina ressoa com outros corpos em sua existência. As esferas sociais no âmbito público e profissional requerem uma recriação dos aspectos que são inerentes à mulher. A sua força baseia-se em sua mudança cíclica e adaptativa conforme os ventos soprantes do momento. A sua canção individualizada (uivo) evoca a sua integridade, e assim a mulher na atualidade posiciona-se frente às suas adversidades, demarcando um espaço seguro e vibrante de seu corpo. Esta é sua sabedoria!

Atualmente, vemos esse desabrochar nas atuações femininas de forma crescente na busca desse espaço esquecido e reprimido durante séculos de opressão patriarcal. A liberdade de cada uma exercer um papel que é desejável coloca-a frente a si mesma, frente a seu corpo e frente ao outro. O Eros faz-se presente através dos comportamentos cotidianos em relação com o outro.

As faces do feminino sagrado entram em contato com a profundidade de cada um ser O QUE É no pleno exercício natural de busca, de integração e de *re-criação* de nossos aspectos que anseiam pelo movimento de vida-morte-vida em nossa existência. A busca por um espaço seguro e demarcado retrata a expressão do princípio feminino, recuperando finalmente a imagem de mulheres que atuaram na construção do sagrado.

REFERÊNCIAS

- ANDREWS, L. V. *A mulher no limiar de dois mundos: a jornada espiritual da menopausa*. Tradução de Carmen Fischer. São Paulo: Ágora, 1995.
- BÍBLIA SAGRADA. Novo Testamento. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.
- BOER, E. de. *Maria Madalena: discípula, apóstola e mulher*. Tradução de Lígia Capobrano. São Paulo: Madras, 1999.
- CAMARGO-MORO, F. de. *Arqueologia de Madalena: uma busca histórica da companheira de Jesus*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- EISLER, R. A Deusa da Natureza e da Espiritualidade: um manifesto ecológico. In: CAMPBELL, Joseph *et al.* *Todos os nomes da deusa*. Tradução de Beatriz Pena. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 11-34.
- ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Numes. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ESTÉS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Tradução de Waldéa Barcellos. 12. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- FARIA, J. F. *O outro Pedro e a outra Madalena segundo os apócrifos: uma leitura de gênero*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- GEBARA, I. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- HARDING, M. E. *Os mistérios da mulher antiga e contemporânea: uma interpretação psicológica do princípio feminino, tal como é retratado nos mitos, na história e nos sonhos*. Tradução de Maria Elci Spaccaquerche Barbosa e Vilma Hissako Tanaka. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.

JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. 3. ed. Tradução de Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 1982.

KING, K. L. Canonização e marginalização: Maria de Magdala. *Concilium*, Petrópolis, v. 3, n. 276, p. 38-47, 1998.

KING, Y. Curando as feridas: feminismo, ecologia e dualismo natureza/cultura. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan (orgs.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 126-153.

LELOUP, J. Y. *O evangelho de Maria: Miriam de Magdala*. Tradução de Lise Mary Alves de Lima. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

MURARO, R. M.; BOFF, L. *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

NEUMANN, E. *A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. Tradução de Fernando Pedroza de Mattos e Maria Silvia Mourão Netto. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 2003.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PAGELS, E. *Os evangelhos gnósticos*. Tradução de Marisa Motta. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

PIERRAKOS, J. C. *Energética da essência (core energetics): desenvolvendo a capacidade de amar e curar*. Tradução de Carlos A. L. Salum e Ana Lúcia Franco. 3. ed. São Paulo: Pensamento, 2000.

PIKAZA, X. *Para compreender hombre y mujer en las religiones*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1996.

POLLACK, R. *O corpo da deusa: no mito, na cultura e nas artes*. Tradução de Magna Lopes. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 1998.

QUALLS-CORBETT, N. *A prostituta sagrada: a face eterna do feminino*. Tradução de Isa F. Leal Ferreira. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

RAMOS, D. G. (org.). *Os animais e a psique*. 2. ed., v. I. São Paulo: Summus, 2005.

RICHTER REIMER, I. Mudança de paradigmas e gênero: busca de construção de relações mais justas e gostosas. In: SILVA, Valmor da (org.). *Ensino Religioso: educação centrada na vida; subsídio para a formação de professores*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 35-48.

RUETHER, R. R. *Sexismo e religião: rumo a uma teologia feminista*. Tradução de Walter Altmann, Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SANFORD, John A. *Os Parceiros Invisíveis: o masculino e o feminino dentro de cada um de nós*. Tradução de I. F. Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986.

SEBASTIANI, L. *Maria Madalena: de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida*. Tradução de Antonio Angonise. Petrópolis: Vozes, 1995.

TOMITA, L. E. A inquisição e a caça às bruxas: uma página tenebrosa da história das mulheres. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, ano VII, n. 7/8, p. 37-51, 2001/2002.

VELASCO, C. N. Violência histórica contra Maria de Mágdala. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 41, p. 119-128, 2002.

WHITMONT, E. C. *O retorno da deusa*. Tradução de Maria Sílvia Mourão. São Paulo: Summus, 1991.

ANEXO A – LA LOBA, A MULHER-LOBO

Extraído de: Estés, C. P. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Trad. Waldéa Barcellos. 12. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p. 43-44.

“Existe uma velha que vive num lugar oculto de que todos sabem, mas que poucos já viram. Como nos contos de fadas da Europa oriental, ela parece esperar que cheguem até ali pessoas que se perderam, que estão vagueando ou à procura de algo.

Ela é circunspecta, quase sempre cabeluda e invariavelmente gorda, e demonstra especialmente querer evitar a maioria das pessoas. Ela sabe crocitar e cacarejar, apresentando geralmente mais sons animais do que humanos.

Dizem que ela vive entre os declives de granito decomposto no território dos índios tarahumara. Dizem que está enterrada na periferia de Phoenix perto de um poço. Dizem que foi vista viajando para o sul, para o Monte Alban, num carro incendiado com a janela traseira arrancada. Dizem que fica parada na estrada perto de El Paso, que pega carona aleatoriamente com caminhoneiros até Morelia, México, ou que foi vista indo para a feira acima de Oaxaca, com galhos de lenha de estranhos formatos

nas costas. Ela é conhecida por muitos nomes: *La Huesera*, a Mulher dos Ossos; *La Trapera*, a Trapeira; e *La Loba*, a Mulher-lobo.

O único trabalho de *La Loba* é o de recolher ossos. Sabe-se que ela recolhe e conserva especialmente o que corre o risco de se perder para o mundo. Sua caverna é cheia dos ossos de todos os tipos de criaturas do deserto: o veado, a cascavel, o corvo. Dizem, porém, que sua especialidade reside nos lobos.

Ela se arrasta sorradeira e esquadrinha as *montañas* e os *arroyos*, leitos secos de rios, à procura de ossos de lobos e, quando consegue reunir um esqueleto inteiro, quando o último osso está no lugar e a bela escultura branca da criatura está disposta à sua frente, ela senta junto ao fogo e pensa na canção que irá cantar.

Quando se decide, ela se levanta e aproxima-se da criatura, ergue seus braços sobre o esqueleto e começa a cantar. É aí que os ossos das costelas e das pernas do lobo começam a se forrar de carne, e que a criatura começa a se cobrir de pêlos. *La Loba* canta um pouco mais, e uma proporção maior da criatura ganha vida. Seu rabo forma uma curva para cima, forte e desgrenhado.

La Loba canta mais, e a criatura-lobo começa a respirar.

E *La Loba* ainda canta com tanta intensidade que o chão do deserto estremece, e, enquanto canta, o lobo abre os olhos, dá um salto e sai correndo pelo desfiladeiro.

Em algum ponto da corrida, quer pela velocidade, por atravessar um rio respigando água, quer pela incidência de um raio de sol ou de luar sobre seu flanco, o lobo de repente é transformado numa mulher que ri e corre livre na direção do horizonte.

Por isso, diz-se que, se você estiver perambulando pelo deserto, por volta do pôr-do-sol, e quem sabe esteja um pouco perdido, cansado, sem dúvida você tem sorte, porque *La Loba* pode simpatizar com você e lhe ensinar algo – algo da alma.”

6 ANÁLISE DE DISCURSO E HERMENÊUTICA FEMINISTA COMO MEIOS INTERPRETATIVOS DE LITERATURA SAGRADA CRISTÃ NEOTESTAMENTÁRIA

*Keila Matos**

Em se tratando de ciências da religião, é fundamental considerar a importância do diálogo entre ciência e religião. Assim, no que se refere à exegese bíblica, por exemplo, há uma grande contribuição de ciências humanas em relação a métodos linguísticos e hermenêuticos de interpretação de textos por meio de uma (e) fusão de conceitos que se comple(men)tam na análise e releitura de textos neotestamentários. Ao longo do texto, destacaremos da linguística textual os conceitos bakhtinianos de dialogismo e polifonia e da ciência exegética a hermenêutica feminista. No entanto, para complementar esse diálogo, utilizaremos ainda como suporte teórico conceitos de outras ciências, como, por exemplo, a Filosofia, a Sociologia, a Antropologia e a História.

Partimos do pressuposto de Max Müller (*apud* Filoramo; Prandi, 1999, p. 232) de que “toda palavra é, originalmente, um evento, [e que] é possível descobrir na palavra o registro dos pensamentos mais primitivos da humanidade”.

* Doutoranda em Ciências da Religião na Universidade Católica de Goiás (UCG) com projeto de pesquisa na linha de Literatura Sagrada Neotestamentária (*Corpus Paulinum*). Mestra em Ciências da Religião pela UCG. Especialista em Língua Portuguesa pela Universo e em Normas Técnicas para Trabalhos Acadêmicos e Publicações pela ABNT. Bacharel e Licenciada em Letras pela UCG. Copidesque e Normalizadora na Editora da UCG. Professora de Metodologia Científica. Autora de *A arte e a técnica da produção científica* e de *Produção científica jurídica*. E-mail: kcmatos@yahoo.com.br.

MÉTODOS INTERPRETATIVOS DE TEXTO: ANÁLISE DO DISCURSO E HERMENÊUTICA

Para o linguista Bakhtin (1990), a palavra é a arena onde se confrontam os valores sociais contraditórios na medida em que todo signo é ideológico e a ideologia é um reflexo das estruturas sociais.

Conforme Bakhtin (1990), o texto hoje é considerado tanto objeto de significação quanto objeto de comunicação, isto é, objeto de uma cultura, cujo sentido depende do contexto histórico-social. Dessa forma, o texto recupera estatuto pleno de objeto discursivo, social e histórico. O discurso é o ponto de articulação dos processos ideológicos e dos fenômenos linguísticos. A linguagem como discurso é interação, um modo de produção social, e pode estar engajada numa intencionalidade que a destitui de neutralidade, inocência, naturalidade, tornando-a, assim, lugar privilegiado de manifestação ideológica.

Os textos têm a propriedade intrínseca de se constituir a partir de outros textos. Assim, são atravessados, ocupados, habitados pelo discurso do outro. Nas palavras de um discurso, há outras palavras, outro discurso, outro ponto de vista social. Por isso o falante leva sempre em conta a concepção de outro falante para constituir sua própria concepção. Consequentemente, a concepção do outro está também presente no discurso construído.

De acordo com Wegner (1998) e Coenen e Brown (2002), a etimologia da palavra exegese é grega (*exégesis*) e significa interpretação, explicação. Segundo Wegner (1998, p. 11), “exegese é [...] o trabalho de explicação e interpretação de um ou mais textos bíblicos”, e a hermenêutica designa os princípios que regem tal interpretação. A exegese ajuda a redescobrir o passado bíblico para que possa ser compreendida a intenção que o texto teve em sua origem e para refletir se opções éticas e doutrinárias podem ser respaldadas, reafirmadas ou devem ser revistas e relativizadas.

Percebemos uma nítida ligação entre a hermenêutica feminista e o círculo hermenêutico de Heidegger, uma vez que a herme-

nêutica feminista enfatiza a experiência cotidiana e histórica como importante ponto de partida para uma pesquisa histórico-crítica. Esse ponto de vista parte do pressuposto de que a experiência nunca é neutra. Dessa forma, a experiência apaga a neutralidade, pois, segundo Heidegger, não há conceito absoluto e objetivo (Reimer, 2002).

Uma grande contribuição de antropólogos, sociólogos e historiadores para a releitura bíblica feminista é a categoria de gênero, que superou o senso comum de que gênero designa a diferença biológica entre masculino e feminino (Scott, 1991; Johnson, 1997; Richter Reimer, 2000, 2005). Ela analisa a realidade social do ser humano (homens e mulheres) e ressalta que as relações entre as pessoas vão sendo construídas histórica, cultural e socialmente. Para Richter Reimer (2000, p. 23), a “categoria de gênero possibilita que nossas experiências cotidianas sejam levadas a sério como fonte e reflexão teológicas, como processo decisório de exercício da cidadania”.

Um adversário da releitura bíblica feminista, assim como de todo método histórico-crítico, é o fundamentalismo. A tese dos fundamentalistas protestantes é afirmar que a Bíblia constitui o fundamento básico da fé cristã e deve ser tomada ao pé da letra, já que, para eles, os métodos histórico-crítico e hermenêutico são ofensivos a Deus, pois interpretam textos bíblicos para fazer uma releitura com o intuito de buscar novas ressonâncias com a mudança dos contextos históricos. Para os fundamentalistas, a Bíblia não precisa ser interpretada, pois o Espírito Santo ilumina as pessoas para compreender os textos. Por isso se opõem aos avanços contemporâneos das ciências, da história, da geografia, da biologia, tudo que possa questionar a verdade bíblica (Mosconi *apud* Wegner, 1998; Dreher, 2000; Armstrong, 2001; Rouanet, 2001; Boff, 2002).

Nossa pesquisa é direcionada a textos bíblicos neotestamentários, especificamente trechos de cartas paulinas (1Co 11,2-16 e 1Co 14,33b-35). Nessa pesquisa, analisamos esses textos levando em conta o contexto da época em que foram escritos e a orientação social que neles se manifesta, desenvolvendo uma

análise do discurso de Paulo, valendo-nos dos conceitos de dialogismo e polifonia como ferramentas de investigação na análise discursiva.

O dialogismo é o sentido do discurso. Ignorar a natureza dos discursos é o mesmo que destruir a ligação que existe entre a linguagem e a vida. A língua é a base material em que repousam os processos discursivos. O ser humano é inconcebível fora das relações que o ligam ao outro. Por isso, ele está irrelutavelmente preso ao outro naquilo que há de mais caracteristicamente humano: a linguagem. Como um texto é um objeto de significação e de comunicação, objeto de uma cultura cujo sentido depende do contexto histórico-social, alguns discursos traduzem visões de mundo que permeiam uma formação social.

Em textos bíblicos como 1Co 11,2-16 e 1Co 14,33b-35 podemos ouvir vozes de mulheres que, em razão da linguagem androcêntrica, nem sempre estão manifestadas na superfície do texto. Um enunciado de uma formação discursiva pode ser lido tanto pelo direito como pelo avesso; num lado, ele significa seu próprio discurso, no outro, ele marca a diferença constitutiva que o separa de um ou de vários outros discursos. Diante disso, não se deve ignorar a história no contexto da organização social de cada grupo ao analisar o todo de um texto, o seu discurso dialógico.

Bakhtin (1990) diz que o dialogismo decorre da interação verbal estabelecida entre o enunciado e o enunciatário no texto. Aqui o sujeito perde o papel de centro e é substituído por diferentes vozes sociais que fazem dele um sujeito histórico e ideológico. Logo, não existe identidade discursiva sem a presença do outro. Por isso, nenhuma palavra é nossa, mas traz em si a perspectiva de outra voz. Outro importante aspecto do dialogismo é o diálogo entre os muitos textos da cultura que se instala no interior de cada texto e define-o por meio de uma intertextualidade interna de vozes que falam e se polemizam no texto, reproduzindo nele diálogo com outros textos. Nesse caso, vozes dialogam e polemizam olhando de posições sociais e ideológicas diferentes, construindo-se no cruzamento dos pontos de vista. Isso é polifonia.

Uma hermenêutica feminista que leva em conta a categoria de gênero pressupõe quatro passos fundamentais no desenvolvimento de sua análise para ir além dos cânones tradicionais da ciência exegética: a hermenêutica da suspeita, que precisa questionar textos, interpretações, tradições, traduções e métodos exegéticos; a desconstrução de textos, trazendo à luz as relações que aparecem estruturadas no discurso; a reconstrução, que permite a construção de um novo texto que busca ser libertador, e a experiência, que revela a inexistência de parcialidade na leitura e interpretação de um texto. Um ponto relevante realçado por essa hermenêutica é o poder de, cumpridos esses passos, discernir os elementos particulares do contexto do texto e quais elementos a pessoa que lê considera válidos para o seu contexto (Schüssler Fiorenza, 1992; Tamez, 1993; Gebara, 1989; Pereira, 1996; Richter Reimer, 2000, 2005).

Além da polifonia como instrumental de análise, a linguística textual e a hermenêutica feminista têm três passos em comum em seus métodos interpretativos: intertextualidade, informando-se sobre o tema ou as personagens em outros textos bíblicos; intratextualidade, localizando outros textos dentro do texto; e a extratextualidade, lendo outros textos contemporâneos ao texto pesquisado, canonizados ou não, para melhor entender a realidade sociocultural e religiosa do mundo da época do texto em investigação.

Segundo Richter Reimer (2000, p. 18-9), uma hermenêutica feminista tem de:

- Partir de mulheres bíblicas para libertar mulheres de hoje de estruturas opressoras, visto que, algumas vezes, a Bíblia é utilizada como uma arma de coerção de mulheres, sobretudo na atuação delas na Igreja;
- Esclarecer que histórias de mulheres bíblicas têm poder de transformar histórias atuais e podem também “resgatar parte da nossa história permeada pelo Espírito de Deus que concede poder nas lutas por justiça e paz em todos os níveis de nossas relações” (Richter Reimer, 2000, p. 18);

- Lembrar que discriminação e marginalização de mulheres faz-nos refletir sobre mecanismos de opressão de estruturas patriarcais na construção de nossas identidades como pessoas, na família, na sociedade e na Igreja;

- Fazer releitura para resistir, propor e vivenciar novas alternativas de convivência;

- Buscar textos nos quais haja uma perspectiva de libertação de um contexto extremamente marcado por opressão (como 1Co 14,33b-35);

- Denunciar relações sociais que marginalizam, excluindo e oprimindo mulheres em sua construção de identidade pessoal, social, familiar e eclesial;

- Desconstruir textos criticamente para reconstruir histórias de libertação;

- Perceber as dinâmicas das relações de poder para compreender as atribuições e características dadas a homens e mulheres.

O contexto de 1 Coríntios 14,33b-35 e o levantamento de dados intra, inter e extratextuais investigados no processo da análise do discurso de Paulo e da releitura pela hermenêutica feminista levou-nos a perceber que, mesmo que haja uma polêmica em relação àquela perícopa ser uma glosa interpolada ou não, a polifonia feminina explícita e implícita nos textos comprova que o patriarcalismo era fator dominante no ambiente cultural do primeiro século e que influenciava as relações entre homens e mulheres, acarretando conflitos e tensões nos processos de propagação do Evangelho, visto que o próprio cristianismo surgiu como um movimento de renovação intrajudaico. Porém, mulheres resistiam à cultura androcêntrica da época, exercendo funções ministeriais como profetisas, patronas, diáconas, apóstolas, missionárias, cooperadoras.

Pesquisadores como Barbaglio (1989), Schüssler Fiorenza (1992), Tamez (1993), Foulkes (1996), Schottroff (1995), Elliott (1998), Richter Reimer (2000) e Champlin (2002) são unânimes em dizer que o mais importante é reconhecer a continuidade existente entre Jesus e Paulo, considerando que as demais passagens

superam numericamente as interferências do Paulo judeu evidenciadas no processo de transformação do Paulo judeu-cristão.

Sugerimos como leituras para investigação e reflexão Romanos 16,1-16, em que das 27 pessoas caracterizadas com alguma atividade eclesial sete são mulheres (Febe, Júnias, Priscila, Maria, Trifena, Trifosa, Pérside) e três homens; Filemon 2 (Ápia), 1 Coríntios 16,19 (Priscila), Colossenses 4,15 (Ninfa), Atos 16,15 (Lídia), em que constam mulheres líderes de Igrejas domésticas. Outros exemplos poderão ser encontrados em Brito Marinho (2004) e Matos (2004).

AS POLÊMICAS DAS RELEITURAS BÍBLICAS DE IGREJAS CRISTÃS CONTEMPORÂNEAS A RESPEITO DE MINISTÉRIO PASTORAL DE MULHERES

Igrejas contemporâneas continuam fazendo leituras bíblicas fundamentalistas de cartas do *Corpus Paulinum* remetidas a igrejas originárias, em se tratando do ministério pastoral da mulher, uma vez que, mesmo quando as ordenam pastoras, em alguns casos não as deixam exercer seu ministério pastoral de maneira plena e igualitária, restringindo-as a substituir o pastor/esposo em ocasiões em que ele tem de se ausentar da Igreja.

Comunidades de um mesmo movimento religioso (protestante, pentecostal, neopentecostal) assumem posturas diferenciadas diante das (re)leituras de textos bíblicos que servem de embasamento para a ordenação de mulheres a ministérios pastorais. Com isso mulheres têm sido, cada vez mais, protagonistas de igrejas domésticas contemporâneas, vendo nessa iniciativa uma forma de resistência à leitura patriarcal de determinados textos bíblicos por pessoas cujo ponto de vista não é nada libertador.

A polêmica da proibição do ministério de mulheres, especialmente pastoral, no campo evangélico, bem como a questão doutrinária de usos e costumes contam com dois grupos: os tradicionalistas e os igualitaristas. Aqueles defendem a “letra da Lei”. Estes acreditam no “espírito da Lei”. Os primeiros pensam que as mudanças na sociedade que produzem maior autonomia individual não são bem-vindas, ao contrário dos igualitaristas,

que defendem que tais mudanças estão mais próximas da consecução da liberdade que temos em Jesus Cristo (Clouse, 1996, p. 278).

Clouse (1996, p. 278), um autor igualitarista, refere que é necessário “um ambiente social que encoraje todas as pessoas a serem tudo que elas, ou eles, podem realizar, sem que haja distinção baseada em gênero”. Esse autor esclarece que tanto as pessoas cristãs tradicionalistas quanto as igualitaristas devem ter consciência de que “toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça” (2Tm 3,16). No entanto, devem se conscientizar de que, de acordo com a orientação de cada intérprete, algumas passagens podem parecer contraditórias e que, nesses casos, “nossa tendência é apegar-nos a essa ou aquela faceta da verdade de cada paradoxo” (Clouse, 1996, p. 279).

Assim como 1 Coríntios 14,33b-35, textos paralelos como 1 Coríntios 9,22 e 1 Timóteo 2,11-12, entre outros, servem para expressar que, no “primeiro século, as mulheres deveriam usar véus e ficar caladas [...]. Hoje é bem ao contrário. A sociedade que aceita mulheres como executivas de corporações e presidentes de universidades achará difícil ouvir uma igreja que as reduz ao silêncio” (Liefeld, 1996, p. 280). Diz ainda que passagens como 1 Timóteo 2,11-12 são regulamentações para as pessoas onde elas estavam [e surgiram] por causa de alguma situação local ou temporária” (Liefeld, 1996, p. 280). Para ele, “práticas inovadoras nas igrejas modernas [...] refletem a época em que vivemos” (Liefeld, 1996, p. 281).

Clouse (1996, p. 282-3) ressalta que não “se pode negar que as mudanças dentro da sociedade afetam a Igreja [...mas cabe] a nós discernir que mudanças [...] são desejáveis e quais não são”. Por exemplo, diferenças de estilos são consequências naturais do passar do tempo “em sociedades que não se isolaram do resto do mundo” (Clouse, 1996, p. 283).

Vamos à igreja vestidos de ternos (os homens) ou de vestidos (as mulheres); os primitivos cristãos (tanto homens quanto mulheres) iam à igreja usando mantos [...]. Algumas congregações que franziriam o sobrolho há trinta anos à vista de uma mulher que vestisse

calças compridas na igreja, nada vê de errado nisso hoje, porque o uso desse traje tornou-se costumeiro. Outras congregações, todavia, afirmam que se era errado para nossas avós, é errado para nossas mães e será errado para nossas filhas nos anos vindouros. No entanto, essas mesmas congregações não admitiriam a volta ao uso dos mantos usados por homens e mulheres do primeiro século (Clouse, 1996, p. 283).

Há também os que pensam que a autoridade do homem sobre a mulher, assim como o padrão do vestuário e do cabelo devem ser seguidos por causa de 1 Timóteo 2,2, como defendem Culver (1996) e Foh (1996). Tanto Culver quanto Foh advogam que o vestuário da mulher, o adorno do cabelo e seu silêncio devem significar sujeição da esposa a seu marido, implicando que a mulher não deve sequer pronunciar uma palavra durante o culto, muito menos ensinar e jamais ser ministra, pastora ou pregadora na igreja.

Culver (1996, p. 283-4) é um autor tradicionalista que defende que “os homens devem exercer autoridade e assumir a liderança da Igreja. As mulheres devem reconhecer essa autoridade e dar-lhe apoio de todas as maneiras cristãs, inclusive no modo de vestir-se e de adornar-se para o culto público”.

De acordo com a autora Foh (1996, p. 284), “é possível que as mulheres devessem cobrir-se durante a oração e a leitura bíblica na igreja, mas sem dúvida alguma deveriam cobrir-se quando oram e leem as Escrituras individualmente”. Ressalta ainda que “seria melhor que a denominação ou a igreja tomasse uma decisão provisória no tocante ao comprimento do penteado padrão do cabelo” (Foh, 1996, p. 284).

Ao contrário, Clouse (1996, p. 284) concorda que as determinações de Paulo em textos como 1 Coríntios 11,2-16 ou 1 Coríntios 14,33b-35 (ou mesmo 1Tm 2,12) se restringiam à situação singular à época e que ele estava em “conformação com as normas moralísticas judaicas e pagãs por amor ao Evangelho”.

Clouse (1996, p. 285) salienta que diferentes pontos de vista e interpretações sempre existirão, mas que “tais diferenças às vezes nos ajudam a crescer na fé, mas jamais deveriam impedir

que tenhamos unidade em Cristo. Somos um em Cristo, assim como Cristo é um com Deus [1Co 3,23]”.

Para esse autor, o que está acontecendo com as Igrejas hoje é que elas têm de rever suas práticas e seus costumes, pois todas as instituições são afetadas por costumes e normas dos tempos, mesmo sendo a Igreja incontestavelmente a mais tradicional de todas as organizações. Para ele, as Igrejas devem entender “que a mulher pastora é uma opção viável” (Clouse, 1996, p. 286), mesmo não ignorando que “algumas congregações jamais mudarão seus pontos de vista negativos, porque nunca saberão o que é ter uma mulher pastora [... por temerem] perda de membros, perda de arrecadação financeira ou talvez a antipatia da comunidade” e que os “líderes das denominações fundamentalistas, mais tradicionais, desencorajarão as mulheres quanto a se matricularem nos seus seminários, se tiverem o propósito de conseguirem ordenação” (Clouse, 1996, p. 288).

Entre os fundamentalistas tradicionais e os igualitaristas estão os que querem evitar a polêmica da ordenação de mulheres, tratando veladamente do assunto, estimulando a dupla ministerial, ou seja, o casal pastoral, em que a mulher é pastora por ser a esposa do pastor. Nesse caso, a pastora é convidada para pregar em ocasiões nas quais seu esposo esteja doente ou cumprindo compromissos.

Para Stendahl (*apud* Clouse, 1996, p. 291), a

questão da ordenação de mulheres não é questão de cargos, mas do relacionamento entre homens e mulheres em Cristo, quer ele se aplique a um cargo na política, no serviço público, numa profissão, na vida doméstica, no ministério cristão, quer no presbiterato.

Diante dessas posições de autores e autoras tradicionais, igualitaristas, ou que apoiam o ministério de casal, ou ainda que veem essa questão do ministério de mulheres como questão de relacionamento entre homens e mulheres, confirmamos que precisamos sempre “desconstruir textos criticamente para reconstruir histórias de libertação” (Richter Reimer, 2000, p. 18) e que “costumes sociais é que determinam [...] quais sejam as nossas noções sobre o que é decoroso quanto à maneira de nos condu-

zirmos e vestirmos” (Champlin, 2002, p. 174). Logo, não é necessário aplicar costumes judaicos e greco-romanos do primeiro século hoje como selo de cristão.

REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, K. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução de Hildegard Feist. Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 2001.

BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 5. ed. São Paulo: Hucitec, 1990.

BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo*. São Paulo: Loyola, 1989.

BOFF, L. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BRITO MARINHO, D. M. de. *Atuação de mulheres em ministérios pastorais: realidade presente em textos bíblicos*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

CHAMPLIN, R. N. *O Segundo Testamento interpretado versículo por versículo...* São Paulo: Hagnos, 2002. V. 4.

CLOUSE, B. Posfácio. In: CLOUSE, B.; CLOUSE, R. (eds.). *Mulheres no ministério: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Mundo Cristão, 1996.

COENEN, L.; BROWN, C. (org.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2002.

CULVER, R. Um ponto de vista tradicional: que as mulheres fiquem em silêncio. In: CLOUSE, B.; CLOUSE, R. (eds.). *Mulheres no ministério: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja*. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Mundo Cristão, 1996.

DEIFELT, W. Os primeiros passos de uma hermenêutica feminista: a bíblia das mulheres editada por Elisabeth Cady Stanton. *Estudos Teológicos*, ano 32, n. 1, p. 5-13, 1992.

DREHER, M. N. *Para entender o fundamentalismo*. [S.l.]: Unisinos, 2000. (Coleção Aldus, 1).

ELLIOTT, N. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do apóstolo*. São Paulo: Paulus, 1998. (Biblioteca de Estudos Bíblicos). Título original: *Liberating Paul: the justice of God and politics of the apostle*.

FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As ciências das religiões*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. (Sociologia e Religião).

FOH, S. Um ponto de vista da liderança masculina: o cabeça da mulher é o homem. In: CLOUSE, B.; CLOUSE, R. (eds.). *Mulheres no ministério*: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja. Tradução de Oswaldo Ramos. São Paulo: Mundo Cristão, 1996.

FOULKES, I. *Problemas pastorales en Corinto*: comentário exegético-pastoral a 1 Coríntios. San José: DEL, 1996. (Colección Lectura Popular de la Biblia).

GEBARA, I. *As incômodas filhas de Eva na igreja da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1989.

MATOS, K. C. de. Protagonismo e resistência de mulheres no discurso de Paulo em 1 Coríntios 11 e 14. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

PEREIRA, N. C. ... mas nós mulheres dizemos. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 25, n. 3, 1996. [Editorial].

REIMER, H. Memória. Material trabalhado em sala de aula, na disciplina Hermenêutica, no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 10.09.2002.

RICHTER REIMER, I. *O belo, as feras e o novo tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

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

ROUANET, S. P. Os três fundamentalismos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 out. 2001. p. 12-13. Caderno Mais.

ROUANET, S. P. *Mulheres no Segundo Testamento*: exegese numa perspectiva feminista. Tradução de Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995. (Mulher Ontem e Hoje).

SCHÜSSLER FIORENZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher*: uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

TAMEZ, E. Roteiro hermenêutico para compreender Gl 3,28 e 1Cor 14,34. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 15, p. 8-15, 1993.

WEGNER, U. *Exegese do Segundo Testamento*: manual de metodologia. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

7 O TEOCENTRISMO EM HEBREUS

*Darlyson Feitosa**

HEBREUS: CRISTOLOGIA E TEOLOGIA EM INTERSEÇÃO

Ao longo da História, as referências à Epístola aos Hebreus não deixam de ser surpreendentes. Os estudiosos usam uma linguagem bem adjetiva para se referir ao livro: “Uma magnífica pregação sobre o sacerdócio de Cristo” (Vanhoye, 1983, p. 7), “Está escrito no melhor grego literário do Novo Testamento” (Hale, 1983, p. 337), “O mais elegante e sofisticado e talvez o mais enigmático texto do cristianismo do primeiro século” (Attridge, 1989, p. 1)¹.

Hebreus 13,13s faz-nos inquirir se Jerusalém ainda está de pé ou não. A pergunta tem direta relação com a existência ou não do culto sacrificial no Templo (9,9s). Kümmel (1982, p. 529) argumenta que “as perseguições que a comunidade experimentou (10,32-34) e a proximidade espiritual de Lucas-Atos dos Apóstolos demonstram com grande probabilidade tratar-se de um período pós-paulino”. Pelo fato de Timóteo ainda estar vivo (13,23), escritor e leitores pertencerem à segunda geração cristã (2,3) e a iminência de um novo sofrimento – talvez o imposto por Domiciano (12,4), Kümmel sugere a data de 80-90. Goppelt (2002, p. 466) acrescenta que “Hebreus interpreta o caminho e a obra de Cristo através de comparação com as leis da Escritura acerca da expiação e não toma por exemplo a prática cultural de Jerusalém”.

*Mestrando em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiânia, 2008; possui formação em Teologia (Grego, Novo Testamento e Período Interbíblico) e em Docência do Ensino Superior.

¹ Minha tradução, bem como todas as demais citações das referências bibliográficas em inglês.

O argumento pode ser conduzido ao contrário: o fato de não haver qualquer referência à queda de Jerusalém em 70 E.C. pode ser uma indicação de que o Templo ainda estava intacto e o culto ainda acontecia. O tempo presente usado em 7,8; 9,6-9 e 13,10 teria mais sentido se o ritual no Templo ainda se realizasse. Nesse caso, Hebreus teria sido escrita antes de 70 E.C., e os sofrimentos elencados poderiam ser alusivos à época de Nero. Mas já se provou que o tempo presente nessas passagens é uma descrição do ritual no Tabernáculo e não no Templo.

Permanece a indefinição com argumentos sugerindo até 70 e outros após 70 E.C. para a composição da epístola. Contudo, conforme Hagner (1997, p. 18),

é extraordinariamente digno de nota – na verdade, é incrível – que, se o autor de Hebreus a houvesse escrito depois da destruição do templo, não mencionasse tal fato, visto que um evento histórico dessa magnitude poderia ter sido interpretado como autenticação divina do argumento central do autor de que o rito levítico estava ultrapassado, obsoleto e, por isso, destituído de significado.

De fato, se considerarmos Hebreus como uma tentativa de estabelecimento de uma nova proposta ou perspectiva religiosa que se posiciona em antítese a uma religiosidade oficial vigente, o natural é considerar que essa religiosidade oficial ou tradicional ainda esteja em vigor.

Para a presente abordagem não há necessidade de uma opção pela data A ou B. Interessa-nos apresentar o cenário oriundo de um fato textual: que em determinado momento na segunda metade do século I E.C., embora a cristologia estivesse evidente na argumentação do autor, com profusas e naturais menções ao Filho (Jesus Cristo), há referências textuais a Deus – o Pai em todas as seções da epístola, evidenciando a teologia vigente naquele círculo cristão. Por conseguinte, preocupar-nos-emos principalmente com a inquirição: quem é Deus na Epístola aos Hebreus? A importância desse assunto pode ser justificada a partir de algumas constatações: 1. Essa busca sobre o conceito de Deus, mais precisamente sobre a natureza divina, tem sido um dos grandes temas da teologia nesses últimos cem anos. Com a presente

abordagem objetiva-se uma participação nessa discussão teológica, tendo por base uma epístola neotestamentária conhecida por sua alta cristologia e não por sua conceituação sobre Deus; 2. Visto haver um aparente paradoxo, ou seja, tentar-se identificar o conceito de Deus tendo como base um texto cristológico, preocupamo-nos em mostrar que o autor de Hebreus faz menções a Deus em todas as seções da epístola. Justifica-se, pois, pelas evidências textuais pensarmos no teocentrismo de Hebreus.

A ATIVIDADE DE DEUS

No meio teológico, tem se designado como “atividade de Deus” as ações que os escritores bíblicos atribuem a Deus, mostrando Deus agindo. Geralmente se tem recorrido a explicações baseadas em antropatismos ou antropomorfismos referentes a Deus para justificar ou simplesmente apresentar tais atos divinos. Conquanto haja sempre o elemento antropopático na linguagem que se refere a Deus, pois são seres humanos falando sobre o divino, tal elemento não é fundamentalmente deficiente. Uma linguagem antropopática pode revelar aspectos verdadeiros da natureza de Deus e não apenas são recursos deficientes da linguagem humana que tenta conceber a pessoa de Deus.

No que se refere à atividade, aparentemente o autor parte de afirmações que são aceitas como comuns sobre a pessoa de Deus. Ele faz afirmações sobre Deus agindo, declarações sobre Deus recebendo a ação (nesse caso, demonstrando não a ação, mas a receptividade de Deus) e declarações sobre aquilo que Deus é capaz de fazer. Assim, pode-se aceitar que o autor faz declarações diretas sobre a atividade de Deus, como o fato de Deus estabelecer com o ser humano um processo comunicativo. Por exemplo, “Deus nos falou pelo Filho”² (1,1b.2), em que a forma gramatical apresenta *theós* (Deus) como sujeito e o verbo na voz ativa. Sobre essa mesma atividade comunicativa de Deus o autor faz

² A Bíblia Sagrada (ARA), 1999. Demais traduções do texto grego e menções diretas do texto bíblico seguem essa versão de Almeida, exceto quando outra versão for indicada.

afirmações indiretas. Por exemplo, “Velai por não vos furtardes a escutar aquele que vos fala” (12,25). Aqui o agente primário é “vós”, mas *theós* (Deus) é subentendido no predicado, que, por sua vez, possui forma e sentido ativo (aquele que fala). O desenvolvimento da atividade de Deus em Hebreus pode ser assim exposto:

O DEUS QUE FALA

Os dois primeiros versos de Hebreus 1 apresentam a declaração sobre o Deus que fala com os seres humanos: “Depois de ter falado aos Pais...” e “Deus nos falou...”.

De início, há a afirmação categórica de que Deus falou no passado de uma maneira e que, nos últimos dias, falou utilizando outro meio. Essas declarações iniciais sobre Deus (1,1.2) constituem a base para toda a argumentação do autor, visto ele estar apresentando em sua epístola o significado real da pessoa e do ministério de Jesus Cristo (pelo Filho – 1,2). Não há nenhuma evidência textual que aponte para uma substituição abrupta das circunstâncias que envolveram a fala divina no passado e das que estão envolvendo, na contemporaneidade, o autor de Hebreus. Simplesmente ele aceita que Deus, como agente do processo comunicativo, faz-se presente como fora no passado, utilizando um novo meio, a saber, “num Filho” (Bíblia Tradução Ecumênica, TEB, 1,2).

Dessa forma, verifica-se que essas primeiras declarações sobre o Deus que fala podem revelar aspectos intrínsecos de sua natureza no texto: Deus comunica-se com o ser humano. Não se trata de uma concepção meramente antropopática. Para o autor, Deus está presente, é um ser social, acessível. Ao afirmar que Deus falou no passado e está a falar no presente, o autor assume a presença ativa de Deus na história humana num processo comunicativo que possui os dois elementos: o elemento divino, porque é Deus quem fala, e o elemento humano, porque o ser humano é desafiado a responder positivamente a essa fala divina.

Além das ênfases em torno de *laleîn* e *legeîn*, o autor apresenta outras manifestações dos atos comunicativos de Deus que contribuem para a exposição da atividade divina: ele jura (*omnýô* – jurar – 3,11.18; 4,3; 6,13.16; 7,21; *hórkos* – juramento – 6,16.17 e *horkomosía* – juramento – 7,20.21.28); ele testemunha (*synepi-martyréô* – 2,4; *martyréô* – 7,8.17; 10,15; *dçlóô* – 9,8); ele promete (*epangelía* – 4,1; *epangéllomai* – 6,13.15; 10,23 – o vocábulo “Promessa(s)” em Hebreus está intrinsecamente relacionado com “promessa(s)” feita(s) por Deus); ele ordena (*proskynéô* – adorar – 1,6; *mé sklçrýnô*, não endurecer – 3,8.15; 4,7; *entéllomai*, mandar – 9,20); ele pronuncia veredito através da fórmula *ei eiseleúsontai eis tçñ katápausín mou* – “Não entrarão no meu descanso” (3,11; 4,3.5).

O DEUS QUE CRIA

Deus é apresentado pelo autor de Hebreus como sendo o agente da criação: “Convinha de fato àquele para quem e por quem tudo existe...” (2,10). Todas as coisas poderiam simplesmente ser creditadas a Deus, mas o autor de Hebreus parece preocupar-se em particularizar, em várias seções do livro, os atos criadores de Deus.

A concepção do Deus criador é exposta pelo autor desde o início de sua obra. Já na introdução da epístola se lê: “A quem estabeleceu herdeiro de tudo, por quem outrossim criou os mundos” (1,2). Mas há diferença em afirmar que Deus estabeleceu o herdeiro e que criou os mundos. O autor não advoga a criação do Filho como um ser pós-Deus, mas apresenta a missão do Filho na condição sacerdotal como parte de um plano salvífico criado por Deus. Portanto, ao se falar de Deus como o agente da criação, concebe-se também essa criação como sendo uma nova ordem de eventos proporcionados por Deus, como, por exemplo, a apresentação do sacerdócio de Jesus Cristo.

Portanto, a atividade criadora é apresentada pelo autor basicamente sob dois aspectos:

Os atos criativos de Deus em relação ao Filho

Deus constituiu o Filho – “pôr”, “constituir”, “estabelecer”: 1,2.13; 10,13; ele gera (*gennáō*) o Filho – 1,5; 5,5; ele posiciona o Filho em lugar superior aos anjos – 1,4-14; com argumentos textuais frequentes, o autor apresenta Deus constituindo o Filho apóstolo e sumo sacerdote – 3,1. Jesus é chamado de “sumo sacerdote” por doze vezes (2,17; 3,1; 4,14.15; 5,5.10; 6,20; 7,26.28; 8,1.3 e 9,11) e de “sacerdote” cinco vezes (5,6; 7,11.15.17.21). Em 4,14, a sua atribuição é de “grande sumo sacerdote” e em 10,21 é de “grande sacerdote”. Em 7,24, o autor fala que Jesus “tem um sacerdócio imutável”. Em 10,12, subentende-se o termo “sacerdote” na missão de Jesus. Destas, 3,1; 5,10; 6,20 e 7,28 apontam para a autoria divina do sacerdócio de Cristo. Além do aspecto sacerdotal, Deus aperfeiçoa (*teleiōō*) o Filho (2,10; 5,9; 7,28); Deus fez o Filho fiador (7,22).

Os atos criativos de Deus em relação ao mundo

O autor também se preocupa em evidenciar que a ação de Deus não se restringe à realidade da presença do Filho. Uma série de declarações deixa transparecer a concepção que o autor possui sobre o Deus criador. São elas: “A quem estabeleceu herdeiro de tudo, por quem outrossim criou os mundos” (1,2); “Foste tu que, nas origens, Senhor, fundaste a terra, e os céus são obra de tuas mãos” (1,10); “Convinha de fato àquele para quem e por quem tudo existe” (2,10); “Pois toda casa tem o seu construtor, e o construtor de tudo é Deus” (3,4); “Tendo, seguramente, a sua obra sido consumada desde a criação do mundo” (4,3); “Aquele que faz de seus anjos espíritos e de seus servos uma chama de fogo” (1,7).

O DEUS QUE UNGE

Há somente cinco usos de *khriō* “ungir” no Novo Testamento, sendo um deles em Hebreus: “Por isso, ó Deus, teu Deus conferiu-te a unção de um óleo de alegria, de preferência a teus companheiros” (1,9). As outras ocorrências são: Lc 4,18, At 4,27,

At 10,38 e 2Co 1,21. Há também duas ocorrências de *khřisma* “unção” em 1Jo 2,20.27. Com base nesses usos, pode-se pensar que o autor está inserido na aceitação comum de que esse tema da unção está sempre ligado a Deus e a Jesus no Novo Testamento. Trata-se da ação espiritual que separa *Khřistós* (o Cristo, o Ungido) e os crentes para a obra divina. Em Hebreus, onde grande parte da argumentação do autor é sobre o sacerdócio de Jesus, o tema da unção divina torna-se importante, em particular, pela tradição dos sacerdotes da linhagem de Arão terem sido ungidos em suas funções.

Outras ocorrências de “ungir” são vistas no Novo Testamento pelo vocábulo *aleifō*, aqui fora de análise. Detendo-se em Hebreus 1,9, que é uma citação de Salmo 45,7, constata-se que o autor está aplicando a Jesus aquela que fora uma declaração para o rei, seguindo a mesma posição de Lucas (Lc 4,18, At 4,27, At 10,38). No Filho, a unção divina é plenamente realizada, em que novamente se evidencia o argumento em prol da superioridade do Filho, desta vez em relação a seus companheiros.

O DEUS DE PODER

Ao se analisarem as declarações sobre o Deus que gera ou constitui, seria conveniente a consideração desse presente tópico sobre o Deus que tem poder, pois é comum pensar-se que para o ato criador é necessário poder. Entretanto, enquanto que os atos criadores de Deus sugerem aspectos de sua própria natureza como criador poderoso, a presente consideração refere-se às menções do autor sobre a natureza poderosa de Deus em relação à criação. Assim, o poder de Deus manifesta-se em diferentes perspectivas: 1. O poder de Deus sobre os inimigos (1,13). Em Hebreus, esse poder refere-se mais especificamente à posição do Cristo entronizado sobre os seus inimigos. Essa sujeição dos inimigos de Jesus é um ato creditado a Deus e, ainda que todas as coisas não estivessem sujeitas a Cristo na contemporaneidade do autor e de seus leitores, a obra salvífica do Filho já lhes era realidade (2,8.9). Essa mesma convicção do autor, de que todos os inimigos de Jesus ser-lhe-ão submissos, é repetida em 10,12.13

sob o mesmo argumento: o de que o Filho foi entronizado por Deus; 2. O poder de Deus sobre o mundo futuro (2,5); 3. O poder de Deus através de sinais, prodígios, milagres e dons do Espírito Santo (2,4); 4. O poder de Deus para julgar (10,30; 13,4); 5. O poder de Deus em Hebreus 11. De um modo geral, Hebreus 11 revela os atos do povo de Deus e de personagens do Antigo Testamento dignos de admiração, tal a fé neles envolvida. Muito do que fizeram os personagens da história de Israel foram atos poderosos creditados ao poder de Deus. A fé permitiu-lhes ver e desfrutar dos atos poderosos de Deus, como: a criação do mundo (11,3), a trasladação de Henoc (11,5), a gestação de Sara (11,11), o livramento de Isaac (11,19), a travessia do Mar Vermelho (11,29), a queda dos muros de Jericó (11,30), o fechamento da boca de leões (11,33), a ressurreição de mortos (11,35). Esses eventos sobressaem-se dos demais em Hebreus 11 por se tratar de algo extraordinário. De Raabe se diz que não pereceu com os desobedientes por ter acolhido os espias (11,31). Esse é um fato considerado digno de nota pelo autor, mas sua natureza difere, por exemplo, da separação das águas do Mar Vermelho e permitir a passagem por terra seca. Assim, esses atos poderosos de Deus narrados em Hebreus 11 servem apenas como referencial. O autor não pretende provar que tais atos de fato tenham ocorrido. Como é de seu estilo, ele simplesmente os assume para ilustrar outro ponto em questão, que é a fé.

O DEUS DE POSSES

A análise de qualquer referência a Deus poderia redundar em aplicações sobre as suas posses. Por exemplo, poder-se-ia concluir da declaração de que Deus criou o mundo algo como: “Deus possui um mundo” ou “o mundo é de Deus”; das declarações sobre os juramentos: “Deus possui um juramento” ou “o juramento é de Deus”; das declarações sobre a temporalidade: “Deus possui um tempo” ou “o tempo é de Deus”. Entretanto, observa-se que o autor faz declarações em que o sentido de posse está presente direta ou indiretamente, sem que seja necessário suprir alguma declaração sobre o Deus proprietário. O texto

mesmo já pressupõe essa função. Além disso, verifica-se que a função proprietária de Deus não é estática. As declarações que o autor faz pressupondo que Deus possui algo indicam sempre uma atividade divina, em que a propriedade divina nunca é algo com um fim em si mesmo. Aquilo que é de Deus está sempre sendo descrito como algo ativo, que sugere uma semelhante postura divina. Visto que os elementos que compõem as propriedades de Deus estão em atividade, assume-se que o próprio Deus também assim o é, um ser ativo.

Faz-se uma ressalva, quanto a esse tópico, na consideração do genitivo grego. Para a classificação das declarações sobre as posses de Deus, o genitivo de posse está sendo considerado de forma genérica. Por exemplo, em 11,16 se lê que Deus preparou uma cidade, admitindo-se que essa cidade é de Deus. Embora esse texto não declare especificamente essa posse, em 12,22 o autor explica que os seus leitores já chegaram à cidade do Deus vivo, significando que a declaração em 11,16 acaba incorporando a posse divina.

Há um tipo de posse que caracteriza a pessoa de Deus no céu, o Deus exaltado. Por exemplo, em 4,16 se encontra a expressão “trono da graça”, que se refere ao trono de Deus. A sua consideração está ligada à designação de Deus como Majestade. E assim também outras designações que apontam para a pessoa de Deus no céu, como “face de Deus” (9,24), “cidade do Deus vivo” (12,22), que são propriedades divinas consideradas dentro da análise sobre o caráter de Deus ou suas designações nominais.

Por fim, observa-se que se exige uma postura ativa diante daquilo que é proposto aos leitores ou que estes já têm como característica decorrente do relacionamento com Deus. Até mesmo nas questões condizentes ao Filho, a atividade deste é requerida. Por exemplo, o fato de Jesus ser Filho de Deus não o coloca numa situação de descanso, mas numa situação de atividade, como o seu aprendizado da obediência mediante sofrimento (5,8).

As posses de Deus diretamente expostas em Hebreus são: 1. Deus possui uma família, na relação familiar entre o Pai e o Filho (1,2.5.8; 3,6; 4,14; 5,5.8; 6,6; 7,3.28; 10,29) e entre o Pai e

outros filhos (2,10; 12,5-11); 2. Deus possui servo. A designação *thrátôn* “servidor” em 3,5 é única no Novo Testamento. Ela é atribuída a Moisés, com o sentido quase honorífico, como um título. Moisés é designado pelo autor como servo constituído por Deus (3,2) com a missão de testemunhar das coisas que se haviam de anunciar (3,5); 3. Deus possui uma casa. A metáfora da “casa de Deus” é repetida pelo autor em 3,2.6 e 10,21. Essas três menções estão diretamente ligadas ao serviço que é prestado a Deus; 4. Deus possui sacerdotes. Há duas menções a “sacerdote de Deus”. A primeira menção refere-se a Melquisedec, descrito como “sacerdote do Deus Altíssimo” (7,1). A segunda refere-se a Jesus Cristo, descrito como “grande sacerdote sobre a casa de Deus” (10,21); 5. Deus possui ministros. Ao fazer a citação de Salmo 104,4 numa composição entre o texto hebraico e a LXX, o autor declara que Deus faz de seus *leitourgoí* “servos” (TEB; ministros: ARA, Bíblia do Peregrino (BdP), A Bíblia de Jerusalém (BJ) chama de fogo (1,7). O vocábulo é usado também em 8,2, referindo-se a Jesus: “ministro do santuário”. Em 1,14, numa referência aos anjos, o termo é *leitourgikoi* “ministradores”. Em todas essas ocorrências, o autor caracteriza *ho leitourgós* como propriedade de Deus que está a serviço dele em relação aos homens, indicando uma atividade divina que se passa na esfera da humanidade; 6. Deus possui um povo. Há treze ocorrências de *laós* “povo” em Hebreus: 2,17; 4,9; 5,3; 7,5.11.17; 8,10; 9,7.19 (2 vezes); 10,30; 11,25 e 13,12), e invariavelmente o vocábulo se refere a Israel. Aparentemente não há um esforço do autor para a inclusão de gentios nesse povo de Deus, ainda que não os rejeite.

Além dessas declarações que apontam para bens que Deus possui, o autor utiliza-se de expressões que sugerem o modo de agir adotado e o tipo de relacionamento que Deus deseja com a sua criatura. Expressões como “minhas obras” (3,9), “meus caminhos” (3,10), “[suas] obras” (4,3), “minha aliança” (8,9), “minhas leis” (8,10) não denotam o mesmo sentido das expressões anteriormente classificadas nesse tópico sobre propriedades divinas, mas são aqui consideradas pelo sentido possessivo constantes dos pronomes “meu, meus, minhas, suas”.

O DEUS QUE PERMITE

Há apenas uma ocorrência de *epitrépō* em Hebreus: “Contanto que Deus o permita” (6,3), antecedido por “eis o que vamos fazer”. No Novo Testamento, *epitrépō* está sempre associado a uma autoridade, humana ou divina (Mt 8,21; Mc 5,13; Lc 8,32; Jo 19,38; At 21,39.40). Mas a expressão que mais se assemelha a de Hebreus se encontra em 1 Coríntios 16,7: “Se o Senhor o permitir”. Em Hebreus, *eánper* é usado com o presente do subjuntivo e, em 1 Coríntios, *èàn* é usado com o aoristo do subjuntivo. Dana e Mantey (1957, p. 290) comentam 6,3 com a variante textual *eán epitrépçi ho theós*, ratificando que a prótase é introduzida por *eán*, e praticamente qualquer forma verbal pode ocorrer na apódose, mas a ideia sempre é futurística. Dessa forma, subentende-se que as várias ações humanas são sujeitas à permissividade divina. O que se faz deve ser condicionado ao aval de Deus. Entretanto, essa ideia se encontra mais em outras partes do Novo Testamento do que em Hebreus. Em Filipenses 2,13, lê-se a afirmação de que “porque Deus é quem efetua em vós tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade”. Em Tiago 4,15, os leitores são exortados a colocar sempre seus projetos sob a aprovação do Senhor. A vontade de Deus é encarada como a orientação exata (At 18,21; Rm 1,10; 1Co 4,19).

Em Hebreus, no entanto, o autor constantemente lembra os seus leitores da responsabilidade que têm em se manter obedientes a Deus. No contexto da declaração “contanto que Deus o permita”, o autor parece referir-se ao ensino de doutrinas. Ele aspira voltar àquelas doutrinas, e a permissão de Deus soa quase como um desejo. Essa conclusão seria mais reforçada com a ideia expressada pela variante textual em 6,3 *toúto poiçsōmen*³, que seria um subjuntivo hortativo. A sentença completa seria assim entendida: “Façamos isso, contanto que Deus o permita”. Mas essa opção não muda significativamente o sentido da expressão, pois em qualquer dos casos existe uma relação entre a

³ Variação textual *poiçsōmen*: A C D Ψ 075 0150 81 104 dentre outros.

ação humana e a ação divina. Baseado apenas nessa ocorrência em Hebreus, não se pode afirmar que o autor estaria creditando a Deus toda a responsabilidade sobre as ações humanas. O indivíduo age e é responsável por seus atos. Diante da ação humana há a ação divina de aprovação ou não. “Contanto que Deus o permita” torna-se então uma expressão indicativa do interesse de Deus nos assuntos humanos. Para o autor, a melhor postura é apresentar-se diante de Deus em cumprimento à sua vontade. Nesse sentido, “permissão” e “vontade” teriam ligações: o Filho apresenta-se para fazer a vontade (*thélçma*) de Deus (10,7.9); é mediante a vontade de Deus que se processa a santificação (10,10); fazer a vontade de Deus resulta em alcançar a promessa (10,36). E na salvação final o autor deseja que Deus abençoe a sua comunidade para que esta faça a vontade de Deus.

Portanto, ao falar sobre o Deus que permite, deve-se entender essa permissão de Deus como algo ativo. Deus permite participando e, como diz o autor, “já que Deus previa para nós coisa ainda melhor” (11,40), a comunidade de fé que está sendo aperfeiçoada nesse novo pacto deve estar em harmonia com a vontade divina.

O DEUS QUE CHAMA

Há uma ação de Deus que revela a sua interação com a comunidade de fé em situações condizentes com o serviço e a fidelidade à sua vontade, expressada por *kaléô* e outros verbos. No exercício de sua vontade, Deus interage com o fiel no sentido de chamá-lo para uma missão. Conforme visto nas declarações sobre o seu poder, Deus possui as condições de fazer valer a sua vontade, independente das condições humanas. Nesse presente tópico, vê-se o registro da ação divina também fazendo valer a sua vontade, mas aceitando o ser humano como coparticipante em duas situações concretas:

Deus chama pessoas em geral **para cumprir os seus propósitos**: “aqueles que têm sido chamados” (9,15). É possível que, para o autor, esses “chamados” tenham a sua origem em Abraão, que de igual modo foi chamado por Deus (11,8). Se, por um lado,

os sacerdotes foram chamados para apresentar oferendas a Deus, dentre os quais somente Cristo pode apresentar o verdadeiro sacrifício, por outro lado, os que têm crido em Cristo são chamados para receber a promessa da herança eterna. O participío atributivo no perfeito passivo ratifica duas verdades: há um agente para o chamamento, que é Deus, e o perfeito pode indicar a presente condição dos que creem.

Deus chama **pessoas específicas para cumprir os seus propósitos**: “Porque todo sumo sacerdote, sendo tomado dentre os homens, é constituído nas coisas concernentes a Deus, a favor dos homens, para oferecer tanto dons como sacrifícios pelos pecados” (5,1). Há três ações expressas: “sendo tomado”, “é constituído” e “oferecer”. Precedido por *hína, proférçi* (oferecer) é o subjuntivo final que demonstra a ação sacerdotal que se espera. A atenção recai sobre o participío presente passivo *lambanómenos* (sendo tomado) e sobre o presente passivo do indicativo *kathístatai* (é constituído). A inquirição importante para esse tópico é: quem é o agente da passiva? Diz o texto que todo sumo sacerdote é tomado e é constituído, subentendendo-se a nomeação ou o chamamento da ordem de Arão. Westcott (1950, p. 118) dá forte ênfase à origem humana do sumo sacerdote, mas se pode aceitar que o agente de *lambanómenos* e *kathístatai* é Deus. Isso é mais evidente na declaração em 5,4, quando o autor escreve: “Ninguém, pois, toma esta honra para si mesmo, senão quando chamado por Deus, como aconteceu com Arão”. Sobre essas declarações, mais especificamente sobre *kathístatai*, Guthrie (1984, p. 120) observa:

Um fator importantíssimo no ofício do sumo sacerdote é a sua origem. Era uma nomeação divina e não uma autonegação ou uma nomeação humana: “Ninguém, pois, toma essa honra para si mesmo”. O caso de Arão agora é mencionado especificamente, porque foi chamado por Deus. A chamada divina é um fator importante no Novo Testamento como era no Antigo Testamento, porque chama a atenção à iniciativa divina. Quando a comparação é feita com o nosso grande Sumo Sacerdote, fica evidente que Ele também foi nomeado para Seu ofício. Somos lembrados de que Ele reconhecia que Deus lhe deu a obra que viera realizar (cf. Jo 17,4).

Dessa forma, a atividade divina na tomada ou chamamento do sacerdote é uma demonstração de seu interesse pessoal no culto que lhe é ofertado.

A RECEPTIVIDADE DE DEUS

Se, por um lado, há uma forte caracterização da atividade de Deus, o autor de Hebreus também parece preocupar-se em manifestar a postura divina diante das atitudes humanas. Muito além de meras manifestações de religiosidade, aquilo que é descrito como ação humana em direção ao divino acaba revelando que tipo de Deus o autor e seus destinatários concebem. Reconhece-se a maneira indireta de se referir aos destinatários, pois o que deles se tem são as próprias declarações do autor. Ainda assim, é possível que as palavras do autor de fato revelem mais do caráter de Deus conforme concebido por sua comunidade de fé da seguinte forma:

O DEUS QUE RECEBE LOUVOR

A primeira menção de algo direcionado para Deus encontra-se em 2,12: “Cantar-te-ei louvores no meio da congregação”. Trata-se do único uso de *hymnéō* em Hebreus. Há mais três usos do verbo no Novo Testamento (Mt 26,30; Mc 14,26; At 16,25), sempre indicando um louvor a Deus, mais precisamente Atos 16,25. A expressão de 2,12 em análise é a segunda parte da citação de Salmo 22,22. Reconhecido como um salmo messiânico, o autor expressa a postura de regozijo de Cristo no meio daqueles a quem chama de irmãos, que é uma postura de louvor a Deus. Ocorre também em 13,15 o uso de *ainesis* “louvor”, numa postura hortativa do autor quanto à oferta de sacrifício de louvor a Deus. Geralmente essas declarações são analisadas a partir da postura de quem está oferecendo o louvor a Deus.

Ao declarar que o Cristo pré-encarnado já anunciara que cantaria louvores a Deus, é pressuposto do autor que Deus existe e é receptivo a uma manifestação de louvor à sua pessoa. Presume-se que o autor está se referindo a um louvor sincero, que, por

sua vez, não tem um fim em si mesmo: ele é o fruto dos lábios que confessam o nome de Deus (13,15). Aceitando que, de fato, Deus recebe o louvor, quer em sua forma poética, quer em sua forma sacrificial, está-se diante de uma declaração que aponta para um Deus com um aspecto contingente: ele é atingido por tal manifestação e, ao invés desse “ser atingido” manifestar alguma deficiência em Deus, essa é uma possibilidade real de entrar em contato com ele. Essa contingência divina de estar flexível ao que lhe é destinado parece ser a tônica dos demais itens que expressam a receptividade de Deus em Hebreus. Assim sendo, o sentido de alguém oferecer louvores a Deus parece só ter sentido se o adorador conceber que Deus reage ao louvor que lhe é destinado.

O DEUS QUE RECEBE A FIDELIDADE

O autor usa *pistós* (2,17; 3,2.5 e subentendido em 3,6) para designar a postura fiel de Moisés e de Cristo em seus afazeres. A fidelidade demonstrada por ambos não se constituiu numa postura ou atitude simplesmente terrena, mas foi direcionada para Deus (ao que o constituiu – 3,2).

O DEUS QUE RECEBE A APROVAÇÃO

Os textos-base para essa abordagem são: “Pois, naquilo que ele mesmo sofreu, tendo sido tentado, é poderoso para socorrer os que são tentados” (2,18); “Porque não temos um sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas; antes, foi ele tentado em todas as coisas, à nossa semelhança, mas sem pecado” (4,15); “Pela fé, Abraão, quando posto à prova, ofereceu Isaque” (11,17); *epeirásthçsan*⁴ “foram tentados” (11,37).

Ratifica-se que Jesus está sendo considerado aqui como um ser no sentido salvífico, conforme as considerações expostas no tópico acima sobre as atividades de Deus em relação ao Filho.

⁴ Variação textual: 0150 vg^{ms} Clement.

Pelos registros dos evangelhos sabe-se que um dos agentes da tentação de Jesus foi o diabo (Mt 4,1; Mc 1,13; Lc 4,2). Alguns fariseus também o tentaram em diversas ocasiões (Mt 19,3; Mc 12,15). Todavia, não se deve ver em *peirázô* concepções absolutas de tentações, pois há outros significados para o termo. Se, por um lado, o diabo é considerado *ho peirázôn* “o tentador” (Mt 4,3; 1Ts 3,5), por outro lado, *peirázôn* também se refere à atitude de Jesus em relação aos discípulos (Jo 6,6); refere-se também a uma intenção (At 16,7; 24,6) ou a um autoexame (2Co 13,5). No Apocalipse, o sentido de *ho peirázôn* é o de pôr à prova ou passar por provação (Ap 2,2,10; 3,10). Aparentemente, Westcott (1950, p. 107) pensou em *ho peirázôn* mais como tentação do que como provação, pois para ele a tentação era oriunda de uma fonte pecaminosa, da qual Cristo não participava. Porém, embora se tenham declarações no Novo Testamento sobre a origem humana da tentação (1Co 10,13; Tg 1,13), é possível que em Hebreus o sentido seja mais o de “experimentar” ou “testar” com fins didáticos ou edificantes. Poder-se-ia então pensar que tanto Jesus como os demais que são citados ou subentendidos nas tentações a que o autor se refere estariam sendo experimentados ou testados por Deus. No caso de Jesus, por exemplo, afirma o autor que ele foi aperfeiçoado mediante sofrimentos (2,10), o que poderia constituir-se em provações que comprovaram o seu caráter salvífico.

A razão, então, pela qual esse tópico é exposto deve-se à possibilidade de que as considerações sobre aquilo que os homens intentaram contra Deus possam ser vistas a partir desse prisma: a “experimentação” não é algo que ocorre exclusivamente a partir de atitudes humanas; ela também pode ser integrante das atividades divinas. Ao ser tentado ou experimentado pelos humanos, Deus estaria, pois, recebendo algo que não é estranho às suas próprias atitudes.

Portanto, em Hebreus, na citação de Salmo 95,7-11, tem-se em parte a seguinte declaração: “Hoje, se ouvirdes a sua voz, não endureçais os vossos corações, como na provocação, no dia da tentação no deserto, onde vossos pais me tentaram pondo-me à prova” (3,7b.8.9). Os destaques aqui são: “na provocação”, “da

tentação”, “tentaram” e “à prova”. O salmo citado faz referências a Meribá e Massá, e é possível que essa provocação inclua acontecimentos gerais no deserto, conforme os registros em Êxodo 15,22-25, 17,1-7 e 32,1-35. Esses registros assumem diretamente que houve uma provocação que, textualmente, possui como agente os pais (*hoi patéres* – 3,9) e, mais generalizado, “todos os que saíram do Egito por intermédio de Moisés” (3,16). De fato, é possível que alguém simplesmente ache que está tentando outra pessoa, quando na realidade essa pessoa permanece inflexível ou impassível diante daquilo que lhe é destinado. Não parece ser essa a concepção do autor. A provocação está sendo posta como um marco entre o relacionamento de Deus com o seu povo, que não pode ser menosprezado. Afirma o autor que Deus reagiu a essa provocação. A ira e indignação divinas (3,11.17; 4,3.5) são respostas diretas aos eventos resumidos sob os termos *parapikrasmós* e *parapikaínô*. Ao assumir que Deus esteve realmente recebendo a tentação dos pais, o autor não parece conceber que Deus pudesse ser mudado quanto à sua moralidade. Mas parece muito evidente para o autor que houve mudança em Deus quanto às suas intenções em relação ao povo desobediente. Com isso, nota-se uma certa tensão entre as concepções do autor e de Tiago sobre a tentação que Deus recebe, posto que há declaração sobre a impossibilidade de Deus ser tentado (Tg 1,13). Em Hebreus, pela reação de Deus, é bem possível que o autor esteja indo além de meros antropopatismos para conceber um Deus que é atingido por atitudes humanas e dá respostas de acordo com o que lhe foi destinado.

O DEUS QUE RECEBE DONS E SACRIFÍCIOS

Viu-se que uma das atividades divinas expostas pelo autor refere-se ao chamamento de sacerdotes, e uma das atividades dos sacerdotes mais frisadas é a oferenda que esses dedicam a Deus. Mas a dedicação de oferendas a Deus não foi algo exclusivo dos sacerdotes. Por exemplo, Abel e Abraão são citados como ofertantes, e dentre os ofertantes destaca-se o sumo sacerdote Jesus Cristo, que “se ofereceu a si mesmo imaculado a Deus” (9,14).

Alguns vocábulos expressam essa dedicação a Deus: 1. *dôron* (5,1; 8,3.4; 9,9; 11,4), que se refere basicamente a uma oferta humana (dádivas); 2. *thysía* (5,1; 7,27; 8,3; 9,9.23.26; 10,1.5.8.11.12; 11,4; 13,15.16), que inicialmente fora uma referência aos sacrifícios de animais, passando também a designar o sacrifício de Cristo e, por último, louvor, prática do bem e partilha constituíram-se igualmente em sacrifícios; 3. *thysiastērion* (7,13; 13,10) é a designação figurada do local de oferta dentro do sacerdócio de Cristo.

Para o autor, é evidente que as dádivas e os sacrifícios dedicados a Deus não atingiram o objetivo de fazer a exata purificação de pecados, senão o sacrifício de Cristo. Isso pode indicar que, em sua condição receptiva, Deus estabelece critérios de recepção. Não se trata, pois, de afirmar que Deus está sujeito a qualquer tipo de oferendas que lhe são destinadas. Ele mesmo estabelece o padrão para as ofertas que lhe são agradáveis. É possível que a capacidade de Deus receber oferendas esteja vinculada à sua própria natureza ofertante, visto haver nele dons celestiais que os homens experimentam (6,4).

O DEUS QUE RECEBE ORAÇÕES E SÚPLICAS

Déçsis e *hiketēria* (5,7), respectivamente “oração” e “súplica”, são ações que se referem exclusivamente a Jesus em Hebreus. Diz o autor que Jesus ofereceu “orações e súplicas a quem o podia livrar da morte”. Mas o que se destaca, decorrente dessa atitude de Cristo, é a declaração do autor: “e tendo sido ouvido por causa da sua piedade” (5,7). *Apò tēs eulabeías* pode ser entendido como “resultante da piedade” ou “como consequência da reverência”. Mas o principal destaque é referente ao particípio aoristo passivo *eisakoustheis*. Traduzido temporalmente, pode ser entendido de forma coordenada ao verbo principal *émathēn* “aprendeu” (5,8), no sentido de “foi ouvido e aprendeu”. Sendo passivo, subentende-se que o agente da passiva seja Deus, “que o podia livrar da morte” (5,7). Ao declarar que Cristo fez orações e súplicas, importa-se o autor em logo esclarecer que houve uma resposta. Aquilo que fora direcionado a Deus por Deus mesmo houvera sido respondido.

Essa, então, pode ser mais uma evidência de que, para o autor, o Deus objeto de atitudes humanas não permanece impassível diante daquilo que lhe é endereçado. A receptividade de Deus parece estar sendo assumida como a caracterização de uma divindade que se importa e é atingida pelas atitudes humanas.

O DEUS QUE RECEBE A FÉ

Embora vários personagens sejam citados em Hebreus 11 como tendo exercitado a fé, e suprindo-se que essa fé de um modo geral possui um direcionamento que a leva a Deus, há somente uma declaração direta a “fé em Deus” (6,1). Contudo, parece que “fé” em Hebreus possui sempre um sentido ativo, sugerindo uma postura diante daquele que é *pistós* “fiel”.

Em que sentido, pois, pode-se entender que aquele que é *pistós* é receptivo à fé humana? Na análise das ocorrências de *pístis* em Hebreus (4,2; 6,1.12; 10,22.38.39; 11,1-9.11.13.17.20-24.27-31.33.39; 12,2; 13,7), observa-se que a fé é parte integrante do relacionamento entre os fiéis e Deus. Quase como um paradoxo, a fé é algo que deve estar presente em quem se aproxima de Deus, mas ao mesmo tempo é algo de origem divina (12,2)⁵. Logo, a fé é uma atitude humana, tendo como alvo o divino, mas aparentemente não é algo que nasce no próprio ser humano. Se assim for, à semelhança dos dons celestiais que são postos a favor do fiel, a fé seria algo nascente no divino, apropriado pelo ser humano como característica indispensável para agradar a Deus (11,6).

Outros termos correlatos ratificam a receptividade divina sobre essa questão. Nas duas ocorrências de *pisteúō* “crer” (4,3 e 11,6), o crer nas promessas de Deus e em sua existência é elemento indispensável para a entrada no descanso divino. Por outro lado, a desobediência ou o não crer (*apeítheia* / *apeithéō*) possui como consequência a não entrada no descanso de Deus

⁵ A declaração em 12,2 refere-se a Jesus Cristo como autor e consumidor da fé, mas se trata do Cristo divino, glorificado, “que está assentado à direita do trono de Deus”.

(3,18; 4,6.11; 11,31). Mas o principal termo que se opõe a *pístis* é *apistía* (“incredulidade”). Se há uma garantia de que pela fé os homens experimentam o poder de Deus e têm acesso à sua presença, a incredulidade é também garantia de afastamento de Deus (3,12.19). Portanto, pode-se pensar que, para o autor, a receptividade de Deus em relação à fé que os fiéis exercitam é uma espécie de evento que mostra a interação do humano com o divino e, por conseguinte, do divino com o humano.

Citando Isaías 8,17 ou, menos provável, 2 Samuel 22,3 e Isaías 12,2, todos tendo por base a LXX, declara o autor: “Eu porei nele a minha confiança” (2,13). Trata-se novamente de um dito do Antigo Testamento que é atribuído a Jesus. O conjunto das declarações expostas em 2,12.13 revela a postura do Messias em sua atividade entre os homens. Não está claro se essa atividade entre os homens é uma referência ao ministério terreno de Jesus ou à sua condição exaltada. Mas, visto que o autor tem por base a LXX, há o acréscimo do *egô* enfático, em que a atenção recai sobre o agente da declaração. A perífrase *ésomai pepoithô*s parece ser melhor entendida simplesmente como uma forma perifrástica futura do que uma perífrase do futuro perfeito. Ela revela que até mesmo o Cristo pré-encarnado depositaria a sua confiança em Deus, ou seja, lançaria sobre (*epí* seguido pelo dativo) Deus a sua confiança. Delitzsch (1952, v. I, p. 129) acha que em 2,13 as palavras de Isaías tornam-se palavras de Jesus porque o espírito de Jesus estava em Isaías. Qualquer que seja o sentido, está-se diante de uma declaração em que a confiança está sendo depositada em Deus e, embora o autor não desenvolvesse esse tema, parece ser seu pressuposto de que essa postura é um tipo de atitude com a qual Deus interage.

O DEUS QUE RECEBE A ESPERANÇA

Em Hebreus, há cinco ocorrências de *elpís* “esperança” (3,6; 6,11.18; 7,19; 10,23) e uma vez o uso de *elpízô* “esperar” (11,1). Parece ser algo comum para o autor que as expressões indicativas da receptividade de Deus tenham origem no próprio Deus. Se, por um lado, o autor faz menção a uma esperança pro-

posta ou introduzida (6,18; 7,23), por outro lado, ele assume a posse pessoal e coletiva da esperança (10,23). Então, é possível que se tenha aqui novamente aquilo que tem sido visto em outros tópicos sobre a receptividade de Deus: a esperança que é destinada a Deus reflete, pelo menos em parte, algo da própria natureza divina, que, por sua vez, propõe algo em que o fiel pode esperar.

Afirma o autor que somos casa de Deus “se guardarmos firme, até o fim, a ousadia e a exultação da esperança” (3,6). Aparentemente, o autor concebe *elpís* na forma objetiva, embora, como já ratificado, seja possível que Deus é quem de fato tenha proposto algo. Mas, de modo geral, o autor parece preocupado em mostrar, à semelhança da confiança, que a esperança deve ser uma atitude igualmente necessária ao crente, cuja confissão deve ser retida de forma inabalável (10,23) até o fim (6,11). Acrescente-se ainda o fato de que essa esperança não parece ser algo somente objetivo, mas uma atividade direcionada a Deus ou às suas propostas. Pode-se, pois, suprir a declaração “ter esperança em Deus” nos contextos em que *elpís* ocorre em Hebreus, sem que aparentemente se firmem as intenções do autor.

O DEUS QUE RECEBE A PRESENÇA DE CRISTO E DOS FIÉIS

Uma das mais fortes ênfases quanto à receptividade de Deus é que ele recebe a presença de Cristo e a presença dos fiéis. Jesus Cristo está perante a face de Deus (9,24), assentado para sempre à direita de Deus (10,12; 12,2). Ele é designado como o *pródromos* “precursor”, indicando que aonde ele foi “nós” também podemos entrar (6,20). Visto ser bastante clara a designação do lugar onde Cristo se encontra, o autor tem esse lugar como alvo e faz da aproximação um tema frequente na epístola. *Prosérchomai* “aproximar-se” (4,16; 7,25; 10,1.22; 11,6; 12,22) aponta invariavelmente para a presença de Deus. Das duas ocorrências de *engízô* “aproximar-se” (7,19 e 10,25), a primeira declara de igual modo uma aproximação a Deus. *Eisodos* “entrada” (10,19) também confirma que o acesso a Deus é seguro.

Ao falar sobre o acesso que Cristo permitiu, parece haver certeza quanto a uma característica da natureza divina: Deus é

acessível. A receptividade de Deus seria, pois, concebida pelo autor como uma demonstração de sua contingência, visto que Deus não está sendo apresentado como um ser absoluto ou inalcançável.

O DEUS QUE RECEBE COM AGRADO

Somente o autor de Hebreus usa *euarestéô* “agradar” no Novo Testamento (11,5.6; 13,16). Em 11,5, “agradara a Deus” segue com aproximação o texto da LXX de Gênesis 5,24. O adjetivo *euárestos* “agradável” ocorre nove vezes no Novo Testamento, havendo uma ocorrência em Hebreus (13,21). Encontra-se em Hebreus um advérbio ímpar no Novo Testamento: *euaréstôs* “agradavelmente” (12,28).

Analisando tais declarações em Hebreus, percebe-se que “agradar” é uma atitude sempre direcionada a Deus. “Enoque [...] obteve testemunho de haver agradado a Deus” (11,5); “sem fé é impossível agradar a Deus” (11,6); no exercício da vida cristã, fazer o bem e o partilhar com os outros são sacrifícios agradáveis a Deus (13,16); servir a Deus com reverência e temor é servi-lo agradavelmente (12,28). É possível que o autor use esses vocábulos estritamente no sentido prático. A vida sob o sacerdócio de Cristo deve ser de tal maneira que agrade a Deus.

DECLARAÇÕES METAFÓRICAS E FORMAIS SOBRE DEUS

Estão se definindo como “declarações metafóricas sobre Deus” as declarações que lhe atribuem uma designação semântica material ou psíquica, estabelecendo uma relação de semelhança entre a qualificação e a pessoa de Deus. A fim de poder proporcionar uma comparação, tenta-se também apresentar exemplos de declarações que não são metafóricas, ou seja, não possuem uma designação semântica material ou psíquica por tratar de possíveis declarações formais (ou literais) sobre Deus. No caso dos predicados metafóricos, a diferença entre um predicado material e um psíquico pode ser vista, por exemplo, na afirmação de que Deus é Pai. Com essa afirmação o autor está estabele-

cendo uma relação simbólica entre o sentido do vocábulo “pai” e a pessoa de Deus, pois, nesse caso, o fator semântico material é o evidenciado; e na afirmação “por isso, me indignei contra essa geração” (3,10), o fator psíquico é que está emergente na analogia entre a ira humana e ira divina. Porém, na expressão “Deus é imutável”, subentendida em 6,17, não há conotação material nem psíquica envolvida na declaração. Seria possível, então, que essa declaração sobre a natureza de Deus fosse concebida pelo autor de forma literal.

Dessa forma, tenta-se compreender de uma outra maneira os aspectos antropopáticos e antropomórficos que são atribuídos a Deus. Qualquer designação que se dê para Deus terá sempre uma parcela antropopática ou antropomórfica na declaração, pois são homens que estão se expressando sobre o divino. O que se levanta neste tópico é a possibilidade de que tais declarações que se referem ao divino podem ser entendidas não somente como declarações antropopáticas ou antropomórficas, mas como declarações que podem caracterizar de fato a divindade. Então, em vez de usar meramente a expressão “declarações antropopáticas” opta-se por “declarações metafóricas” e “possíveis declarações formais” sobre Deus.

Verifica-se em Hebreus que os diversos usos metafóricos em relação ao divino, postos em forma de predicados materiais ou psíquicos, estabelecem uma personalidade para Deus e parecem apontar para uma relação mais ampla e heterogênea entre o divino e o humano. É possível que, para o autor, a crença em Deus (ou em seu nome, conforme 6,10) seja manifestada através da relação adequada entre o fiel e cada um desses aspectos divinos postos em forma de predicados. Isso se torna mais evidente se for admitido que há declarações formais a respeito de Deus. E tais predicados existem? A classificação que segue é uma tentativa de compreender mais adequadamente esses qualitativos divinos, conforme eles são apresentados em Hebreus.

DEUS E SEUS PREDICADOS MATERIAIS

Os predicados materiais atribuídos a Deus apresentam a divindade sob qualificações análogas às humanas. Entende-se a analogia porque há uma perspectiva conceitual humana que lhe é afim. Por exemplo, Deus é Pai (1,5; 12,7.9) e Cristo e os fiéis são seus filhos (*huiós* – 1,2.5.8; 2,10; 3,6; 4,14; 5,5.8; 6,6; 7,3.28; 10,29; 12,5-11; *paidíon* – 2,13.14). Há declarações explícitas sobre essa paternidade, como “Eu lhe serei Pai” (1,5), numa citação de Salmo 2,7, e declarações indiretas, que subentendem *pat̄r* como “Deus vos trata como a filhos” (12,7). Essa relação paternal/filial só se entende pelas analogias paternas e filiais existentes entre os seres humanos, que envolvem situações físicas, emocionais e espirituais. Assim os demais predicados: Deus é majestade (1,3; 8,1) e por tal lhe é natural ter um trono (4,16; 8,1; 12,2), glória (1,3), poder (1,3; 2,4); Deus é altíssimo (7,1); Deus é Senhor (7,21; 8,2.8.9.10.11; 10,16.30; 12,5.6.14 e 13,6); Deus é galardoador (11,6); Deus é arquiteto e edificador (11,10); Deus é destruidor e fogo consumidor (11,28 e 12,29); Deus é juiz (12,23); Ele é o Deus de paz⁶ (13,20).

DEUS E SEUS PREDICADOS PSÍQUICOS

Diferente da perspectiva material, os predicados psíquicos remetem-nos fundamentalmente para sentimentos, emoções. Por exemplo, Deus é gracioso, expressão introduzida pelo autor como a instrumentalidade (*cháríti theoû*) pela qual Jesus provou a morte (2,9). Todavia, à semelhança dos predicados materiais, essas expressões psíquicas atribuídas a Deus revelam características divinas análogas às humanas: Deus se indigna (3,10.17) e, por conseguinte, sente ira (3,11; 4,3); Deus tem vontade (10,7.9.10.36 e 13,21); Deus ama (12,6); Deus não se envergonha (11,16); Deus é vivo (3,12; 9,14; 10,31; 12,22); Deus é justo e lembra (“Porque Deus não é injusto para ficar esquecido do vos-

⁶ A classificação do “Deus de paz” sob a perspectiva material, e não psíquica, absorve a possibilidade de entender a expressão como “Deus pacificador”.

so trabalho e do amor...” - 6,10); Deus é fiel (10,23; 11,11); Deus é santo, subentendido pelo vocábulo “santidade” (12,10.14).

Especificamente em relação ao amor de Deus, seria possível tratá-lo sob perspectiva formal e não analógica. Hartshorne (1991, p. 5) usa exatamente a comparação entre Deus e o ser humano quanto ao amor para sugerir que o amor de Deus possa ser entendido de maneira formal:

Um ser humano aprecia as qualidades desta ou daquela pessoa, com exceção das qualidades que ele não aprecia, através de alguma limitação de si próprio; ele se interessa no bem e mal estar do outro, com exceções semelhantes; ele o deseja bem, exceto na medida em que (talvez inconscientemente) ele tem impulsos para desejá-lo mal, se da inveja, rivalidade, medo ou qualquer outro motivo. Contudo, Deus aprecia a qualidade de todas as coisas, ponto final. Não há inveja, rivalidade ou medo algum. Ele deseja que todas as criaturas estejam bem, ponto final. Ele se interessa no seu bem e mal estar, não há nenhuma qualificação material ou negação. Que Deus se preocupa com “todas” é puramente formal e positivo.

Conquanto a sugestão de Hartshorne seja digna de consideração, ele está se referindo ao amor de Deus como um todo. Em 12,5-11, o que ocorre é a analogia entre o amor de Deus e o amor humano dentre uma perspectiva disciplinadora paterna, a de um pai que corrige os seus filhos.

Outras implicações podem ser analisadas a partir da declaração em 4,13: “e não há criatura que não seja manifesta na sua presença; pelo contrário, todas as coisas estão descobertas e patentes aos olhos daquele a quem temos de prestar contas”. O ponto central aqui é afirmar que Deus é onisciente e que isso se trata de um predicado psíquico. Aparentemente, a implicação da onisciência divina está estreitamente vinculada à expressão *pánta* “todas as coisas”. Poder-se-ia pensar, então, que a declaração em 4,13 teria o sentido de dizer que todas as coisas que as criaturas fazem ou intencionam fazer são do conhecimento de Deus. Se assim for, está se vinculando a onisciência de Deus a fatos e intenções e não a coisas que inexistem. Não se trata de uma minimização da onisciência divina. Ao contrário, parece que

o autor concebe-a exatamente dentro daquilo que é possível para Deus, sem contradizer a própria divindade. Uma contradição da onisciência divina seria afirmar que Deus conhece aquilo que não existe, e isso o autor de Hebreus nunca faz em sua epístola.

DEUS E SEUS PREDICADOS FORMAIS

O sentido de “formal” está sendo usado basicamente no sentido de se contrapor às designações metafóricas, para ratificar que um possível predicado formal não possui uma designação semântica material ou psíquica. Ratifica-se que, nesse tipo de classificação que se está adotando, a ênfase está na conceituação de Deus mediante diferentes predicados, e não no valor de um tipo de predicado sobre outro. As diferenças que os predicados materiais, psíquicos e formais guardam entre si são aspectos que se completam. Os predicados divinos classificados sob a forma de metáforas são tão importantes para a compreensão do conceito de Deus quanto os possíveis predicados formais, pois as metáforas não são meros antropopatismos ou antropomorfismos, comumente considerados como sendo deficientes para se referir a Deus. Portanto, ao afirmar que predicados formais se contrapõem a predicados materiais e psíquicos, está se tentando assumir que é possível fazer declarações sobre Deus sem que a linguagem faça uso de metáforas para designar o divino, mas conservando a mesma importância que foi dada às metáforas.

Ao comentar a reação de Moisés diante do rei egípcio, o autor atribui-lhe uma força interior produzida por uma possível visão: “como quem vê aquele que é invisível” (11,27). Não há referenciais materiais invisíveis; tampouco se concebem analogias da alma como sendo invisíveis. Essa declaração posiciona Deus numa categoria metafísica, que pode ser entendida como uma declaração literal negativa atribuída a Deus. O termo “negativa” não é necessariamente depreciativo. Uma declaração literal negativa apenas nega um aspecto, que no presente caso é uma negação da visibilidade de Deus: Ele não pode ser visto. Seguindo a lógica da argumentação do autor, os destinatários

são desafiados a crer no Deus invisível mediante a fé. A própria definição de fé proclamada pelo autor traz consigo o elemento invisível (11,1) como parte integrante de sua realidade. Assim, ao invés de ser uma característica divina que pudesse fazer separação definitiva entre Deus e os seres humanos, estes são desafiados a se aproximar de Deus com fé, crendo que ele existe (11,6), ainda que eles não o vejam.

De modo semelhante pode-se argumentar sobre a declaração “a imutabilidade do seu propósito” (6,17). As duas coisas imutáveis a que o autor se refere em 6,18 são ditas em 6,17, a saber, a promessa e o juramento de Deus, ou a natureza de Deus e seu juramento, que podem ser vistas como um só assunto: a promessa de Deus, posta sob a forma de juramento, não muda. Dizer que a promessa de Deus não muda é referir-se a algum aspecto da pessoa de Deus que não muda. A que promessa e juramento o autor se refere? À promessa que fora feita a Abrão, que em Hebreus é somente subentendida em 6,13, e ao juramento que é exposto em 6,14. Mas, conforme aqui se entende, promessa e juramento tratam do mesmo tema. O fato de Abrão receber de Deus a promessa de bênçãos e multiplicação coaduna-se com a promessa geral de entrada no descanso de Deus. É essa promessa que é tida como imutável. Não há declarações generalizadas em Hebreus sobre a imutabilidade de Deus. Deus é imutável em alguns aspectos, dentre os quais o fato de fazer cumprir a sua promessa de entrada em seu descanso. Por exemplo, quando se falou dos atos comunicativos de Deus, assumiu-se ali que a perspectiva divina mudara ao longo da história, pois Deus estava a falar de uma nova maneira, mediante o Filho (1,1.2). Logo, no aspecto comunicativo, o autor apresenta Deus como mutável, sem que tal mutabilidade implique deficiência ou fraqueza de Deus. De igual forma, apresenta-nos o autor uma mudança em Deus quanto aos herdeiros da promessa. Visto que os primeiros herdeiros da promessa de entrada no descanso divino não puderam entrar por causa da incredulidade (3,19), Deus mesmo proporcionou um novo meio para que novos herdeiros desfrutassem do seu descanso: os que têm crido nas boas novas (4,1-3). A im-

plicação, pois, é que o termo *ametásthetos* “imutabilidade” é usado em 6,17.18 de maneira não genérica, referindo-se especificamente ao empenho da Palavra de Deus na promessa posta sob forma de juramento. Sendo mais incisivo em sua convicção sobre essa imutabilidade divina, o autor afirma que nesse aspecto é impossível que Deus minta (6,18)⁷. Não há aqui qualquer intenção do autor em dizer que Deus pode mentir em outras situações. O que ocorre é um vínculo indelével entre um aspecto imutável da pessoa de Deus e seu caráter diante daquilo que ele mesmo disse. De modo que é possível que o autor confirme a mutabilidade de Deus em aspectos como a sua receptividade às ações humanas. Para que não haja uma contradição, é igualmente possível que o autor conceba a imutabilidade da vontade de Deus em alguns aspectos condizentes com a própria natureza divina e não genérica ou absolutamente.

DECLARAÇÕES SOBRE A TEMPORALIDADE DE DEUS

A expressão “temporalidade de Deus” é aqui usada como se referindo ao relacionamento de Deus com o tempo, segundo o autor de Hebreus. Mais especificamente, discute-se aqui como o autor de Hebreus concebe a presença de Deus no tempo e quais as possíveis implicações de suas concepções.

Visto que de início se lê uma afirmação sobre o Deus que falara no passado de muitas e várias maneiras e que na atualidade do autor Deus resolvera se comunicar mediante outro meio (1,1.2), a implicação temporal já se faz presente. Mesmo que não haja uma elaboração sistemática em Hebreus sobre o deslocamento e atuação de Deus no tempo, observa-se que o autor aparentemente assume que Deus se faz presente no tempo de forma dinâmica, numa contagem ou num deslocamento de tempo que pode ser assimilado pelo ser humano. Não se trata do surgimento de outro Deus. O autor interessa-se em mostrar que é o mesmo Deus do passado atuando no presente, mas num processo comunicati-

⁷ Em Tito 1,2 ocorre o participio atributivo para Deus: *ho apseudēs theòs* “o Deus que não pode mentir”, numa referência à esperança da vida eterna.

vo que supera tudo quanto fora dito no passado. Entende o autor que a presença de Deus no tempo presente é uma presença mais significativa, pois um novo pacto está sendo estabelecido.

Para a explanação deste tópico, há quatro aspectos a considerar:

O uso de *Aiôn* e *Aiônios*

Dentre o profuso uso de *aiôn* (tempo, era, eternidade) em Hebreus, a menção em 13,8 parece conceber um sentido temporal pleno, creditando a Jesus concepções divinas: “Jesus Cristo, ontem e hoje, é o mesmo e o será para sempre”. Semelhantemente, parece haver um sentido literal (não abstrato) de eternidade na declaração “pelo Espírito eterno” (9,14).

O uso de *Chrónos* e *Kairós*

A expressão “muito tempo depois” (4,7) deve-se ao entendimento que o autor está dando às palavras de Davi no Salmo 95. Embora Josué tivesse conduzido alguns à terra de Canaã, o descanso prometido por Deus ainda estava sendo falado por Davi muito tempo depois de Josué. Em seu argumento, o autor assume que a postura de Deus no tempo permanece coerente, visto que o verdadeiro descanso é o que está sendo anunciado na epístola. Passado tanto tempo, Deus continua presente em seus propósitos de dar um descanso definitivo. Embora gerações tivessem passado, a presença de Deus nesse período de tempo foi real, pois o autor está dando uma interpretação para o descanso prometido sob o pressuposto da presença divina. Nota-se, então, que o autor está levando em consideração um período de tempo, iniciando com a promessa de um descanso e terminando com o seu cumprimento. Assim, o relacionamento de Deus com esse tempo a que o autor se refere é um relacionamento concreto e não metafórico ou atemporal⁸.

⁸ Evita-se aqui propositalmente a falácia de *chrónos* implicar um tempo humano, cronológico. O uso de *chrónos* no Novo Testamento pode referir-se aos homens ou a Deus (Rm 16,25; 1Ts 5,1; 2Tm 1,9).

As declarações em 9,9 “é isto uma parábola para a época presente” e em 9,10 “impostas até ao tempo oportuno de reforma” referem-se às limitações do sacerdócio levítico, cujas práticas estavam sendo substituídas por outro sacerdócio, o de Jesus. Entende o autor, sob a direção do Espírito Santo (9,8), que as antigas práticas eram apenas uma parábola para aquilo que realmente deveria acontecer e estava acontecendo no sacerdócio eterno de Jesus Cristo. A inquirição aqui levantada é condizente ao fato de que o autor afirma que as antigas práticas foram impostas até um tempo de reforma. Quem as impôs? Delitzsch (1952, v. II, p. 74) entende que *epikeímena* expressa a noção de peso e aflição. Attridge (1989, p. 242, 243) aponta diretamente à lei do Antigo Testamento como sendo aquela que impôs tais práticas, salientando que a ênfase nessa declaração é que está ocorrendo “a correção da Lei”.

Qual é, pois, o relacionamento de Deus com tais questões? Em princípio, o autor concebe a lei como sendo produto humano. Ela nada aperfeiçoou (7,19). Pelo contrário, constituiu sacerdotes com fraquezas (7,28). A citação de Jeremias 31 aponta para um outro tipo de lei que entrará em vigor (8,10; 10,15), dando por consequência que a lei de Moisés continha apenas a sombra dos bens futuros (10,1). É possível que “a palavra” em 2,2 signifique a lei, mas ali também há uma designação diferente quanto à origem, pois o autor refere-se à “palavra falada pelos anjos”, postos como que intermediários ou instrumentos do pronunciamento. Talvez o autor estivesse seguindo a tradição da intermediação angelical na ordenação da lei (At 7,38-53; Gl 3,19). Todavia, ainda que não expresse claramente a convicção de que Deus mesmo deu uma lei que precisou de correção, pode-se pensar que o autor a está assumindo implicitamente: no decorrer do tempo, tendo a lei que Deus dera a Moisés falhado em seus propósitos, Deus mesmo proporcionou um tempo de reforma da lei em Cristo. Não se trata tão somente de um tempo na perspectiva humana, mas um tempo em que Deus age em prol do fiel. Nesse sentido, tanto *chrónos* como *kairós* são vinculados a Deus de forma concreta, ou seja, o tempo é parte da realidade divina.

O uso de *ſçmeron*

O destaque aqui é para a citação de Salmo 2 em 1,5 e 5,5: “Eu hoje te gerei”. Aceitando a aplicação que o autor faz do salmo, creditando as palavras do salmista como se referindo a Jesus, em que sentido se deve entender a declaração temporal? Historicamente, ela tem sido vinculada ao dia da entronização do rei de Judá, mas o autor a aplica à encarnação do Filho e a seu conseqüente sacerdócio. Tradicionalmente se tem entendido a citação como sendo plenamente cumprida em Jesus Cristo. Então, o *ſçmeron* deve referir-se ao próprio tempo do autor, em concomitância com o próprio tempo de Deus. Jesus fora gerado por Deus num tempo adequado para Deus, mas perfeitamente compreensível para o autor. O tempo de Deus não lhe é estranho, mas compreensível e desfrutável, visto que a ênfase da epístola é para que os leitores não deixem passar esse “hoje” espiritual, mas também temporal. Para o autor, o “hoje”, tanto o que expressa a geração do Filho (hoje eu te gerei) como o que expressa a urgência de obediência à voz de Deus (hoje, se ouvirdes a sua voz – 3,7.15; 4,7) deve ser plenamente considerado pelos leitores como o tempo de compromisso e fé no sumo sacerdote Jesus Cristo.

Outras expressões temporais

Além dos vocábulos específicos que denotam tempo, o autor constrói expressões que aparentemente pressupõem um relacionamento direto de Deus com o tempo. São elas:

Pálai “antigamente” (1,1) e *ep’ eschátou tôn hçmerôn* “nestes últimos dias” (1,2).

As duas cláusulas apontam diretamente para uma espécie de deslocamento temporal de Deus, mesmo que o centro da questão nesta seção seja a apresentação da nova instrumentalidade da fala divina, a saber, o Filho (1,2). Todavia, o autor assume que está ocorrendo uma mudança da postura divina em seus atos comunicativos, e dentro dessa mudança o fator temporal se faz presente. Não se vê nessas declarações iniciais do autor qualquer tentativa de qualificar Deus como estando fora do tempo.

Tesserákonta étç “quarenta anos” (3,10.17) e *geneá* “geração” (3,10).

É possível entender a expressão “quarenta anos” em 3,10 como se referindo ao período de tempo em que os pais tentaram e viram as obras de Deus, ou como se referindo à indignação de Deus por tal tempo contra aquela geração. Por causa de 3,17 assume-se aqui que a expressão se refere ao tempo da indignação divina, conforme o autor evidencia, citando o Salmo 95.

Desse modo, em que sentido se poderia entender uma indignação divina dentro de um certo período? Westcott (1950, p. 51) tende a considerar a expressão de forma simbólica, destacando que esse período possui “uma significativa coincidência com o intervalo entre a Paixão e o tempo em que a Epístola era escrita”. Bruce (1965, p. 62) e Delitzsch (1952, vol II, p. 171) também fazem sugestões simbólicas para esses quarenta anos. Porém, segue-se aqui o pensamento de Attridge (1989, p. 115), que argumenta que “não há indicação que ele ligue algum significado tipológico para a figura de quarenta anos como indicativo do período entre a exaltação de Cristo e a parousia”. Moffatt (1979, p. 45) acrescenta que o autor dificilmente teria “uma ideia de associar esse termo com o período entre a crucificação e 70 A.D.”. Assim, é provável que a referência temporal “quarenta anos”, atribuída à ira divina, seja uma alusão ao caráter de Deus no tempo, que deveria ser observado pelos leitores da mesma forma como fora necessário no passado. Seria possível se suprir uma declaração do autor, que assim como Deus se irara contra aquela geração, semelhantemente a presente geração receberia a ira de Deus se repetisse a desobediência (4,11).

Kai katépausen ho theòs en tçi hçmérâi tçi hebrómçi apò pántôn tôn pergôn autoû “e descansou Deus, no sétimo dia, de todas as obras que fizera” (4,4) e *hôsper apò tôn idíôn ho theós* “como Deus das suas” (4,10).

O vínculo temporal com tais expressões deve-se ao fato de que há antigos exemplos de interpretação de Gênesis 2,2, considerando a história como tendo seis mil anos. Nesses seis milênios a

criação seria aperfeiçoada por Deus, após o que seguir-se-ia um período de mil anos de descanso (Epístola de Barnabé, cap. 15). Entretanto, a inquirição que se faz a tais expressões refere-se a que tipo de relacionamento o autor e seus leitores teriam com essa questão temporal citada. O autor declara, de forma hortativa, que ele e seus leitores precisam entrar com diligência no descanso prometido por Deus (4,11). Pode-se pensar que o autor está associando o descanso divino com o próprio descanso prometido ao povo. Nesse sentido, admitindo que num determinado tempo Deus descansou de suas obras, esta concepção também não pode ser entendida de forma abstrata, mas concreta, pois o povo também está sendo convidado a desfrutar desse tempo divino de descanso. Salienta Guthrie (1984, p. 109):

O povo de Deus compartilha do Seu descanso. O que Ele faz, Seu povo faz. Ao identificar-se com Ele, entra nas suas experiências. Não há dúvida alguma de que o escritor está subentendendo que o repouso sabático que o crente já tem é tanto uma realidade quanto o descanso de Deus. Não é uma experiência remota, e sim, uma experiência que pode ser imediatamente realizada.

Desse modo, admitindo que de certa maneira o autor está convidando os seus leitores a desfrutarem desse tempo divino de descanso, pode-se afirmar que, para o autor, o tempo de Deus interage com o tempo dos que creem em Cristo (4,9-11). A afirmação seria a mesma ao dizer-se que o próprio Deus interage no tempo com o ser humano.

Epilathésthai “para se esquecer” (6,10).

A atenção aqui é para o aspecto temporal contido em *epilanthánomai* “esquecer”. O caráter de Deus é revelado no tempo pelo seu não esquecimento das ações humanas em prol de sua causa. Deve-se notar que o autor usa o mesmo termo por duas outras vezes a fim de que seus leitores não esquecessem da hospitalidade (13,2) nem da prática do bem e do compartilhamento (13,16), práticas essas que são do agrado de Deus. Dessa forma, para o autor, as ações humanas equiparam-se à própria ação divina. Assim como Deus não se esquece de, no tempo devido,

exercer a sua justiça, semelhantemente os santos não se devem esquecer de praticar a mesma justiça que, através do tempo, têm visto em Deus.

Estín “ele existe” (11,6).

Essa afirmação está inserida em declarações sobre o exercício da fé e é comumente aceita, como afirma Delitzsch (1952, v. II, p. 230), como uma declaração sobre “um ser vivo invisível com quem nós podemos manter comunicação”. Para a comprovação da existência de Deus, o autor destaca tão somente que é necessário crer que Deus existe. Para ele, Deus será encontrado em qualquer tempo quando o elemento fé estiver presente.

CONCLUSÃO: O (RE)APARECIMENTO DE DEUS

Com uma frase de efeito Friedman (1997, p. 307) conclui seus argumentos sobre o desaparecimento de Deus afirmando que “é possível que o *universo* seja a face oculta de Deus”. Pode-se, contudo, afirmar que, para o autor de Hebreus, a face de Deus revela-se na comunidade cristã mediante a fé no Cristo ressurreto. Nessa comunidade, Deus aparece (ou reaparece) com vigor, como evidenciam as profusas referências textuais a ele numa interseção com o Cristo da fé. De modo que o teocentrismo de Hebreus aqui destacado requereria, para sua completude, uma abordagem sobre a divindade de Cristo. Não obstante os aspectos aqui evidenciados traçam um painel que nos permite declarar que na epístola neotestamentária de maior ênfase cristológica os aspectos teocêntricos são fundamentais para a compreensão da mensagem.

Pode-se pensar que o teocentrismo em Hebreus é um conceito que enfatiza os aspectos positivos ou favoráveis de Deus ao ser humano, pois as principais ênfases são para a certeza que os leitores devem ter a respeito do acesso à presença de Deus por meio de Cristo e que a promessa de entrada no descanso está sendo cumprida por Deus. As referências a Deus que o caracterizam como castigador parecem ser alusões ao modo de Deus agir no passado. E ainda que alguém estivesse se sentindo castigado

por Deus, ensina o autor que se trata tão somente da paternidade de Deus sendo exercitada em relação a seus filhos (12,4-11). O autor enfatiza que ele e seus leitores vivem num novo tempo de relacionamento com Deus, mas, se preciso for, Deus pode revelar-se da maneira antiga: “Horrenda coisa é cair nas mãos do Deus vivo” (10,31).

É provável que esse tipo de relacionamento de Deus com as criaturas provocara uma espécie de tensão entre as concepções sobre Deus presentes no Judaísmo do século I E.C. Como já afirmado, a datação da epístola não possui ingerência direta na presente exposição. Pré ou pós-70 E.C., o texto exalta a presença marcante do Deus que, segundo Friedman (1997), havia se ocultado. Na probabilidade de Hebreus ter sido escrita antes da destruição do Templo em 70 E.C., verifica-se o afastamento do centro das atenções na religiosidade propagada pelo autor. Enquanto que os judeus buscavam a presença de Deus através do antigo sistema sacrificial, o autor apresenta um novo acesso a Deus mediante o sumo sacerdote Jesus Cristo. Para o autor, não há ênfase no “tornar-se judeu” (Et 8,17), mas sim numa resposta positiva em obediência ao Deus que se revela no Filho. Esta resposta do ser humano a Deus só é possível a partir da concepção de que Deus, de fato, interage com os seres humanos. Por isso, o autor preocupa-se em evidenciar tantas atitudes e posturas de Deus endereçadas à comunidade de fé e atitudes humanas endereçadas a Deus.

Contudo, se a composição de Hebreus é pós-70 E.C., então o teocentrismo do autor pode soar como um convite para que o fiel reencontre a sua religiosidade, abalada que fora com o desastre nacional do Templo destruído. Qualquer que seja a época da epístola, a caminhada do fiel é agora ratificada como sendo em direção a Deus através de Cristo e não pelo Templo ou pelo Tabernáculo. Nessa caminhada, a receptividade de Deus é tida como certa. Entende o autor que não se trata de possibilidades, mas de convicções: as atitudes humanas são plenamente consideradas por Deus.

REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985.
- A BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida, 2. ed. revista e atualizada. São Paulo: Vida, 1999.
- ALAND, Bárbara *et al.* (eds.). *The Greek New Testament*. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, 2002.
- ATTRIDGE, Harold W. *The epistle to the Hebrews*. Philadelphia: Fortress Press, 1989.
- BÍBLIA DO PEREGRINO. Tradução de Luís Alonso Schökel. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola, 1994.
- BRUCE, F. F. *Commentary on the Epistle to the Hebrews*. London: Lutterworth Press, 1965. (New London Commentary).
- DANA, H. E.; MANTEY, Julius R. *A manual Grammar of the greek New Testament*. Toronto: The Macmillian Company, 1957.
- DELITZSCH, Franz. *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (2 volumes). Grand Rapids: Eerdmans, 1952.
- ELLINGWORTH, Paul. *Commentary on Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. (New International Greek Testament Commentary).
- EPÍSTOLA DE BARNABÉ. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides M. Balancim. Disponível em: <http://presbiteros.com.br/Patristica/Epistola2.htm>. Acesso em: 30 abr. 2008.
- FRIEDMAN, Richard Elliott. *O desaparecimento de Deus*. Tradução de Sônia Moreira. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Martin Dreher e Ilson Kayser. 3. ed. São Paulo: Teológica, 2002.
- GUTHRIE, Donald. *Hebreus: introdução e comentário*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Mundo Cristão/Vida Nova, 1984.
- HAGNER, Donald A. *Hebreus*. Trad. Oswaldo Ramos. São Paulo: Vida, 1997. (Novo Comentário Bíblico Contemporâneo).
- HALE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Tradução de Claudio Vital de Souza. Rio de Janeiro: Juerp, 1983.
- HARTSHORNE, Charles. *The logic of perfection*. La Salle: Open Court, 1991.

HUGHES, Philip Edgcumbe. *A commentary on the epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

KISTEMAKER, Simon. *Comentário do Novo Testamento: exposição de Hebreus*. Trad. Marcelo Tolentino. São Paulo: ECC, 2003.

KÜMMEL, Georg Werner. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixão Neto. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1982.

MATOS, Keila. *A arte e a técnica da produção científica*. 2. ed. Goiânia: UCG; Brasília: Universa, 2004.

MOFFATT, James. *The epistle to the Hebrews*. Edinburgh: T. e T. Clark, 1979. (International Critical Commentary).

RICHTER REIMER, Ivoni. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. Goiânia: UCG; São Leopoldo: Oikos, 2007.

VANHOYE, Albert. *A mensagem da epístola aos Hebreus*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983. (Cadernos Bíblicos 21).

WESTCOTT, Brook Foss. *Commentary on the epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.

APÊNDICE A: abreviaturas mais utilizadas

ARA = Almeida Revista e Atualizada

BdP = Bíblia do Peregrino

BJ = Bíblia de Jerusalém

NVI = Nova Versão Internacional

TEB = Bíblia Tradução Ecumênica

imaginários da divindade

Ivoni Richter Reimer (Org.)

Antes dos textos bíblicos serem textos e sagrados houve a experiência. Homens e mulheres em outros tempos e lugares, muito antes de nós, perceberam uma ordem estruturante em sua consciência. Como um clarão de luz algo inexplicável atravessou seu ser. Tiveram a experiência do Sagrado. O véu foi retirado, e surgiram as percepções. Elas se tornaram símbolo, foram vazadas em palavras, tornaram-se rituais, assumiram contornos de doutrinas. Vieram a ser sagrados.

A luz está mesclada em sombras. Luz e sombra performam o claro-escuro da experiência da Divindade. Todas as palavras não conseguem abarcar sua totalidade. Na firmeza do testemunho, as palavras permanecem provisórias, em esperança por novas percepções. O futuro permanece aberto.

Num passado distante, no contexto do antigo Oriente Próximo emergiu um conjunto de gestos e narrativas que deixou marcas indeléveis em todos os tempos posteriores até hoje. Tornou-se o cânone ocidental. Ele performa a grande tradição do Ocidente. O presente livro busca rastrear como naqueles tempos axiais foram sendo formadas as diversas concepções sobre a Divindade na tradição judaico-cristã. Os textos falam de imaginários, buscam entender os meandros das construções teológicas da crença num só Deus, procuram ver como textos e formatações monoteístas se tornaram marcas identitárias. Os textos buscam perceber também os conflitos latentes por trás das teologias, mostram desvios em relação aos consensos, mapeiam alternativas. Delineiam desdobramentos em releituras e transições entre expressões religiosas distintas. Os textos navegam na tradição e também a transgridem.

Aspectos importantes da história do monoteísmo e da diversidade religiosa no antigo Oriente Próximo estão presentes neste livro. A leitura de *Imaginários da Divindade* abre perspectivas, oferece luzes, amplia horizontes do saber.

HAROLDO REIMER



ISBN 978-65-5974-361-2



9 786559 743612