

SOBRE CASAS, DRAGÕES E MISSÃO

hermenêuticas feministas de textos sagrados



Ivoni Richter Reimer
Carolina Bezerra de Souza
Flávio Augusto de Sousa Oliveira



Ivoni Richter Reimer é pastora, professora e pesquisadora. Aposentada, continua fazendo pesquisas, estudos e assessorias sobre hermenêutica e exegese de textos sagrados e da história de mulheres nos cristianismos originários e sua repercussão até a atualidade. Sua atividade acadêmica, intelectual e profissional está registrada, podendo ser acessada em <http://lattes.cnpq.br/2861371052102699>.

Atualmente dedica-se também a vivenciar mais intensamente uma espiritualidade ecológica em sua lida na roça no interior de Santa Catarina. É casada com Haroldo, tem dois filhos, uma nora e um netinho. E-mail: ivonirr@gmail.com



Carolina Bezerra de Souza pesquisa religião e gênero, especialmente nos textos neotestamentários. Foi docente permanente nas Faculdades EST, atuando nas linhas de Bíblia e Religião no Mundo Bíblico, Leitura e Ensino da Bíblia e Gênero nos Programas de Pós-graduação Acadêmico e Profissional em Teologia, bem como no bacharelado em Teologia e licenciatura em Ciências da Religião à distância, que coordenou entre 2024 e 2025. Foi editora da Revista Estudos Teológicos

(2022-2023). Kursou Teologia na Faculdade Batista do Rio de Janeiro, Engenharia Elétrica na Universidade de Brasília, e é Mestra e Doutora em Ciências da Religião pela PUC Goiás, com pós-doutorado pelas Faculdades EST. E-mail: carolbsouza@gmail.com



Flávio Augusto de Sousa Oliveira é da região do Cerrado brasileiro, professor, casado com a pedagoga Rita Maria, pai de Eline e Lara. Mestre e Doutor em Ciências da Religião e historiador pela PUC Goiás. Teólogo formado no Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil (Recife/PE). Pesquisador de Literatura Sagrada, Imaginários, Hermenêutica Ecofeminista e História Cultural ligado à PUC Goiás. E-mail: flavioaso@hotmail.com

**Sobre Casas, Dragões e Missão:
hermenêuticas feministas
de textos sagrados**

**Ivoni Richter Reimer
Carolina Bezerra de Souza
Flávio Augusto de Souza Oliveira**

**Sobre Casas, Dragões e Missão:
hermenêuticas feministas
de textos sagrados**

E-book



São Leopoldo
2026

© Das autoras e do autor – 2026

Editoração: Oikos

Revisão: Do autor e das autoras

Capa: Juliana Nascimento

Imagem da capa: Reinheimer, D. N. *et al. Quadros que falam: narrativas migratórias*. São Leopoldo: Oikos, 2022. p. 34. F. Scholles. *Êxodo*, 2008. www.fscholles.net

Diagramação e arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Conselho Editorial:

Ana Silvia Volpi Scott (IFCH/NEPO – UNICAMP)

Avelino da Rosa Oliveira (Pesquisador UFPel)

Danilo R. 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.
--

S677 Sobre casas, dragões e missão: hermenêuticas feministas de textos sagrados. [E-book]. / Ivoni Richter Reimer, Carolina Bezerra de Souza e Flávio Augusto de Souza Oliveira. – São Leopoldo, RS: Oikos, 2026. 188 p.; il.; color.; 16 x 23 cm. ISBN 978-65-5974-367-4

1. Teologia feminista. 2. Mulheres na Bíblia. I. Reimer, Ivoni Richter. II. Souza, Carolina Bezerra de. III. Oliveira, Flávio Augusto de Souza. IV. Título.

CDU 261.627

Catálogo na Publicação: Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

Sumário

Apresentação	7
<i>Ivoni Richter Reimer</i>	
“Para a liberdade Cristo nos libertou!” (Gl 5,1): a justificação por fé como Boa Nova para mulheres	9
<i>Ivoni Richter Reimer</i>	
<i>Magnificat</i> : o canto do corpo grávido e pobre	39
<i>Carolina Bezerra de Souza</i>	
A esperança de superação dos monstros: aberturas para novas experiências e afirmação da vida	54
<i>Flávio Augusto de Sousa Oliveira</i>	
Casa, cura e diaconia em Marcos 1,29-31	74
<i>Carolina Bezerra de Souza</i>	
“Peço a Evódia e peço a Síntique” (Fp 4,2): comunhão solidária e unidade na diversidade na Igreja em Filipos	95
<i>Ivoni Richter Reimer</i>	
O imaginário da mulher e o dragão em Apocalipse de João 12: Hermenêutica Ecofeminista e Gênero na Arte Visual de William Blake e J. Borges	120
<i>Flávio Augusto de Sousa Oliveira</i>	
Violência e gênero: as mulheres entre os discursos de Marcos, Mateus e Lucas	139
<i>Carolina Bezerra de Souza</i>	
Caminhos de Tecla: reconstrução de identidade marcada por fé e amor, solidão, autonomia e violências	164
<i>Ivoni Richter Reimer</i>	

Apresentação

Ler textos sagrados é um intenso exercício de espiritualidade, arte e ciência. Nós o fazemos em várias situações e circunstâncias da nossa vida. Utilizamos instrumentos e referenciais que nos auxiliam a bem compreender seus conteúdos e contextos vitais, bem como sua história interpretativa. O resultado desse exercício-trabalho impacta nossa existência e nossas relações positivamente, agregando não apenas conhecimento, mas também um processo de reconstrução de relações socioculturais e geopolíticas a partir dos próprios textos. Assim, ampliamos horizontes, aprofundamos perspectivas crítico-inspirativas e podemos ver em profundidade aquilo que está no texto-contexto, às vezes também escondido ou desconhecido, ou que foi ‘apagado’ por meio de interpretações que se sobrepuseram aos textos. Nesse e por meio desse exercício, a Palavra vai se revelando sempre viva!

Com alegria, resolvi publicizar para um público maior uma parte das pesquisas realizadas durante processos e anos de docência no curso de pós-graduação em Ciências da Religião, na Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Além de meus trabalhos, trago comigo resultados elaborados por Carolina Bezerra de Souza e Flávio Augusto de Sousa Oliveira, que sob minha orientação conquistaram seus títulos de mestrado e doutorado por meio de bolsa de estudo e milhares de horas de pesquisa e trabalho. Atuaram como docentes em cursos de Teologia, têm ótima qualificação profissional e buscam por emprego que valorize esta formação e dedicação.

São diversos os textos sagrados que aqui compõem a base das pesquisas apresentadas. Narrativas pós-exílicas e apocalípticas apresentam realidades monstruosas e sua real e possível superação por meio de ações humanas e divinas, como relatadas no livro de Jó e no Apocalipse 12. Narrativas de cura e milagre, diaconia e discipulado no Evangelho de Marcos e nos Atos de Tecla evocam as origens do mal e da violência, bem como a ação libertadora vivenciada e testemunhada. Cartas paulinas elaboram critérios

teológicos, como a justificação por fé e graça e plena cidadania cristã, que urgentemente querem ser compreendidas e ressignificadas para além dos debates de usos, costumes e tradições engessadas.

Imaginários e realidades de mulheres e gente empobrecida perpassam essas narrativas, e apontam para lugares muitas vezes não vistos, desconsiderados. Trazer essas experiências à tona é uma das contribuições de nossos textos. Refletir sobre a urgência e necessidade de elaborar e utilizar instrumentais de análise e interpretação feministas de libertação é um convite que motiva e encoraja para não arrefecer diante das atuais tendências desinformativas e (ultra)conservadoras.

A missão é o lugar vivencial das tradições e sua transmissão aqui abordadas, e ela quer encorajar para a perseverança e a fé em tempos de atrocidades, no passado e no presente. E a teologia que se vai destilando está profundamente encravada nas realidades cotidianas, e perpassa fronteiras geopolíticas e socioculturais.

Assim, prezada leitora e prezado leitor, confiamos a você a leitura desses nossos estudos acadêmicos, que brotam e estão inseridos em movimentos sociais e pastorais de muitos anos. Desde a leitura popular da Bíblia até minuciosa perspectiva e análise feminista libertadora, a vida do passado e do presente pulsa em cada abordagem, e possibilita aberturas para o futuro. Desejamos boa e proveitosa leitura!

Ivoni Richter Reimer

Ilha Redonda, Palmitos/SC, junho 2026

“Para a liberdade Cristo nos libertou!” (Gl 5,1)

A justificação por fé como Boa Nova para mulheres

Ivoni Richter Reimer

No emaranhado de relações, também somos parte de tradições religiosas e teológicas. No meu caso, a justificação por graça e fé é uma dessas tradições. E ela se torna mais relevante, quando pergunto por seu sentido e significado para nós, mulheres. Salvo raras exceções, as tradições interpretativas não perguntam, não se ocupam com isso, partindo de pressupostos androcêntricos que deveriam representar todos os seres humanos. Mas não é assim. Quando se interpreta Paulo, que tematiza a (in)circuncisão, por exemplo, o que nós, mulheres, temos a ver com isso? O que isso diz para nós? Esta pergunta está dirigida diretamente ao texto que abordarei neste estudo: Gálatas 5,1-15 no seu contexto literário e sociocultural. Pressuposto é que, assim como Jesus, também Paulo estava inserido numa rede interpretativa de tradições bíblicas e religiosas judaicas, e buscava influenciar comunidades por meio de sua interpretação do evento Cristo, da Torá e das relações de poder existentes em seu tempo. Isso ele fazia por meio de sua presença e pelas cartas que enviava para comunidades cristãs no entorno do Mediterrâneo, em meados do século I.

Nesse estudo, realizo uma abordagem exegética e hermenêutica que consideram a carta de Paulo à comunidade cristã na Galácia, seu contexto literário e sócio-histórico em perspectiva feminista de libertação. Nisso, a análise histórico-crítica das relações assimétricas de poder faz parte de perspectivas que buscam compreender como e em que medida textos sagrados falam de, para e com mulheres e homens de ontem, e como eles repercutem na história. Conhecimentos linguísticos e teológicos, experiência na lide

com textos e tradições bíblicas, hermenêutica de suspeita e de reconstrução são parte intrínseca nesse meu trabalho, aqui compartilhado.¹

Uma das premissas fundamentais paulinas que alicerçam a tradição da justificação por fé e graça é que a fé vem pelo ouvir e viver Cristo, a Palavra de Deus, no cotidiano de nossas vidas. Por meio do anúncio da Palavra, Deus se comunica conosco, mas muitas vezes não entendemos o que a Palavra diz. Há vários ruídos e algumas perturbações nesse processo de comunicação, e essa percepção se origina nas nossas experiências com a própria Palavra, com a história interpretativa e com as tramas do nosso cotidiano, porque também nas nossas relações diárias existem tais ‘ruídos’. Na lide com a Palavra, esses ruídos já estão presentes nos próprios textos e na tradução da língua hebraica ou grega, línguas originais dos textos sagrados do judaísmo e do cristianismo. Sempre é bom lembrarmos disso, a fim de adentrarmos esses textos com cuidado, respeito e humildade.

Para bem compreender o texto, as aproximações são várias e interconectadas, entre elas estão a leitura e tradução do texto original, a busca do significado dos termos e conceitos, a percepção da construção literária do texto, a pesquisa do contexto sócio-histórico, a pergunta pela interrelação de texto e contexto mediada por personagens presentes/ausentes e suas ações, a interrelação com outros textos e a busca por referenciais para interpretação. Essas ferramentas de trabalho e dinâmicas de aproximação e compreensão do texto vão sendo apresentadas no corpo deste trabalho.

Situando a Carta de Paulo à Comunidade na Galácia

A carta de Paulo à comunidade cristã na Galácia trata de grandes temas do judaísmo, revisitados em novas circunstâncias e contextos no Império Romano do século I: fé e graça, salvação, lei e evangelho, perdão, missão, escravidão e pecado, judaísmo e gentilidade, patriarcas e matriarcas, aliança e promessa, justiça, filiação divina, amor e solidariedade,

¹ A utilização do método histórico-crítico em conjunto com outras ferramentas de análise e a hermenêutica é importante para melhor compreensão de textos bíblicos, e aqui será parcialmente utilizado. Ver Richter Reimer; Reimer (2019). A hermenêutica feminista de libertação e seus referenciais centrais podem ser acessados em Richter Reimer (2024a).

cruz, libertação e liberdade. Esses são os temas centrais dessa carta apostólica.

Para nossa análise, escolhi o texto de Gálatas 5,1-15, que trata de libertação e liberdade. Uma primeira abordagem parte do sempre novo anseio por ambas, quando pessoas se encontram em situações e contextos de sua falta, de sua ausência e quando, em seu lugar, vigoram várias e diversas formas de escravidão, opressão e violência. Por causa dessa primeira e profunda conexão entre ambas, não podemos confundir liberdade com libertinagem, como motivo para praticar tudo o que se quiser, inclusive proferir mentiras, ofensas e praticar crimes, como pretende e faz uma parte política do nosso país, desconsiderando que a liberdade é limitada pelo amor, e não guiada pelo ódio.

Talvez seja essa saudade da liberdade – que anda de mãos dadas com experiências de libertação de processos de opressão que geram violência, ódio e medo – que faz com que ela seja entoada no mundo todo e em todos os tempos em forma de canções e proferida em forma de poesia. Assim também no Brasil e na América Latina, durante as ditaduras militares, foram compostas poesias e canções que perduram e acalentam a vida de muita gente, como aconteceu nos movimentos pelas *Diretas Já*, no Brasil (1983-1985). Nesse tempo, ainda estudantes, nos reuníamos em grupos de assessoria do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) e nos Encontros Intereclesiais das CEBs, em manifestações públicas e entoávamos canções populares, como a do cantor e compositor mineiro Zé Martins² (1960-2009), intitulada “Liberdade”³:

Liberdade vem e canta
e saúda este novo Sol que vem.
Canta com alegria o escondido
amor que no peito tens.

Mira o céu azul
espaço aberto pra te acolher
Mira o céu azul
espaço aberto pra te acolher

² Tive a honra e a alegria de conhecê-lo no 11. Intereclesial das CEBs, em Ipatinga/MG, em 19-23 de julho de 2005, no qual coordenou a Equipe de Canto e eu fiz assessoria temática sobre Espiritualidade Libertadora.

³ Ver e ouvir letra e música em: <https://www.lettras.mus.br/ze-martins/liberdade/>.

Liberdade vem e pisa
este firme chão de verde ramagem.
Canta louvando as flores
que ao bailar do vento
fazem sua mensagem.

Mira estas flores
abraço aberto pra te acolher.
Mira estas flores
abraço aberto pra te acolher.

Liberdade vem e pausa
nesta dura América triste vendida.
Canta com o teu grito
nossos filhos mortos e a paz ferida.

Mira este lugar
desejo aberto pra te acolher.
Mira este lugar
desejo aberto pra te acolher.

Liberdade, liberdade
és o desejo que nos faz viver.
És o grande sentido
de uma vida pronta para morrer.

Mira o nosso chão
banhado em sangue pra reviver.
Mira a nossa América
banhada em morte pra renascer.

Essa saudade por liberdade que brota da necessidade de libertação se origina na realidade de vida que sofre sob as violências de ditaduras políticas e militares, de sistemas escravistas, sistemas político-ideológicos e econômicos imperiais, globais e neoliberais, sempre e todos marcados por dominação, exploração, opressão, violências, sendo o feminicídio especificamente expressão de todos esses sistemas patriarcais.⁴ E sempre que vivemos ou conhecemos alguma de tais situações que testemunham essa saudade e clamam por libertação-liberdade, sinto-me impactada e questiono a

⁴ Não é possível comparar tais situações e condições de vida com supostas alegações de 'falta de liberdade' no atual contexto político brasileiro. Essa nota foi feita para alertar acerca de banalizações em torno do uso dos termos, o que demonstra não só uma fatídica desinformação de quem assim age, mas também o esforço em desinformar as pessoas de seus entornos, especialmente, mas não só por meio de *fake news* em mídias eletrônicas.

falta de humanidade, solidariedade e civilidade que se expressam em grande parte do povo.⁵ O clamor por libertação-liberdade me emociona e me entusiasma, e a situação causadora desse clamor simultaneamente me horroriza.

De forma semelhante me sinto frente ao texto de Gl 5,1-15. Em mim borbulham bons sentimentos de vida, de vontade de lutar por justiça, mesclados com questionamentos e inquietações. Afinal, eu não tenho apenas um texto diante de mim – eu também vejo a distância que existe entre nós, especificamente a situação de vida em que ele foi elaborado e as dimensões de relações socioculturais, político-ideológicas, econômicas e étnicas. Também vejo, ao lado e até sobreposto ao texto, edifícios das interpretações que foram construídas e que pesam sobre ele, das quais eu mesma não estou livre. Por isso mesmo, vejo discriminação e mecanismos de exclusão que agem eficazmente no decorrer da história de dois mil anos desse texto. E pergunto: o que afinal esse texto teve e tem de relevante e significativo que pudesse dar suporte e boa orientação para a vida? Qual seria sua importância em diferentes contextos de vida, também hoje e para nós? Qual seria a crítica nele contida, ou o que também poderia e deveria ser criticado no texto? Em que o argumento teológico paulino da (in)circuncisão importa para mulheres, ou em que ele nos silencia, visto não falar diretamente para nós ou conosco?

Essas perguntas expressam uma atitude de diálogo com o texto e com as experiências nele expressas. No centro do meu interesse estão questões relacionadas com o pulsar da vida que nele estão ou que podem ser sentidas através dele, tanto positivas quanto negativas que trouxeram esse texto à vida. Aqui posso contar com conflitos e discussões nas comunidades cristãs da época, com a difícil sobrevivência de mulheres e homens junto com Paulo naquele projeto e trabalho missionários, conquistas e frustrações na caminhada e na busca de construir uma nova vida na liberdade que nos foi presenteada por meio de processos de libertação ancorados em Deus. Mas

⁵ Recentemente vi um vídeo que transmite o clamor e a denúncia da feminista palestina, Amira Youssef Taha, que pergunta para feministas ocidentais: onde estão vocês? O que fazem contra o genocídio cometido por Israel contra o povo palestino? Ver: <https://www.instagram.com/p/C33mwTFMtNR/> (29fev24).

será que esses processos não carregam em si paradoxal e simultaneamente também experiências de opressão, discriminação e apagamento?

Dessa forma e a fim de que esse diálogo ganhe vida, quero fazer uma aproximação entre meu contexto vital com o contexto vital do texto. Então tentarei adentrar o texto, para melhor conhecer Paulo e sua argumentação, bem como as diferentes experiências que estão articuladas no texto. Por fim, experimento tecer uma interpretação que tenha significado e orientação para a vida, haja vista que o próprio texto é uma orientação (Crüsemann, 2003, p. 71).

Pincelando nosso contexto na abordagem do texto

Durante vários anos ministrei aulas de exegese e hermenêutica no Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás (IFITEG), da Igreja Católica, especificamente para análise de escritos no Novo Testamento. No primeiro semestre de 2001, concentramo-nos em cartas paulinas, e alguns seminaristas ficaram entusiasmados com o fato de terem uma pastora luterana como professora! Assim como eu, também eles participavam de movimentos sociais em busca de processos de libertação e em Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Também eles buscavam ler criticamente a realidade, tentando compreender a torrente de processos ideológicos e socioeconômicos da globalização e a ela resistir, na medida em que visionavam possibilidades de construir outros conceitos e uma vida com liberdade e justiça. Eram estudantes de Teologia responsáveis e criticamente produtivos, e por mim foram motivados a escrever sobre um dos textos paulinos que estávamos estudando. Escolheram Gl 5,1-15 e juntamente publicamos um artigo, no qual afirmamos que o Evangelho de Cristo não é associável com o evangelho neoliberal, pois “o neoliberalismo é firmado com base em uma inversão radical dos temas profundos do cristianismo e de uma perversão radical do mandamento do amor ao próximo” (Ramos; Santos; Richter Reimer, 2002, p. 741).⁶ Também afirmamos que em muitas comunidades cristãs, especialmente de matiz neopentecostal e carismática, acontecia uma justificativa

⁶ Conferir análises feitas por Hugo Assmann (1991, p.581-598).

da ideologia neoliberal por meio do desenvolvimento de uma teologia do sucesso e da prosperidade, cuja promessa central é realizar salvação por meio de obras que se dirigem massivamente em direção à aquisição de valores econômico-financeiros. (Re)conciliar esses dois distintos ‘evangelhos’ acima mencionados é uma das grandes tentações existentes em tais comunidades, pois também o sistema econômico neoliberal exige e proclama as mesmas virtudes teológicas, especialmente a fé e a esperança incondicional no mercado como horizonte da prometida ‘nova sociedade’ (Ramos; Soares; Richter Reimer, 2002, p. 752)⁷. Essas características mercadológicas da fé continuam vigorosas ainda hoje, apregoam a ‘liberdade de consumo’ e se afastam cada vez mais da práxis solidária do amor. Aliás, são exatamente essas vertentes ideológico-teológicas que hoje estão crescendo na sociedade, bem como em Seminários e outros centros de formação pastoral.

Nosso cotidiano evidencia repetidamente que vivemos todas e todos cada vez mais numa sociedade de risco. Contudo, são as partes mais pobres e vulnerabilizadas da sociedade globalizada, principalmente no Sul Global, que expressam uma insegurança generalizada em relação às condições e perspectivas de vida.⁸ Para muita gente nem mais se apresentam saídas e caminhos para melhorar de vida, e as heterotopias políticas mal podem ser realizadas, talvez por causa do emaranhado mundial das relações econômicas, comerciais e político-ideológicas e por causa da escassez de esperança, que também se revela em expressões como ‘viver o dia de hoje’.

Parece que estamos enrolados/as num sistema de escravidão pós-moderno, cujas estratégias e cujos efeitos são reais, mas a maioria de nós não os considera e não os analisa criticamente. Muitas vezes encontramos encarcerados/as na casa da escravidão, e pensamos que lá moram os/as protagonistas da liberdade... Em nível bíblico e teológico isso significa estar enrolada/o no terrível senhorio do pecado⁹ (Schottroff, 1989). Esse emara-

⁷ Ver também Mo Sung (1992, p. 57-62).

⁸ Ver questões relacionadas às práticas e percepções ecofeministas, bem como várias referências, que tratam das relações entre violências cometidas contra mulheres e crianças e contra o ambiente que habitamos, em Richter Reimer (2019; 2023).

⁹ Luise Schottroff analisa a carta de Paulo à comunidade cristã em Roma e afirma que Paulo entende que o pecado, assim como a escravidão, é um sistema de dominação total e real, que tira a graça da vida. O antídoto ao pecado é a vivência do amor, bem como o antídoto da escravidão (ver Richter Reimer, 2018).

nhado também é entoado pelo compositor brasileiro Zé Ramalho, na canção *A Natureza*, dando nome ao pecado: “Não há pecado maior que a avareza”, questionando esse contexto global de injustiça que avança sobre toda a vida no planeta. O que consta na Bíblia e na canção mencionada é uma marca do pecado político-econômico e socioambiental, pois essa avareza acumuladora (*pleonexia*) não apenas faz mal às pessoas empobrecidas nesse processo sistêmico, mas faz mal também à toda a criação.

Todas as pessoas empobrecidas e todas as condições e relações que conduzem a esse empobrecimento significam para mim um enorme desafio para a fé, a qual deve se efetivar de forma libertadora e partidária – não neutra –, caso quisermos testemunhar Deus como poder libertador. Esse desafio se coloca também para o texto e a interpretação de Gl 5,1-15.

Adentrando experiências presentes no texto

De quais experiências Gl 5,1-15 está tratando, e qual é a sua proposta e seu objetivo? Nesse texto estão contempladas todas as pessoas que participam da comunidade cristã na Galácia, ou apenas uma parte, especificamente os homens? Em que o tema abordado pode ter contribuído para uma vida melhor para mulheres?

Primeiramente é preciso lembrar que Paulo é um intérprete da Escritura Sagrada judaica, bem como muitos outros homens e mulheres ontem e hoje. Como intérprete desses textos e da vida em sua multiplicidade – com conquistas e frustrações, conflitos e alegrias –, Paulo escreve para comunidades nas quais ele pode participar e intervir. Paulo, junto com outras mulheres e homens, trabalha missionariamente para a expansão da fé judeu-cristã também junto a pessoas não judias. Para tal, ele faz uso de textos e tradições bíblicos e de textos greco-romanos, que servem de base para sua argumentação. Esse também é o caso em Gl 5,1-15.

Vale destacar que, com o termo *eleutheria* “liberdade”, Paulo faz uma ponte com a perícope anterior (4,21-31), na qual ele interpretou em forma de *midrash* a narrativa de Sara e Agar (Gn 21).¹⁰ Em relação a essa sua

¹⁰ Ver análise de Carneiro e Marianno (2017).

interpretação, quero fazer uma breve observação. A partir de perspectivas feministas de libertação latino-americanas, essa interpretação alegórica causa estranhamento e é equivocada. E mais: para nós, a figura de identificação que coloca as realidades de escravidão e libertação no centro da análise e da compreensão é exatamente Agar – mulher escrava, discriminada e expulsa a pedido de Sara. E é na relação de Sara e Agar que estão corporificadas não apenas relações de poder de homens (Abraão) com mulheres, mas igualmente profundos conflitos de poder também entre mulheres. Assim e nesse caso, não conseguimos compreender Paulo, que claramente assume Sara como figura de identificação, estranhando, assim, a sua hermenêutica. Caso Paulo e toda a história interpretativa dessa perícopes ficassem parados na expulsão da escrava e seu filho – e com isso sustentam e reproduzem aquele ocorrido –, então isso significa que não só a história libertária de Agar e sua descendência, mas também a hierofania de Deus para Agar, sua experiência teológica e a promessa de Deus para ela foram e são apagadas! Para nós é fundamental que Deus também tornou Agar e sua descendência um povo por ele liberto e abençoado. Deus não escolhe nem faz nascer um povo para mantê-lo na escravidão, nem para torná-lo discriminado ideológico e teologicamente. Por isso, insistimos que também as crianças de Agar são crianças da libertação e assim também devem continuar vivendo na liberdade que lhes foi presenteada. O povo de Agar e Ismael também é povo de Deus. E viverão de acordo com sua fé.¹¹

Com essa breve e necessária observação, quero analisar o texto em pauta com maior vagar. Logo de início, Paulo coloca claramente a oposição entre libertação-liberdade e escravidão, e paralelamente também o poder libertador de Cristo e o poder escravizador do mundo (5,1.16-26; cf. 1,4). Toda a perícopes é construída de forma concêntrica, de tal maneira que na primeira parte (5,1-12) a libertação-liberdade está posta no início. Depois são tratadas algumas questões específicas, como a circuncisão de homens oriundos de outros povos. Então o amor e a fé são afirmados como centro da argumentação e da dinâmica da vida. No final se encontra uma

¹¹ Aqui vale o mesmo princípio expresso por Paulo, para o povo judeu, em Rm 9-11; ver Richter Reimer (2022).

espécie de maldição¹². Também a segunda parte (5,13-15), uma espécie de parênese resumida, inicia com a liberdade, no centro está o amor, terminando com uma visão de caos (intrigas = destruição).

- 5,1 premissa básica: libertação/liberdade/escravidão
- 5,2-4 circuncisão – justificação pela Lei
- 5,5-8 fé e amor – justificação pelo Espírito e Cristo
- 5,9-13 consequências da justificação pela Lei e pelo amor
- 5,14-15 conclusão básica: liberdade/amor/intrigas

Portanto, quero me concentrar sobre os dois eixos temáticos, que percebo em 5,1.6 e 5,13-14, sendo que ambos culminam no amor (*agápe*). Nisso, considero alguns termos específicos, a fim de melhor compreender o conteúdo, o contexto sócio-histórico e os problemas existentes nas comunidades na Galácia.

Libertação por Cristo e liberdade frente à escravidão (5,1)

“Cristo nos libertou para a liberdade! Portanto, permaneço firmes e não vos deixeis envolver/enredar novamente pelo jugo da escravidão” (minha tradução).

Este versículo contém em si tanto conteúdo a ponto de poder ser comparado às águas do mar, que, sem parar, trazem novas e importantes energias para o ciclo de vida, as quais movimentam as ondas em direção à praia como a fé busca orientar nossos passos no caminho de Deus. Por isso considero importante observar alguns termos usados no texto, que são como pérolas que devem ser buscadas nas águas profundas:

Em primeiro lugar, Paulo afirma a libertação e a liberdade conquistadas por meio de Cristo. Esta libertação não é realizada nem pelo império romano, nem pelos revoltosos judeus, mas por Jesus de Nazaré, morto na cruz romana e ressuscitado por Deus. Em segundo lugar, Paulo faz a admoestação vital de permanecer na liberdade possibilitada por essa libertação, e não dela desistir. Essa liberdade é ameaçada pela “canga” / “balança” da escravidão, que enreda e enrola as pessoas em sua dinâmica opressiva. Aqui, importa observar os termos utilizados, e por isso faço sua análise:

¹² Trata-se da castração dos homens que exigem a circuncisão para homens de outros povos como algo constitutivo para a fé cristã.

enéchomai em sua forma medial é usado no sentido de “colocar-se sob”, “estar sob”, “enredar”¹³, e aparece somente aqui e em 2Ts 1,4. Em Gl 5,1 ele vem acompanhado por *dzygô duléias* “canga/balança/jugo da escravidão” e em 2Ts 1,4, por *diogmóis kai thlípsesin* “perseguições e torturas”. Esses termos e essa pequena frase remetem a um contexto vital de muito sofrimento e falta de liberdade, que é a escravidão. Por isso, a admoestação de Paulo vai no sentido de alertar para que não voltem a se deixar enredar pela canga da escravidão, que não se deixem submeter novamente (*pálin*), o que sugere que a escravidão foi experienciada anteriormente. Dessa forma, sugiro que entendamos o verbo como “estar enredado/o em”, “deixar-se envolver por”, o que pode indicar também para o fato de que as pessoas não apenas sofrem sob alguma coisa, mas também participam do conjunto dessas ações, ativa ou passivamente. Tornam-se, assim, um elo da ‘rede de emaranhado’ e fazem parte de um sistema maior que se opõe à ação libertadora de Deus. Aqui pode-se pensar também em conivência e cumplicidade, um grande mal da nossa atualidade.

No contexto literário e histórico, esse “estar enredado”, “deixar-se envolver por” caracteriza as tramas da escravidão. A escravidão é um sistema vivo que se alimenta da vida das pessoas escravizadas para o enriquecimento e o poderio de uma minoria. Esse sistema se serve de determinados instrumentos que a mantêm viva. Vejamos:

O fardo/o jugo/a balança da escravidão

O texto nomeia um desses instrumentos de forma ilustrativa como *dzygós*, comumente traduzido por “jugo”. Visto que esse termo aparece tanto em Paulo como em Jesus (ver abaixo) é importante perguntar por seu uso na tradição de escrita e interpretação de texto bíblicos. Assim, a Septuaginta (LXX) traduz para *dzygós* as passagens do Antigo Testamento que falam de *mosnaim* (cf. Lv 19,36; Is 40,12,15; Os 12,8; Am 8,5; Mq 6,11; Ez 45,10), podendo significar também “balança” (como em Ap 6,1). Nesses casos, o

¹³ Termo que remete à rede, que pode apanhar, enrolar, prender, envolver pessoas. A simbólica é forte e enuncia algo semelhante à canga, que é colocada sobre animais para carregarem cargas pesadas.

termo sempre caracteriza uma ação econômica, a saber, enganar as pessoas trabalhadoras por meio de pesos e medidas errados. A balança é falsificada em prejuízo de quem trabalha e em benefício de grandes comerciantes¹⁴ que enriquecem por meio dessas ações. A partir dessas experiências, esses textos proféticos e legais lembram e fazem lembrar de Deus: Deus libertou o povo da escravidão do Egito, e por isso não mais devem existir tais balanças injustas, pois elas sobrecarregam e enredam o povo empobrecido novamente na escravidão, sistema intrinsicamente ligado à opressão, violência, comércio injusto, perda de terras e endividamento. Deus anuncia seu juízo àquelas pessoas que enredam e atraem esse povo trabalhador novamente a esse sistema escravagista. Seu juízo quer conduzir à conversão e à transformação. Deus quer transformar essa injustiça, essa falta de observação da Torá, em favor das pessoas que sofrem, as quais deverão vivenciar um novo êxodo que resultará em liberdade que brota de relações justas, e nelas deságua.

Portanto, nos textos bíblicos, a escravidão é entendida historicamente como um sistema de opressão e exploração que tudo tira das pessoas, inclusive e sobretudo a sua dignidade como criaturas libertas de Deus. Visto tratar-se fundamentalmente de um abuso ou até de uma negação da ‘imagem e semelhança’ de Deus, Deus mesmo agirá novamente de forma libertadora, a fim de reconstituir igualmente o seu próprio Eu – “Eu sou, aquela/aquele que vos liberta!”. Nada e ninguém haverá de barrar ou tentar barrar a libertação de Deus. É nessa libertação e sua preservação em liberdade que tudo se define, tudo prevalece ou tudo cai, inclusive a divindade de Deus.

O termo *dzygós* também consta em textos da filosofia grega, p.ex. em Platão, quando afirma a imposição da oligarquia¹⁵:

Na qual os ricos dominam e os pobres não têm poder [...]. Agora eles [os ricos] se dedicam mais ainda à aquisição de dinheiro, e quanto mais digno esse lhes parecer, menos eles observam a virtude (*aretê*). Ou não é essa exatamente para eles o oposto da riqueza? Como se alguma vez eles estivessem deitados sobre uma bandeja de balança (*dzygós*), em que uma pende para

¹⁴ Sobre essas realidades no contexto do Novo Testamento, ver nosso livro “Economia no Mundo Bíblico” (2006).

¹⁵ Agradeço a Luise Metzler e a Katarina Schmidt por terem disponibilizado para mim o texto grego, extraído da *Politeia*, de Platão, que aqui traduzi.

baixo e a outra para cima? Onde, no Estado, a riqueza e os ricos são honrados, ali a virtude e as pessoas virtuosas são menos prezadas.

Mesmo que o termo seja usado, aqui, no sentido de uma balança falsificada, e não como uma canga de animais, é importante perceber que ele remete a relações sociais e econômicas injustas, que dividem o mundo em duas esferas de (não)poder: riqueza/pobreza; escravidão/senhorio; dinheiro/virtudes.

No Novo Testamento, *dzygós* aparece apenas uma vez nas cartas paulinas autênticas (Gl 5,1), e poucas vezes em textos escritos nas décadas de 80-90, quais sejam:

Em 1Tim 6,1 o termo é usado no contexto de concretas tramas sócio-históricas da escravidão.

Em Ap 6,5 o termo consta na visão acerca da realidade econômico-produtiva no Império Romano, e aqui *dzygós* é entendido como “balança”.

Em Mt 11,29-30 Jesus utiliza o termo e o dirige a si mesmo. Sua “canga”/“balança” deve ser carregada pelas discípulas e discípulos, que devem aprender com ele a fazer isso, pois ele é manso (cf. Mt 5,5) e humilde de coração, a fim de poderem descansar, visto que a canga de Jesus é leve de ser carregada. Por causa das pessoas mencionadas em Mt 11,28, o texto coloca uma evidente contraposição à “canga” que as pessoas empobrecidas no Império Romano têm que carregar e que as deixa cansadas por causa do trabalho pesado que realizam (*kopián*) e sobrecarregadas (*fortídzo*). O descanso é a contraposição à canga/balança da exploração, e ele é prometido por Jesus numa clara alusão à ação libertadora de Deus no êxodo e ao difícil caminho em direção à nova terra em liberdade, em que Deus anuncia a Moisés a sua presença e a possibilidade de descanso (Ex 33,14). A graça de Deus acompanha o processo de libertação. Sem essa graça (*hen/cháris*) de Deus (Ex 33,12-13), todo esse caminho de libertação seria insuportável, como uma canga muito pesada! Em Jesus, o descanso remete para a sua graça e presença, com as quais ele acompanha suas e seus fiéis seguidoras/es, que constroem comunidades em comunhão, em meio a um mundo hostil, e assim já experimentam libertação-liberdade.

Em At 15,10-11 – numa alusão a Ex 17,2 –, Pedro pergunta se os apóstolos e os presbíteros de Jerusalém não estão tentando (*peirádzein*) a

Deus, na medida em que colocam uma canga sobre o pescoço das discípulas e dos discípulos, “a qual nem nossos pais e nossas mães puderam suportar, e nem nós podemos? Mas nós cremos que somos salvos e salvos por meio da graça do senhor Jesus, como também aqueles foram”. Aqui, *dzygós* é usado no contexto dos debates acerca da missão que se abre aos povos, especificamente em relação à circuncisão e à comunhão de mesa. Exigir prescrições legais judaicas de pessoas de outros povos e culturas significaria retornar àquele Egito escravocrata, distanciar-se da libertação e renunciar à graça de Deus. Assim, há um importante paralelo entre At 15,11 e Gl 5,1, podendo-se pensar que também em At 15,10-11 estamos diante de uma canga/balança, em que a carga da opressão/escravidão pesa mais do que a libertação.

Além dessas passagens do Novo Testamento, *dzygós* também é utilizado na carta de Clemente à comunidade em Corinto. No capítulo 16, trata dos sofrimentos de Cristo, que nos liberta, carregando sobre si os nossos pecados. Por isso nós temos a paz. Ele foi humilhado em nosso lugar, e deve ser nosso modelo, pois o que devemos fazer, visto que “por meio dele fomos colocadas/os sob a canga/balança da graça”? (16,17). Devemos viver da graça, que possibilita fazermos o bem reciprocamente, na medida em que imitamos Cristo (cap. 17-19).

O uso do termo *dzygós* em diversos e diferentes escritos mostra que ele remete a situações, nas quais foram construídas polaridades entre pessoas ricas e pobres, escravas e libertas, um agir justo e injusto, mecanismos de opressão e libertação. *Dzygós* sempre indica para relações e tramas sociais e econômicas, nas quais não há equilíbrio, mas desigualdades que caracterizam e destroem a vida. Deixar-se enredar, envolver e enrolar dentro delas indica para esse emaranhado sistêmico construído de tal forma que torna todas as pessoas coparticipantes, seja por meio de adesão ou da resistência. Simultaneamente seu uso em Gl 5,1, juntamente com o verbo “enredar”, indica a possibilidade de dizermos NÃO a tais sistemas, na medida em que perseverarmos na liberdade conquistada por meio da libertação: “permanecei firmes!” Portanto, temos aqui uma poderosa palavra de esperança!

A dádiva da Libertação-Liberdade

Os termos *eleuthería* “libertação-liberdade” e *duléia* “escravidão” devem ser compreendidos conjuntamente em Gl 5,1¹⁶: Liberdade sempre tem a ver com libertação, e historicamente dela é fruto. Isso então também pode significar não apenas que Cristo nos libertou para que sejamos livres, mas que igualmente, como pessoas libertadas e livres, podemos ajudar outras pessoas em seus processos libertários, também quando retornam às malhas da escravidão.

No Novo Testamento, a palavra *eleuthería* apenas é usada nas cartas, especialmente paulinas, sendo que sempre de novo é trazida à tona em contextos de opressão e processos de libertação: Cristo nos libertou (Gl 2,4; 5,1) e nós somos chamadas/os a viver, a partir dessa graça, como crianças – filhas e filhos – de Deus (Rm 8,21), que não abrem mão dessa liberdade (Gl 5,13) e em todas as suas ações levam em consideração as pessoas mais vulnerabilizadas (1Co 10,29). Essa libertação que possibilita liberdade se mantém por meio do poder dinâmico da *Ruah* (2Co 3,17). Também a carta de Tiago destaca a práxis da fé que baseia na Palavra de Deus – Torá da Liberdade –, que torna as pessoas santas, e é nela que toda a ação deve ser avaliada (Tg 1,25; 2,16).

Na apresentação do que seja a vida das pessoas libertadas (*eleuthéroí*), Paulo coloca a polaridade entre escravidão e libertação de forma paradoxal: no contexto de Rm 6,20, coloca a impossibilidade de vincular escravidão-santificação-justiça, de modo que, sendo escravas/os do pecado, não somos capazes de praticar justiça. Contudo, libertas/os da canga/balança do pecado, podemos ser servidas/es da justiça (Rm 6,18.22; cf. 1Co 9,1.19). Na graça libertadora de Deus, vivenciada em Cristo, diferentes polaridades socioculturais são superadas, como as existentes entre pessoas

¹⁶ No Novo Testamento, o grupo de palavras *eleuthería* / *eleutherein* pressupõe libertação e liberdade. Essas palavras são características para todo o capítulo 5 de Gálatas, constando nove vezes, bem como para a perícopa anterior de Gl 4,21-31. Elas estão fundamentalmente em oposição à realidade e aos perigos da *duléia* “escravidão”. Portanto, a primeira oposição é escravidão/libertação. Isso é significativo, também porque ao lado desse grupo de palavras em Gl 5-6 encontra-se outro grupo, que é *sárcs* “carne” (aparece oito vezes) e *pnéuma* “espírito” (aparece 11 vezes), que podem ser explicação e concretização do primeiro grupo de oposição.

escravos e libertas/livres (Rm 12,13; Gl 3,28), de forma que a unidade de Deus é refletida na unidade de suas crianças, filhas e filhos.

Aqui é importante destacar que Paulo e outros autores neotestamentários não indicam que a libertação por meio de Cristo nos liberta da Torá. Nesse sentido, considere-se a afirmação de Paulo – “a lei do espírito da vida em Cristo Jesus te libertou da lei do pecado e da morte” (Rm 8,2). Dela eu não posso deduzir que eu esteja livre da Torá, mas que eu estou liberta do poder e da legalidade do pecado e da morte. A questão é o pecado e a morte, e não a Torá de Deus, que é santa, plena e boa (Rm 7,12-25).

Nesse contexto, portanto, podemos entender Gl 5,1 desta forma: A libertação por meio de Cristo apresenta a continuidade histórica da libertação, presença e acompanhamento de Deus na história de seu povo Israel e abre essa história para outros povos. Essa continuada intervenção libertadora de Deus na história tem por objetivo a vida em liberdade. A carta à comunidade cristã na Galácia evidencia que a libertação conquistada por Cristo é uma libertação integral para nossa vida. Pecado e morte são sistemas de dominação. Por serem parte desse sistema, pecado e morte têm suas leis próprias, por meio das quais crianças, mulheres e homens são escravizadas/os e mantidas/os em suas malhas, de tal forma que lhes é impossível viver e construir a vida em liberdade, paz e justiça. E isso não é assim porque as pessoas não queiram viver bem, mas porque estão enroladas, enredadas, presas na escravidão, na dominação do pecado. Sim, as pessoas querem fazer o bem, realizar a Torá, mas não conseguem realizar isso a partir de suas próprias forças, encontrando-se presas aos mecanismos da escravidão. E exatamente nisso nos é revelado, por meio da Torá, o poder do pecado (Rm 7,7-25). Repita-se: Não é da boa e santa Torá de Deus que devemos ser libertadas/os, mas do sistema escravista do pecado, da corrupção, da violência e do ódio.

Por que insisto nessa perspectiva? Porque muito rapidamente a exegese e a teologia tradicional conservadoras concluíram dessas palavras de Paulo que ele estaria falando da ‘canga da Torá’, na medida em que paralelizam escravidão e Torá, o que para Paulo, porém, é totalmente inapropriado. É verdade que a Torá também foi compreendida como uma canga na teologia judaica, mas não como canga da escravidão, que trata as pessoas

como escravas e as mantém na escravidão. Ao contrário, a Torá é compreendida como canga que protege contra a escravidão do mundo! É isso que expressa uma interpretação rabínica (*apud* Strack; Billerbeck, v. I, 1986, p. 608, minha tradução):

Moisés falou diante de Deus: “Deus do mundo, duas cangas puseste sobre tuas crianças, a canga da Torá e a canga da escravidão sob os reinos do mundo”. Deus respondeu: “Todos os seus santos [e santas] estão em tuas mãos (Dt 33,3). Quem se dedica à Torá permanece protegido/a da escravidão dos reinos do mundo”.

Essa interpretação rabínica pode nos ajudar a melhor compreender o termo *duléia* em Gl 5,1, visto que aqui *eleuthería* e *Torá* não estão em oposição, mas sim *eleuthería* e *duléia* são oposições sistêmicas! Para a interpretação judaica no tempo de Paulo, a Torá é fundamento da libertação/liberdade (“canga da Torá” = “Torá da Liberdade”, Tg 1,25), que contribui para vencer a “canga da escravidão”. Se observamos a carta toda, vamos entender o que Paulo afirma aqui: ele fala especialmente para pessoas procedentes de outros povos, e quando ele diz: “não deixem se enrolar *novamente* na canga da escravidão”, então isso significa que as pessoas, que agora são destinatárias das palavras de Paulo, *antes* de conhecerem Cristo viviam nas garras da escravidão! E o que significa isso? De acordo com a carta e com seu contexto sócio-histórico, trata-se de estruturas e relações sociais que existiam dentro do sistema de escravidão no Império Romano. Essa é a escravidão do mundo, a escravidão dos reinos do mundo, que é desvelada pela Torá e da qual nós, por Cristo, somos libertadas/os (Gl 1,4; 6,14). Essa escravidão faz parte da esfera de atuação da *sárcs* “carne”, e seus frutos são avareza, obscenidade, impureza, lascívia, idolatria, inimizade, divisões, raiwa, comilança, etc., que se expressam no cotidiano (Gl 5,19-21)¹⁷.

Portanto, na falta da liberdade vivida em conformidade com os processos de libertação já realizados, somos enredadas/os novamente na “escravidão dos poderes do mundo” (Gl 4,3.9), tornando-nos partícipes e co-dependentes de tudo aquilo que a Torá revela como pecado. Assim, liber-

¹⁷ Nesse e em vários outros textos bíblicos, o termo *sárcs* não remete para o sentido de sexualidade, como normalmente se interpreta, mas para o sistema escravocrata e opressor que rege as relações assimétricas e injustas no mundo.

dade consiste em ser libertada/o da dominação do pecado, que se expressa sistêmica e estruturalmente como escravidão. Simultaneamente significa atuar contra esse poderio por meio do poder dinâmico da *Ruah* divina (Gl 5,5), que opera por meio da fé em favor de relações de justiça e paz. Esse poder dinâmico atualiza diariamente a libertação na medida em que ela nos capacita e autoriza por meio da graça de Deus a construir outros espaços de vida em meio a esse “mundo perverso” (Gl 1,4; 5,16-25), realizar e viver a Torá de Deus, plenamente manifesta por meio de Jesus Cristo (cf. Rm 8,1.3)

Essa insistência em permanecer na liberdade que nos foi doada por meio da ação de Deus não é exclusiva da teologia paulina, mas é parte de uma tradição judaica, da qual também Paulo participa e dentro da qual ele se movimenta. Afinal, libertação-liberdade não são apenas um *tema* vital, mas uma *experiência* histórico-salvífica do povo judeu. Essa é testemunhada paradigmaticamente no êxodo, sempre de novo revisitada na festa da Páscoa e mantida viva e atualizada por meio da memória histórica da profecia. A libertação da escravidão no Egito é fundamental para a fé de crianças, mulheres e homens judeus, que permanecem fiéis a Deus, porque ele lhes presenteou a libertação. O rabino Hillel (Pascha-Traktat X,5¹⁸), num comentário a Isaías, afirma o seguinte:

Deus nos libertou (a nós e a nossos pais) da escravidão para a liberdade, da tristeza para a alegria, do luto para o dia de festa, das trevas para a grande luz, da escravidão para a liberdade.

Essa liberdade, portanto, pressupõe a libertação, e ambas são mantidas juntas por meio da Torá. Para que a liberdade possa ser preservada na história do povo de Deus é que Deus lhe dá a Torá como garantidora da liberdade, a qual deve ser provada na vida cotidiana, no cuidado recíproco, na fidelidade para com Deus, na justiça social. É a isso que também o Maggid von Kosnitz aludiu, ao afirmar: “A pessoa deve sair do Egito a cada dia”¹⁹, isto é, ser liberta, ou como podemos ler em Rm 6: a cada dia a pessoa deve morrer para o domínio do pecado e ressuscitar com Cristo!

¹⁸ Minha tradução de texto extraído de Cothenet (1985, p. 79).

¹⁹ Extraído das narrativas de Chassidim (*apud* Crüsemann, 2000, p. 21).

Portanto, Paulo pressupõe e dá continuidade a essa longa tradição da libertação experimentada. Ele interpreta o evento Cristo como libertação do domínio do pecado, que escraviza todas as pessoas e torna impossível realizar a boa e santa Torá. É a graça de Deus que nos acompanha e encoraja a viver em confiança na liberdade, especialmente lá onde os violentos monstros praticam sua obra má nos porões da humanidade.

E aqui é preciso dar um passo a mais para visibilizar nossa fé: pessoas libertadas e na preservação de sua liberdade não estão chamadas ou autorizadas a escravizar e maltratar outras pessoas e nações, mas são vocacionadas a servir-se reciprocamente em amor. A comunidade interpretativa e de fé tem a função de capacitar para esse serviço.

Libertadas/os por Cristo para a liberdade e o amor (Gl 5,6.13)

A liberdade é apresentada como um espaço no qual temos a possibilidade de fazer coisas boas ou ruins: “Não useis da liberdade para dar ocasião à carne (*sárks*), mas por meio do amor servi-vos mutuamente” (5,13). A liberdade é uma possibilidade de ser e agir diferente em meio aos poderes escravizadores do e no mundo. Ser e tornar-se livre é assumir responsabilidade frente à liberdade. Ela não nos é imposta, mas aceitando-a, tornamo-nos responsáveis por preservá-la; como memória histórica, ela nos encoraja para uma práxis libertadora, solidária, compassiva em nível pessoal e coletivo, social e político. Porém, essa práxis não acontece sem uma forte vontade de realmente querer realizá-la! E para tal também é preciso ter um bocado de disciplina: “Se você quer a liberdade, ame a disciplina!” (Bonhöffer). Essa amiga da liberdade ajuda a não nos submetermos (novamente) aos (des)mandos de sistemas de dominação em nível local e global.

Paulo caracteriza o amor como parceiro da liberdade. Porém também o amor não vive para si mesmo, mas se dá, a fim de se tornar experienciável como sendo a dádiva da vida. O compositor brasileiro Ivan Lins canta, em *Iluminados*²⁰:

²⁰ Ouvir a música em <https://www.letras.com.br/ivan-lins/iluminados>.

O amor tem feito coisas
Que até mesmo Deus duvida
Já curou desenganados
Já fechou tanta ferida
O amor ‘junta os pedaços
Quando um coração se quebra
Mesmo que seja de aço
Mesmo que seja de pedra
Fica tão cicatrizado
Que ninguém diz que é colado
Foi assim que fez em mim
Foi assim que fez em nós
Esse Amor Iluminado.

Esse amor tem sua origem e seu paradigma em Deus mesmo, que se entrega e luta para libertar suas crianças, chegando até ao escândalo paradoxal da cruz (Gl 5,11). Esse poder amoroso, que no cuidado compassivo se comprova como Deus, também quer ser garantidor da liberdade. É isso que Paulo expressa com o paradoxo do amor no serviço mútuo, que é tão importante exatamente porque se orienta para baixo, para as pessoas mais vulnerabilizadas, e faz ressuscitar a vida – assim como o próprio Jesus Cristo, que se colocou a serviço da vida. Esse amor cria e consolida acolhida recíproca. Por isso, a reciprocidade é a outra amiga e parceira do amor!

Nesse contexto, é preciso observar a importância da fé nos caminhos de preservação da liberdade e da vivência do amor: pelo Espírito e em Cristo Jesus é a fé que atua por meio do amor, para firmar a esperança da justiça (5,5-6). O objetivo da Torá é a vivência do amor, e Paulo fundamenta seu argumento com Lv 19,18, insistindo que toda a Torá se cumpre na máxima do amor: “Amarás o teu próximo como a ti mesmo/mesma” (5,14). Nos caminhos da libertação e da preservação da liberdade, a força dinâmica do Espírito *Ruah* opera para fortalecer a esperança da justiça que provém da fé/fidelidade, e esta fé baseia e se pauta em Cristo Jesus e, como ele, em nós se faz ativa por meio do amor. Assim, cumpre-se toda a Torá.

Mas parece que aqui temos um paradoxo: Paulo exortou para que a comunidade gálata não se enredasse novamente no jugo da escravidão, e em 5,13 admoesta para preservar e usar a liberdade, “servindo-vos mutuamente pelo amor”. Exatamente aqui, contudo, ele utiliza o termo *dulên*, que no mundo greco-romano caracteriza o serviço feito por pessoas escla-

vas (cf. Rm 6,18). Não seria isso uma contradição argumentativa? Pelo contrário, aqui há uma profunda subversão da (des)ordem sistêmica escravista: as pessoas cristãs que vivem em comunidade e na sociedade estão chamadas a servir-se mútua e reciprocamente em relações de amor, e não como em relações de domínio senhor-escravo. O amor rompe com estruturas escravistas e constrói relações irmanais de acolhida e cuidado, como Paulo expressou claramente na carta escrita a Filemon, Ápia e Árquipo²¹. Esse amor que se expressa como serviço em mutualidade e reciprocidade junto a pessoas, cujas vidas foram e são destruídas e prejudicadas, realiza a Torá, porque também ele é a concretização da fé (Gl 5,6.14; 3,12).

Paulo, assim como Jesus (Mt 5,17-48; 22,34-40), vive em sua tradição judaica, para a qual o mandamento do amor é fundamental e decisivo para a compreensão e a realização de toda a Torá. Isso também é demonstrado pela passagem rabínica que comenta Lv 19,18, no Talmud Babilônico (Shabbat 31a)²²:

Numa outra ocasião, veio um *ger* (estrangeiro) diante de Shammai (ca. 30aC) e lhe disse: “Torna-me um prosélito sob a condição de que você me ensine toda a Torá enquanto eu estiver parado sobre um só pé”. Shammai o afugentou com uma vara de medição, que ele tinha em sua mão. Depois disso, aquele homem dirigiu-se a Hillel (ca. 20aC), que o aceitou como prosélito. Hillel lhe dissera: “Aquilo que te é desamoroso, isso não faça ao teu próximo. Esta é toda a Torá, o resto é sua interpretação; vai e aprende (a fazer) isso.”

Um comentário semelhante a esse é feito mais tarde pelo Rabi Aquiba, que interpreta a mesma passagem, registrado em *SLv* 19,18:

Rabi Aquiba (falecido em 135) disse: “Este é um grande princípio abrangente na Torá” [...] Rabi Aquiba quer dizer com isso que o mandamento do amor ao próximo abarca todos os demais preceitos da Torá, de modo que quem observa aquele [amor] simultaneamente realiza essa [Torá].

Portanto, Jesus e Paulo se encontram e vivem numa grande e antiga tradição interpretativa, que se ocupa de forma consequente e engajada com a realização da Torá como garantidora da liberdade. Em tudo, o amor atua

²¹ Ver análise, com referências, em Richter Reimer (2009).

²² Extraído de Strack; Billerbeck (1986, p. 357) e traduzido por mim. Shammai e Hillel eram dois rabinos que atuavam diferentemente em relação à compreensão e vivência da Torá: o primeiro era ortodoxo e o segundo, mais liberal, que inclusive ensinava mulheres como discípulas. A próxima citação foi extraída da mesma obra (p. 357) e por mim traduzida.

como engajamento e defesa em prol da vida machucada e ameaçada, como expressão da fé ativo-contemplativa. O amor não constrói nem usa armas de destruição e morte, mas as transforma em novas tecnologias para a construção da paz que brota da justiça; o amor não faz guerra, mas coloca sinais e sementes para libertar a terra e produzir o pão, para reconciliações muitas vezes impossíveis, a fim de que o ódio não continue se reproduzindo de geração em geração... E nisso ele igualmente é um sinal da graça de Deus, que brilha em nossa vida e traz luz para dentro dos lugares e das situações que geram e realizam várias formas de opressão, violência e injustiça, a fim de que os monstros fujam ou que só continuem aparecendo como pequenos insetos nocivos. Essa graça-amor sempre de novo vencerá o medo e preservará a liberdade!

Mas nem tudo é amor, e as perspectivas não são sempre boas... Paulo afirma dialeticamente: quando vocês se servirem mutuamente e reciprocamente por meio e por causa do amor, então vocês realizam a Torá, então vocês viverão; mas, se vocês continuarem a se "morder e devorar" (5,15), portanto, se relacionarem de forma desamorosa, então vocês também correm o risco de se "destruir mutuamente", e não realizar a Torá; serão malditos (5,10b; 3,10). Para Paulo é tão importante saber que a Torá se realiza por meio do amor, e que assim a liberdade é preservada, que ele conclui as duas partes de sua argumentação de maneira dramático-irônica: que sejam castrados, que castrem a si mesmos aqueles que exigem a circuncisão de homens oriundos de outros povos (5,12). O termo *apokóthomai* é uma clara alusão a Dt 23,2 (hebraico), onde consta que os homens que são castrados estão excluídos da comunhão de Deus. Aqui Paulo novamente utiliza linguagem androcêntrica, tomando a castração como sinal de exclusão da comunhão... talvez um indício de serem os homens que causam problemas na comunidade?!

Paulo escreveu essas palavras para a comunidade cristã na Galácia, porque ele tinha uma forte relação com ela, tanto em seu trabalho missionário e teológico, quanto afetivo. Essa relação sofreu algum desgaste por meio de atividades missionárias de outras pessoas, provavelmente centradas em usos e costumes como a circuncisão, motivo pelo qual Paulo questiona a comunidade. Sua relação com a comunidade é o fundamento para falar de tal forma sobre libertação e liberdade que essas também se expres-

sem consequentemente na vida. O amor é característica para uma vida de acordo com a Torá, também quando se trata de juntar dinheiro para a comunidade empobrecida de Jerusalém (Gl 2,10) como expressão do pertencimento a Deus e como expressão da ecumene mundial de Deus. Sem essa relação com pessoas e comunidades não é concebível falar de libertação-liberdade e amor engajado, nem hoje nem na Bíblia.

A liberdade, portanto, é preservada pelo amor que nos capacita para construir *koinonía*-comunhão de forma contracultural como heterotopia a ser criada e vivida. No atual sistema capitalista neoliberal que enreda o mundo todo, somente é e será possível preservar a liberdade que Cristo conquistou por meio do enfrentamento da cruz e da experiência da ressurreição em comunhão, em redes de solidariedade locais e globais, realizando, assim, experiências de libertação que se renovam. Libertação é a mãe e parceira da liberdade, e a liberdade tem uma relação tão profunda com a libertação que é exatamente nessa interdependência que tudo se mantém, se desenvolve, amadurece; caso contrário, tudo se perde, é destruído, é em vão. Nessa interdependência, o amor atua como responsável atitude frente à vida, realizando toda a Torá por meio da construção de relações solidárias e justas em todas as dimensões. Assim, a liberdade é preservada num processo continuado e dinâmico.

A crítica à circuncisão e a justificação pela fé para mulheres

Antes de concluir, devo retomar uma questão arrolada no início desse estudo e texto. Trata-se da temática que é abordada por Paulo sempre quando surgem problemas em torno da vivência da fé em conformidade ou oposição a costumes e tradições religiosos que se sobrepõem à responsável liberdade da fé. Em pauta aqui está a circuncisão/incircuncisão e o debate com alguns homens (e talvez também mulheres?) que, na percepção de Paulo, pregam “outro evangelho” (1,6-9; 2,3-4; 5,10-12; 6,12-13). Com seu trabalho, eles conseguem adesão junto à comunidade, para desapontamento de Paulo (3,1-3; 4,15-16; 5,2-4.7.10).

Para tais missionários que divergiam de Paulo no tocante à observação de costumes religiosos judaicos, a interpretação cristã deu o nome de

‘judaizantes’, ou seja, que, como Paulo, atuam junto a gentios para convertê-los a Cristo, mas sem romper com práticas judaicas, como a circuncisão. Na história interpretativa, esse termo tem conotação negativa. Contudo, os próprios textos do Novo Testamento não usam esse termo, com apenas uma exceção, em Gl 2,14, onde Paulo usa o verbo *iudaídzēin* “judaizar”, questionando Pedro em relação à sua prática missionária junto aos gentios. É nessa ‘apologia’ da sua forma de anunciar o evangelho que Paulo também pela única vez usa o termo *Iudaísmós* para se referir à sua religião judaica (1,13-14).

Interessante observar como o tema da (in)circuncisão tem sido reiteradamente destacado nos estudos das cartas e atividades paulinas, sem sequer questionar sua relevância ou não para as mulheres. Muitos comentários foram escritos, e nenhum considera essa questão. E com isso se deixa a impressão de que a comunidade gálata era composta de homens circuncidados e incircuncidados, não fosse a centralidade de Gl 3,28, única vez em que mulheres são trazidas à presença por causa da fórmula batismal existente na comunidade! Apenas uma vez Paulo nomeia mulheres, numa referência à tradição bíblica sobre Sara e Agar (Gl 4,21-31). Especificamente, contudo, ele não se refere a mulheres na comunidade, nem sequer na saudação ou nas exortações, como faz em outras cartas. Aliás, sua linguagem denota um androcentrismo que oculta a existência, a presença e a participação de mulheres, também ali onde ele se coloca contrário à circuncisão, tornando-a vã.

Ora, para as mulheres da comunidade, a temática da circuncisão não diz respeito diretamente, mas está presente em suas vidas, mediada por algum homem, seja marido, filho, irmão ou pai. E é dessa forma que também para mulheres judias a circuncisão fazia parte das marcas visíveis de pertencimento à religião e à comunidade judaicas, em qualquer parte do mundo do entorno mediterrâneo do tempo de Jesus e Paulo. E isso afetava diretamente suas relações, também na vivência da sexualidade, porque aquela marca estava lá, e de forma muito mais forte quando as discussões acerca dela se acirravam socioculturalmente, como no caso na comunidade gálata.

Mesmo que Paulo discuta fervorosamente sobre a exigência ou não da circuncisão de homens gentios em processo de conversão à fé cristã, ao

final ele postula: “Pois nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, mas o ser nova criatura” (Gl 6,15). Penso ser possível considerar que essa afirmação tenha tido e tenha relevância direta para mulheres ontem e hoje, como uma máxima a normatizar a convivência comunitária. Se a (in)circuncisão não tem relevância a partir do evento Cristo, então o sinal espiritual e visível por meio do serviço passa a ser a fé que se expressa no amor! E esta também é marca registrada de mulheres nas comunidades cristãs! As relações socioculturais de gênero são superadas e substituídas pela práxis da reciprocidade e do cuidado partilhado.²³

A essa máxima do “ser nova criatura” segue a saudação final de Paulo, que não nomeia nenhuma pessoa, seja homem ou mulher, diferente de outras cartas suas. Aqui, no entanto, ele se dirige à comunidade toda com o pronome correlativo *hósoi*: “e todos quantos / e todas quantas andarem de acordo com esta norma: paz e compaixão sobre eles/elas e sobre o Israel de Deus” (6,16). Exegética e hermenêuticamente, esse pronome deve incluir mulheres e crianças, pois trata-se de uma máxima válida para todos os membros da comunidade, assim como a máxima batismal em Gl 3,28. Como será que mulheres reagiram e reagem a essa afirmação da total relativização da (in)circuncisão frente ao chamado e desafio de, pela fé, ser nova criatura, para a qual o ‘sinal visível’ não fica cravado no corpo, mas na forma como se vive no cotidiano real? Como será que comunidades judaicas e cristãs lidam com essas mensagens paulinas, ainda hoje? Quem é o “Israel de Deus”?²⁴

Aqui importa destacar que o apóstolo Paulo utiliza apenas duas vezes a expressão *kainé ktísis* “ser nova criatura”: Gl 6,15 e 2 Co 5,17, onde consta: “E se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas antigas já passaram, eis que se fizeram novas”. Ambas as passagens afirmam a suficiência da fé ativa em Cristo que instaura o novo tempo, a nova criação. Em Rm 6 e 8, Paulo aprofunda esse tema, insistindo que a filiação divina por meio do Espírito e de Cristo Jesus deve se expressar por um modo de vida novo: andar em novidade de vida (Rm 6,4), pois fomos libertados/as

²³ Ver acerca disso em Souza, Richter Reimer, Schuchardt (2022) e Richter Reimer (2023).

²⁴ Acerca dos debates e das percepções nas comunidades paulinas em relação ao Israel daquela época, ver Richter Reimer (2022), com referências e análise.

para sermos servos e servas da justiça (Rm 6,18), tema este que foi retomado de Gl 5,13.

Assim, Gl 6,15 aprofunda e radicaliza o enunciado da fórmula batismal de Gl 3,28 com base na fé em Cristo Jesus. Não basta saber que não há diferença que qualitativamente desfavoreça ou beneficie alguém; importa assentar projetos de vida nova na unidade que se pode constituir no respeito à diferença, a qual não desqualifica ninguém, seja em termos de classe, etnia e gênero! Importa andar em novidade de vida, como nova criatura, testemunhando que a justificação por graça e fé é fruto da libertação divina e esta é capaz de nos tornar pessoas santas²⁵, que, em gratidão, se colocam a servir e a produzir frutos de justiça para a construção da paz em todos os níveis de relações.

Mulheres ainda não escavamos em profundidade a significação libertadora da realidade e oferta gratuita da justificação por fé! Ora, por conta própria não conseguimos realizar a boa e santa vontade de Deus. Por isso, Deus deu e continua dando o primeiro passo, nos procura e nos encontra nesse mundo que diariamente quer nos escravizar e submeter novamente ao jugo da maldade, da ganância, do pecado, do qual Cristo nos liberta. Por isso somos “nova criatura”, e isso não é mérito nosso, mas é graça antecipadamente recebida. O que se espera é que, por isso, nossa resposta seja a gratidão! No cristianismo, o batismo é o sinal para essa fé-resposta, o qual se faz visível por meio de nossa forma de ser e de viver a novidade de vida libertada. Nós somos tornadas justas por meio da fé em Cristo Jesus, que nos salva do pecado e da morte, que nos ensina a viver como novas criaturas, que nos fortalece por meio do poder dinâmico da *Ruah* divina. A fé é resposta nossa à graça da salvação que nos é dada em Cristo. A fé é nossa resposta-ação, que sinaliza nosso pertencimento a Deus neste mundo. Esta fé é a ponte entre o que recebemos do amor de Deus e a resposta de gratidão que realizamos em meio às nossas condições e relações de vida. É essa dinâmica-sinal visível que demonstra a quem pertencemos, o que cremos e por que vivemos. Pela graça de Deus, somos salvas e pela fé, somos tornadas pessoas justas, capacitadas pelo poder dinâmico da *Ruah* a realizar o

²⁵ Sobre santidade e seus significados, ver Richter Reimer (2024).

serviço do amor. A justificação por graça e fé é um tesouro ainda não muito conhecido por nós, mulheres, sendo que ela existe também para nós! E isso muda tudo na nossa vida pessoal, eclesial e social: Ela nos coloca em relação de profunda igualdade e responsabilidade com homens de fé, na vivência plena da mesma libertação-liberdade, exercitando e vivenciando nossas vocações em relações de amor-serviço.

É essa justificação que também nos conclama e garante nossa isonomia teológica: estamos aptas e devemos buscar e oferecer capacitação para exercitar nossa cidadania plena em qualquer área de saberes, especificamente na teologia, nas ciências da religião e na hermenêutica²⁶. Como parte do processo libertação-liberdade, o diálogo será sempre um desafio para a vivência dessa isonomia, em respeito à diferença, nunca renunciando à reciprocidade desse respeito e à certeza da graça de Deus, que é concedida a mulheres e a homens e quer ser vivenciada como resposta de gratidão ampla, geral e irrestrita.

Conclusão

Neste estudo compartilhado como texto, revisitei a carta de Paulo à comunidade cristã na Galácia, com destaque à perícopes de Gl 5,1-15. Dentro do contexto imperial romano, marcadamente escravista, e de conflitos emergentes dentro das comunidades cristãs que vão sendo construídas a partir de uma base judaica e ampliadas para o mundo gentílico, Paulo desenvolve sua teologia da justificação pela fé. Nisso, retoma importantes bases religiosas judaicas, como a Torá e a circuncisão, e faz uso de termos político-econômicos fundamentais para a compreensão da realidade complexa de seu tempo, defendendo que os debates e as realidades em torno da circuncisão não são importantes para a vivência da fé em Cristo Jesus. O que importa é “ser nova criatura”, e isto está concatenado com a fórmula batismal “em Cristo não há macho nem fêmea” (Gl 3,28). Este é um questionamento profundo das relações socioculturalmente construídas entre homens e mulheres, pois não só o batismo, mas simultaneamente o desafio de ser

²⁶ Remeto novamente ao texto escrito por Souza; Richter Reimer, Schuchardt (2022).

nova criatura impactam a vida de mulheres e homens. Este questionamento também é expresso por meio da justificação pela fé, na qual Paulo formula que a fé é resposta de gratidão à salvação/libertação realizada por Deus em Jesus; essa ação de Deus nos torna pessoas justas, e a resposta quer ser a vivência do amor como serviço. Os processos de libertação já realizados por Deus são, portanto, atualizados por meio da fórmula batismal, do ser nova criatura e da vivência do amor-serviço/diaconia, colocando as relações e as funções de mulheres e homens em pé de igualdade, liberdade e responsabilidade na vida pessoal, social e eclesial. Libertadas/os por Deus, somos livres e responsáveis diante de Deus no mundo onde vivemos, não devendo nada a ninguém, exceto o amor-serviço que fundamenta essas novas relações capazes de construir a paz que brota da justiça (Rm 13,8-12).

No conjunto desse estudo, achei por bem e necessário destacar que este amor nos capacita a realizar a Torá, que a Torá não é inimiga da fé; ela é revelação da vontade boa e santa de Deus, cumprida plenamente em Jesus Cristo, à qual respondemos com nossa fé ativa no amor. Contudo, não conseguimos fazer isso sozinhas/os, mas necessitamos de uma comunidade interpretativa consciente e de uma comunidade de fé que se engaje decisivamente em prol de processos e culturas de paz que brota da justiça. Esse é simultaneamente o chamado e o vocacionamento para quem se coloca nas trilhas da liberdade, filha da libertação e serve da justiça: nova criação!

A justificação pela fé, ainda grandemente desconhecida por nós mulheres, é um tesouro a ser conhecido e apropriado, porque ela rompe com usos e costumes androcêntrico-patriarcais no passado e na nossa atualidade. Ela afirma que novas relações são possíveis, e baseiam na libertação/liberdade realizadas por Deus em Cristo Jesus, que gratuitamente salva mulheres e homens e de ambos espera uma resposta de gratidão, expressa pela fé ativa no amor. Essa resposta não baseia em construções socioculturais de normas e poderes estabelecidos, nem em valores de mercado, mas na obra libertadora de Jesus Cristo, que salva da escravidão das estruturas de pecado e morte, presentes no mundo por meio de relações de poderes e sistemas de opressão e violência. Essa resposta tem como importante função a preservação da liberdade concedida por meio dessa libertação. A máxima "Não vos deixeis escravizar/submeter novamente" é um convite

para nos tornarmos sujeitos de nosso próprio caminhar, na qualidade e responsabilidade de “novas criaturas” aptas para construir novas e justas relações por meio do amor, cuidado compartilhado. Criar redes comunitárias para capacitação e sustentação nesse processo é fundamental para manter acesa e presente a experiência da libertação-liberdade, que retroalimenta nossa fé-resposta de gratidão na gratuidade do amor.

Referências

- ASSMANN, Hugo. As falácias religiosas do mercado. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 203, p. 581-598, 1991.
- CARNEIRO, Marcelo da Silva; MARIANNO, Lília Dias. Desconstruindo uma alegoria: Gálatas 4, 21-31. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, v. 76, 2017, p. 115-128.
- COTHENET, Edouard. *Paulo e seu Tempo*. São Paulo: Paulinas, 1985. Coleção Cadernos Bíblicos, v. 26.
- CRÜSEMANN, Frank. *Masstab: Torá*. Israels Weisung für christliche Ethik. Gütersloh: Chr.Kaiser; Gütersloher Verlag, 2003.
- CRÜSEMANN, Frank. Kinder der Freiheit? Die Struktur des Dekalogs und die gegenwärtige Diskussion um Menschenrecht, Wertewandel und christliche Ethik. In: *Materialmappe Jahresthema 2000: “Die Freiheit bestehen”*. Bielefeld: Bethel, 2000. p. 17-29.
- MO SUNG, Jung. *Deus numa economia sem coração: pobreza e neoliberalismo, desafio à evangelização*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- RAMOS, Daniel Rodrigues; SANTOS, Hermes Soares dos; RICHTER REIMER, Ivoni. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 4, p. 739-759, 2002.
- RICHTER REIMER, Ivoni. *Santa Praxedes: uma jovem com funções eclesiais e sociais em Roma*. 2. ed., rev. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2024. E-book disponível em: https://www.pimentacultural.com/wp-content/uploads/2024/12/eBook_Santa-Praxedes.pdf.
- RICHTER REIMER, Ivoni. Memorar e Celebrar: História, Categorias e Práticas Analíticas na Construção da Hermenêutica Feminista. *Mandrágora*, v. 30, n. 2, p. 49-80, 2024a: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/revistamandragora/article/view/9376/8906>.

RICHTER REIMER, Ivoni. Ecofeminist Spiritualities in Context of Social and Pandemic Crises: Sustainability and Shared Care. *International Journal of Latin American Religions*, v. 7, 2023, p. 78-99. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-023-00201-0>.

RICHTER REIMER, Ivoni. “Todo Israel será salvo!”. Um Estudo de Romanos 9-11. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, v. 87, 2022, p. 111-131.

RICHTER REIMER, Ivoni. As Teologias e Práticas Políticas dos Movimentos (Eco)Feministas. *Caminhos*, Goiânia, v. 17 (Especial), p. 120-137, 2019.

RICHTER REIMER, Ivoni. As Bem-aventuranças como antídoto à corrupção e à dominação. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, v. 78, p. 135-153, 2018.

RICHTER REIMER, Ivoni. Carta a Filemón, Apia y Arquipo: comunión en el amor y eficacia de la fe. *Ribla* 62, p. 50-63, 2009.

RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Economia no Mundo Bíblico*: Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: Sinodal/CEBI, 2006.

RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. À Luz da Crítica Histórica: sobre o Método Histórico-Crítico no Estudo da Bíblia. *Estudos Teológicos* (on-line), v. 59, 2019, p. 384-396.

SCHOTTROFF, Luise. Die Schreckensherrschaft der Sünde und die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus. SCHOTTROFF, Luise. *Befreiungserfahrungen*: Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments. München: Chr.Kaiser Verlag, 1989. p. 57-72.

SOUZA, Carolina Bezerra de; RICHTER REIMER, Ivoni; SCHUCHARDT, Ketlin. Métodos e Epistemologias Feministas nos Estudos de Religião. *Reflexus: revista semestral de teologia e ciências das religiões*, v. 14, 2020, p. 15-43.

STRACK, Hermann L.; BILLERBECK, Paul. *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*. 9. unveränd. Aufl. München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1986. (Kommentar zum Neuen Testament, v. 1).

Magnificat: o canto do corpo grávido e pobre¹

Carolina Bezerra de Souza

Introdução

Ao longo do Antigo Testamento, diversos personagens, profetas e pessoas importantes nas narrativas bíblicas, entoam orações em forma de cânticos a Deus. Esses poemas, atribuídos pelos redatores bíblicos à voz de homens e mulheres, traduzem a fé, a esperança e a alegria pelo que entendem como intervenções de Deus na história em favor do povo de Israel. Entre eles podemos citar Moisés (Ex 15,1-19), Miriã (Ex 15,20-21), Débora (Jz 5,1-31), Ana (1Sm 2,1-10), Davi e Asaph (1Cr 16,1-26) e também Judite (Jdt 16,1-17).

No Evangelho de Lucas, existe uma continuação dessa tradição dos cânticos. Os dois primeiros capítulos apresentam as palavras de quatro personagens louvando a Deus pelos seus atos em favor deles: Isabel, Maria, Zacarias e Simeão. Todos são personagens caracterizados de forma positiva com relação aos seus atos, são justos, tementes a Deus, cumpridores dos mandamentos, o Espírito Santo estava sobre eles. Além disso, por duas vezes, a palavra vem de mulheres. O cântico de Maria, alvo deste trabalho, é recheado com um louvor a Deus que corresponde a sua experiência como mulher e como povo de Israel.

Os Quatro Cânticos de Lucas 1-2

Pretendemos, com este artigo, analisar o Magnificat, mas antes, será necessário fazer algumas observações no conjunto de cânticos. Observan-

¹ Originalmente publicado em RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Por amor à vida! Crenças, resistências e conquistas na Bíblia e na atualidade*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2015, v.1, p. 93-110. Aqui revisado e atualizado.

do o próprio texto, vê-se que os cânticos de Maria, Zacarias e Simeão são respostas de louvor ao cumprimento de promessas feitas a eles. Assim, Zacarias canta porque nasceu o filho que o anjo lhe prometera mesmo diante da velhice e infertilidade dele e Isabel. Maria canta porque concebeu o filho de Deus que o anjo lhe prometera e isso fora confirmado por Isabel. Simeão canta porque vendo Jesus se cumpria a promessa de que veria o messias. Porém, as palavras de Isabel não se encaixam nesse esquema, pois ela estava sob o sofrimento de não gerar filhos, mas o texto não revela que lhe foi feita alguma promessa.

Segundo Reid (1996, p. 75), o Magnificat e os outros cânticos são hinos judaico-cristãos colocados por Lucas na história para colaborar com a construção narrativa e teológica. Diferente de Mateus que faz citações diretas de promessas do Antigo Testamento, Lucas faz uso dos cânticos para mostrar quais eram as expectativas messiânicas.

Na sua dinâmica narrativa, Lucas vai preparando o terreno para mostrar que o cumprimento da promessa não tem a ver com o sentido nacional de Israel. É mais, que na medida em que a expectativa messiânica está centrada nessa dimensão está destinada a ser frustrada, desmentida. O autor do Evangelho se vale das orações e salmos que se entoam por parte de distintos protagonistas nestes capítulos iniciais, para mostrar qual era essa expectativa, e mantê-la em suspenso até indicar, nos capítulos finais, como deve ser relida, modificada, substituída (Míguez, 2006).

Assim, suas palavras corroboram com a narrativa e vão evoluindo, introduzindo e reforçando as ideias que perpassarão o Evangelho e a teologia base com que Lucas inicia seu Evangelho.

Segundo Richter Reimer (2003), esses dois primeiros capítulos apresentam a seguinte estrutura literária, na qual destacamos a presença dos cânticos:

A- 1,5-25: anunciação do nascimento de João – Cântico de Isabel

A'- 1,26-38: anunciação do nascimento de Jesus

B- 1,39-56: visita de Maria à Isabel – Cântico de Maria

C- 1,57-80: nascimento de João – Cântico de Zacarias

C' - 2,1-40: nascimento de Jesus – Cântico de Simeão

E- 2,41-52: visita ao Templo, conclusão da infância de Jesus.

Assim, nosso objeto estaria na parte central desta estrutura. Richard (2003) mostra que o texto contido entre 1,5 e 4,13 forma uma espécie de

prólogo teológico que se desenvolve na comparação entre Jesus e João Batista. Para Plevak (2013, p. 18, 19), Lucas faz uso de uma técnica retórica para comparar e contrastar Jesus e João Batista em Lc 1,5-2,52 e assim estruturar a narrativa, narrando positivamente ambos, mas sempre dando ênfase especial para Jesus, cujas narrativas são maiores e mais sobrenaturais. Nota-se também que o fluxo da história narrada segue sem alterações se os hinos fossem retirados. Green (1997, p. 98) diz que o Magnificat insere uma pausa na história para refletirmos sobre o que foi dito anteriormente. Assim, percebendo a função dos cânticos como pausa e encerramento de etapas na comparação, queremos propor a seguinte estrutura para o trecho entre 1,5-2,40:

- A- Anunciação de João e confirmação da gravidez de Isabel – Isabel canta
- A'- Anunciação de Jesus e confirmação da gravidez de Maria – Maria canta
- B- Nascimento e apresentação de João – Zacarias canta
- B'- Nascimento e apresentação de Jesus – Simeão canta

A primeira palavra de louvor em Lucas é feita por uma mulher, Isabel, em Lc 1,25, dizendo: “Assim me fez o Senhor, nos dias em que atentou em mim, para destruir o meu opróbrio entre os homens”. Isabel é apresentada não apenas como a esposa de um sacerdote que ministrava no templo, mas era ela própria pertencente a uma linhagem sacerdotal. Além disso, “eram ambos justos perante Deus, andando sem repreensão em todos os mandamentos e preceitos do Senhor” (Lc 6,15). O motivo do louvor de Isabel era sua gravidez, que fora antes anunciada a seu marido pelo anjo. Um ato miraculoso de Deus, pois o texto informa que eles já eram idosos e ela era estéril. Na sua gratidão, ela revela que essa gravidez a livra de um sofrimento social que carregava.

Plevak (2013, p. 21) e Richter Reimer (2003) vão concordar que essa caracterização remete o leitor para as narrações de Gênesis, com a história de Sara e Abraão. Já colaborando para entender os acontecimentos ali narrados como continuidade da história do povo de Israel. Assim, tudo que decorre a partir daí é entendido com referência e em continuidade a essa história.

O texto coloca uma contraposição, enquanto seu marido, no Templo, é feito mudo pelo anjo, por causa de sua resposta de dúvida ao anúncio, Isabel, em sua casa, é capaz de louvar a Deus por essa intervenção maravilhosa. O leitor sabe quais foram as palavras do anjo dadas a Zacarias na anunciação e entende o valor daquele que nasceria deles para Israel e de como ele seria cheio do Espírito, mas Isabel não ouviu o anjo e nem pode seu marido lhe contar o que houve no Templo. O que parece em suas palavras é que, para ela, o milagre preserva um caráter pessoal e libertador de um sofrimento muito grande que motiva o louvor².

A segunda palavra de louvor dirigida a Deus no texto também vem dos lábios de uma mulher. Desta vez, Maria, prima de Isabel, que estando grávida, depois do anúncio do anjo, sai sozinha para visitar Isabel. Em Lc 1,46-55, Maria entoa um cântico de louvor como resposta às palavras de cumprimento e bênção que Isabel profere a ela estando cheia do Espírito Santo. Isabel a chama de bendita e bem-aventurada, de mãe do Senhor, a primeira confissão de fé de Lucas, ao que Maria responde:

A minha alma engrandece ao Senhor,
e o meu espírito se alegra em Deus meu Salvador;
porque atentou na humildade de sua serva;
pois eis que desde agora todas as gerações me chamarão bem-aventurada,
porque me fez grandes coisas o Poderoso; e santo é seu nome.
E a sua misericórdia é de geração em geração sobre os que o temem.
Com o seu braço agiu valorosamente;
Dissipou os soberbos no pensamento de seus corações.
Depôs dos tronos os poderosos,
e elevou os humildes.
Encheu de bens os famintos,
e despediu vazios os ricos.
Auxiliou a Israel seu servo,
Recordando-se da sua misericórdia;
como falou a nossos pais,
para com Abraão e a sua posteridade, para sempre.

Esse cântico tem a característica de reunir o louvor a Deus pela intervenção na vida particular de Maria, é um agradecimento pessoal, a uma dimensão mais pública, ao vincular a gravidez aos atos de salvação de Deus

² Sobre a velhice e a esterilidade como fatores de discriminação social, em especial das mulheres, veja Richter Reimer (2003).

ao longo do que era entendido como a história de Israel. Assim, ele dá um passo na direção da construção teológica de Lucas, ao revisitar temáticas do Antigo Testamento, colocando a esperança da mudança social a partir da vinda dessa criança. Aqui é claramente introduzida na obra lucana a temática da inversão entre poderosos e humildes, ricos e pobres que perpassará todo o Evangelho.

Portanto, na primeira parte, relativa às anunciações e às confirmações da gravidez de ambas as mulheres, elas se dirigem a Deus em oração a partir do ambiente da casa. Ambas abordam o tema de uma perspectiva pessoal, mas Maria a expande para toda a nação. Maria acompanha Isabel até o final da gravidez e possivelmente está com ela ao nascimento do menino, visto que lá permanece por cerca de três meses e, quando da anúncio, Isabel já estava no sexto mês.

É ao nascer João que, pela terceira vez no texto de Lucas, uma oração é dirigida a Deus. Agora, na voz de Zacarias que, cheio do Espírito Santo, profetiza ao recuperar a voz logo após o nascimento de seu filho. E ele diz em Lc 1,68-79:

Bendito o Senhor Deus de Israel,
porque visitou e remiu o seu povo,
e nos levantou uma salvação poderosa
na casa de Davi seu servo.
Como falou pela boca dos seus santos profetas,
desde o princípio do mundo;
para nos livrar dos nossos inimigos
e da mão de todos os que nos odeiam;
para manifestar misericórdia a nossos pais,
e lembrar-se da sua santa aliança,
e do juramento que jurou a Abraão nosso pai,
de conceder-nos que, libertados da mão de nossos inimigos,
o serviríamos sem temor, em santidade e justiça perante ele,
todos os dias da nossa vida.
E tu, ó menino, serás chamado profeta do Altíssimo,
porque hás de ir ante a face do Senhor,
a preparar os seus caminhos;
para dar ao seu povo conhecimento da salvação,
na remissão dos seus pecados.
Pelas entranhas da misericórdia do nosso Deus,
com que o oriente do alto nos visitou;
para iluminar aos que estão assentados em trevas
e na sombra da morte;
a fim de dirigir os nossos pés pelo caminho da paz.

Assim como no cântico de Maria, a intervenção de Deus é colocada em continuidade aos atos de Deus na história de Israel, como um ato de misericórdia, de cuidado e libertação que atingirão a Israel como povo de Deus. Dentro disso, está contida a questão da justiça, da paz e do serviço diante de Deus, que são questões também de âmbito social. Desta forma, o cântico vai aumentando a extensão do conceito de salvação que se revela na vinda dos dois bebês. Aqui, Lucas ainda reforça as palavras que o anjo introduzira ao falar a Zacarias: o papel de João é ser profeta, preparar o povo, ou o caminho, para o Senhor. Segundo Míguez (2006),

No contexto dessa oração, reivindicar-se-á o pacto[...]. Dali, Lucas depois invocará “um novo pacto”. O menino [João] tem sua missão no marco de Israel, na reivindicação da fé dos patriarcas, no velho anseio israelita. É mais, o tom é fortemente confrontativo com os outros povos, É a reivindicação de Israel frente a seus inimigos e os que os odeiam. “Livre de nossos inimigos”, no contexto em que é posto este canto só pode referir-se ao Império Romano. E, no entanto, para este grupo, para essa leitura da promessa, essa libertação não ocorre. Todo o contrário, tanto o filho que Zacarias celebra como o Messias que aguarda serão executados por seus inimigos e Lucas se encarregará de deixá-lo claro no final do relato. Esse anelo finalmente será mostrado como insuficiente, baseado numa cabal incompreensão da vontade divina.

A última palavra de louvor é dita por Simeão. Ele é apresentado como um homem justo e temente a Deus, que só morreria depois de ver o Cristo do Senhor, ele fora ainda conduzido ao Templo, no momento que a família de Jesus estava lá para cumprir os ritos, pelo Espírito e entoou com Jesus em seus braços o seguinte cântico:

Agora, Senhor,
despedes em paz o teu servo,
segundo a tua palavra;
pois já os meus olhos viram a tua salvação,
a qual tu preparaste perante a face de todos os povos;
luz para iluminar as nações,
e para glória de teu povo Israel (Lc 2,29-32).

E acrescenta dizendo à Maria: “Eis que este é posto para queda e elevação de muitos em Israel, e para sinal que é contraditado (E uma espada traspassará também a tua própria alma); para que se manifestem os pensamentos de muitos corações” (Lc 2,34-35).

Esse canto abre e suspende a perspectiva lucana sobre a salvação que vem com Jesus: ela está perante todos os povos e ilumina as nações. Ou

seja, extrapolará os limites do povo de Israel. Sua fala seguinte também revê as inversões de status e introduz uma expectativa de sofrimento para a sua mãe. Ao mesmo tempo, que introduz esses aspectos, suspende-os, pois serão resolvidos mais adiante ao longo do ministério de Jesus e da igreja.

Mesmo que não seja dada voz à profetiza Ana no texto, ela é mencionada e é válido falar do que ela transmite: “E, chegando naquela hora, dava graças a Deus e falava a respeito do menino a todos os que esperavam a redenção de Jerusalém” (Lc 2,38). Mesmo que não apresentadas em discurso direto, mas pelo narrador, nas suas palavras, Ana também agradece a Deus pela intervenção divina no nascimento de Jesus e entende como cumprimento da promessa de redenção, passando a anunciá-la. Uma etapa que finaliza a abertura proposta por Simeão: a salvação chegou, todos que a esperam precisam saber.

Míguez (2006) reflete da seguinte forma sobre os cânticos: “Lucas não se poupou a oportunidade de mostrar que, nesta fase, ainda no círculo dos justos que rodeiam os nascimentos desses filhos proféticos, a visão da libertação está ligada ao projeto de Israel como uma nação”.

O Magnificat

É no encontro fraterno de duas mulheres palestinas grávidas que se profere o Magnificat, dentro do ambiente de solidariedade que caracteriza a mutualidade de duas parentes, uma jovem e uma idosa que não cabem na norma de casamento patriarcal mediterrâneo e que podem se ajudar e se aconselhar mutuamente. Não se pode esquecer que esse encontro se dá meio à dominação e exploração territorial romana, dentro da narrativa, mas também no momento da sua composição, onde a expressão de um discurso político de resistência não era tolerada (Jansen; Lamb, 2012, p. 652).

Ele faz manifesto o fato de que o encontro dessas duas mulheres não é meramente sobre experiências individuais. O Magnificat descreve os sinais do reino de Deus em detalhes objetivos: a reversão das condições sociais, econômicas e políticas, a elevação daqueles que foram oprimidos ou desvalorizados, a opção pelo pobre a medida decisiva de em que grau isso é aplicado às mulheres (Jansen; Lamb, 2012, p. 652).

De acordo com Jansen e Lamb (2012, p. 652), esse canto deveria ser considerado como a canção comum de Maria e Isabel, como parte de sua

relação e de um diálogo onde elas celebram juntas a sua libertação e a de seu povo. Para Ringe (1995, p. 34), devemos considerar a possibilidade de que o canto seja na verdade de Isabel, como em alguns manuscritos, pois é a história dela que ecoa a de Ana, ao qual o cântico é paralelo: ambas são idosas, estéreis, mulheres de sacerdotes, cuja bênção especial do filho o fará dedicado ao serviço de Deus.

Já Reid (1996, p. 76), acredita que esse cântico é paralelo ao de Miriã³ (Ex 15,1-18), ambos celebram o triunfo de Deus sobre os que não o tem, listam os feitos poderosos de Deus por seu braço, exultam a misericórdia e o amor de Deus, falam dele como poderoso e santo, que derrota os que se opõem a seus planos, que resgata Israel e que seu reino e promessas duram para sempre. Getty-Sullivan, (2001, p. 32) verifica um paralelismo entre o cântico de Ana (1Sm 2,1-10), o canto da vitória (Ex 15,1-19) e o de Maria e também com Salmos como o Sl 89 e 98. Cantos do Antigo Testamento e alguns Salmos têm a mesma tônica: louvar a Deus por seus feitos e exaltá-lo nas suas características maravilhosas, Deus é poderoso, misericordioso, santo, justo.

Segundo Yang (1997, p. 216), observa-se no canto de Maria uma estreita ligação com o Antigo Testamento, em similaridade com a literatura judia pós-bíblica, um forte estilo semítico e um fervor nacionalista judeu⁴. Não se pode definir se ele tem uma origem semítica ou se reflete uma comunidade judia de língua grega. Ele crê que a hipótese do Magnificat ser um hino pré-lucano inserido na narrativa é plausível, pois não corresponde exatamente à situação de Maria, já que exalta as ações de Deus pela da salvação genericamente, não a respeito da encarnação. No entanto, os primeiros versos são bastante pessoais, o que contradiz essa afirmação de Yang.

Vejamos, no quadro abaixo, os cânticos de Maria e o de Ana para perceber esses paralelismos.

³ Segundo Reid (1996, p. 76), há uma discussão acadêmica a respeito da identificação do cântico em Ex 15,1-19 como de Moisés ou de Miriã, ela crê que o cântico é mesmo de Miriã.

⁴ Sobre as fontes e similaridades com a literatura judaico-cristã veja também Frizzell, 1999.

O magnificat Lc 1,46-55	Canto de Ana 1Sm 2,1-10
⁴⁶ A minha alma engrandece ao Senhor, ⁴⁷ e o meu espírito se alegra em Deus meu Salvador; ⁴⁸ porque atentou na humildade de sua serva; pois eis que desde agora todas as gerações me chamarão bem-aventurada, ⁴⁹ porque me fez grandes coisas o Poderoso; e santo é seu nome. ⁵⁰ E a sua misericórdia é de geração em geração sobre os que o temem. ⁵¹ Com o seu braço agiu valorosamente; Dissipou os soberbos no pensamento de seus corações. ⁵² Depôs dos tronos os poderosos, e elevou os humildes. ⁵³ Encheu de bens os famintos, e despediu vazios os ricos. ⁵⁴ Auxiliou a Israel seu servo, recordando-se da sua misericórdia; ⁵⁵ como falou a nossos pais, para com Abraão e a sua posteridade, para sempre.	O meu coração exulta ao Senhor, o meu poder está exaltado no Senhor; a minha boca se dilatou sobre os meus inimigos, porquanto me alegro na tua salvação. Não há santo como o Senhor; porque não há outro fora de ti; e rocha nenhuma há como o nosso Deus. Não multipliqueis palavras de altivez, nem saiam coisas arrogantes da vossa boca; porque o Senhor é o Deus de conhecimento, e por ele são as obras pesadas na balança. O arco dos fortes foi quebrado, e os que tropeçavam foram cingidos de força. Os fartos se alugaram por pão, e cessaram os famintos; até a estéril deu à luz sete filhos, e a que tinha muitos filhos enfraqueceu. O Senhor é o que tira a vida e a dá; faz descer à sepultura e faz tornar a subir dela. O Senhor empobrece e enriquece; abaixa e também exalta. Levanta o pobre do pó, e desde o monturo exalta o necessitado, para o fazer assentar entre os príncipes, para o fazer herdar o trono de glória; porque do Senhor são os alicerces da terra, e assentou sobre eles o mundo. Os pés dos seus santos guardará, porém os ímpios ficarão mudos nas trevas; porque o homem não prevalecerá pela força. Os que contendem com o Senhor serão quebrantados, desde os céus tropejará sobre eles; o Senhor julgará as extremidades da terra; e dará força ao seu rei, e exaltará o poder do seu ungido.

Olhando para esses cânticos percebemos que há uma continuação de estilo, ambos começam com um louvor pessoal, alma, espírito, coração, se

alegram e se rejubilam em Deus porque lhes fora sensível à condição em que estavam, massa também um louvor consciente de que essa intervenção pessoal é parte do cuidado de Deus com a nação. Também são comuns os temas do poder de Deus e da inversão social que Ele mesmo faz. Também uma perspectiva futura está presente no final dos dois cânticos. Segundo Reid (1996, p. 77), o cântico celebra os reversos, tema que perpassa todo o evangelho, e termina com a confiança que Deus estende a promessa de misericórdia não apenas aos antepassados, mas que atinja os descendentes.

Maria é caracterizada, inicialmente, como uma jovem virgem e inexperienced, mas consciente das escolhas. Depois na cena com Isabel, podemos olhá-la como uma personagem forte com imensa formação sobre as escrituras, como quem carrega as histórias e sentimentos de outras tantas mulheres do Antigo Testamento: Sara, Miriã, Ana, Débora, Jael, Judite... Por causa dos paralelos com outros cânticos, entende-se que Deus, continua essa história e o passado dá significado ao presente. Maria simboliza as esperanças das pessoas justas do Antigo Testamento que confiaram em Deus e que nele buscaram forças, coragem e fé e que agora sairão vencedores.

No momento do cântico, ela aparece como uma profetiza das pessoas pobres (*Anawin*), não apenas sem condições materiais, mas as oprimidas física, política, social ou religiosamente. Ela introduz as boas novas do evangelho para esses pobres, fala sobre o principal assunto de Lucas: através de Jesus, Deus reverteu os status de pobres e opressores e cumpriu a promessa de salvação de Israel. No Magnificat, é uma mulher quem fala de um Reinado de Deus que se manifesta nas realidades sociais, políticas e econômicas: o poder, a misericórdia e santidade de Deus estão disponíveis àqueles que sofrem... Ao cantar da justiça de Deus, cujo reino reverte os padrões do mundo, sua oração antecipa as lições das beatitudes (6,20-26) encarnando a prontidão em reconhecer o Reino e regozijando-se com sua chegada (Getty-Sullivan, 2001, p. 31-35; Yang, 1997, p. 217). Isso mostra o engajamento das mulheres tanto nas expectativas, sendo parte ativa do povo, como na entrega da vida em favor da esperança que se verbaliza nesse canto.

Assim, resume Míguez (2003),

o socorro do redentor a seu povo é um fato, as promessas aparecem vinculadas à herança abraâmica (1,54-55). Na realidade o canto inclui todo um programa social e político revolucionário [...] Esta consideração pelos pobres [...]

recorrera ao longo das páginas de todo o evangelho lucano. Este tema lucano é bem conhecido. É nos pobres onde se manifesta o Reino, e é deles (Lc 6,20). Assim, a leitura do Magnificat, por exemplo, muda seu acento. O seu núcleo significativo, na perspectiva lucana, a “profecia que se cumpre” desse hino, não é seu final pró-israelita (Lc 1,54-55), mas deve ser interpretado à luz dos versos anteriores: Depôs dos tronos os poderosos, e elevou os humildes. Encheu de bens os famintos, e despediu vazios os ricos (v.52-53). Agora o que será removido do trono não o será a favor de um novo rei (César trocado por um descendente da casa real de Israel), mas por uma classe social.

A função do cântico na estrutura da narrativa é trazer uma pausa à história. Ele assegura que entendemos o significado do anúncio do anjo, a concepção e a benção dada por Isabel como enraizados no propósito de aliança de Deus. O cântico junta traços da narrativa circundante, delineando-os sob uma celebração da vinda do Deus redentivo e expressa temas que integram toda a narrativa (Green, 1997, p. 98).

Green (1997, 99-101) faz uma análise da estruturação do cântico. Nota que uma série de verbos no aoristo refletem ações dramáticas de graça e poder cujo sujeito é sempre Deus, que operou relativamente aos assuntos humanos como adventos da realização do seu reino justo e pacífico. Assim, solicita da audiência uma decisão por uma atividade no mesmo sentido. Usando também da mesma estrutura de alguns Salmos (cf. Sl 8, 33, 47, 100, 135 e 136), o cântico traz uma palavra de louvor seguida das razões que o motivam: os atos poderosos de Deus em favores pessoais e em favor do povo.

Além disso, o Magnificat é marcado com extenso paralelismo:

- v. 46b “A minha alma engrandece ao Senhor” // v. 47 “E o meu espírito se alegra em Deus meu Salvador”;
- v. 48a “Porque atentou na baixeza de sua serva” // v. 49a “Porque me fez grandes coisas o Poderoso”;
- v. 51a “Com o seu braço agiu valorosamente” // v. 51b “Dissipou os soberbos no pensamento de seus corações”;
- v. 55a “Como falou a nossos pais” // v. 55b “Para com Abraão e a sua posteridade, para sempre”;
- Quiasmo entre vv. 52 e 53:

A- Depôs dos tronos os poderosos,

B- E elevou os humildes.

B’- Encheu de bens os famintos

A’- E despediu vazios os ricos.

O cântico inicia com foco em Maria (vv. 46-50) e termina como foco em Israel (vv. 51-55), movendo-se do pessoal ao coletivo, “da experiência individual de Deus como ‘meu salvador’ para um ato de fé na proteção que Deus traz aos pobres e oprimidos” (Frizzell, 1999). Por causa dessa organização em duas partes, Maria fica em paralelo com Israel em uma série de características:

- são servos: vv. 48 e 54;
- são objeto do favor ou misericórdia de Deus: vv. 48,50 e 54;
- são humildes: vv. 48 e 52;
- o efeito da misericórdia sobre eles é perpétuo: vv. 50 e 55.

Segundo Green, as duas partes enfatizam o fazer de Deus, e estruturam um contraste em torno do termo “poderoso”. Assim demonstra que a narrativa, até então fortemente centrada em indivíduos judeus, refere-se a toda a nação de Israel. Conecta a ação de Deus a respeito de indivíduos com seu propósito salvífico. Através de Maria, Deus escolhe cumprir sua promessa. Dessa forma, duas imagens de Deus se balanceiam no cântico: o Deus guerreiro de braço forte e o misericordioso.

Richter Reimer (2003) divide o cântico em duas partes de três estrofes:

- | | |
|---|--|
| A | 46b-48a – alegria de Maria pela ação de Deus |
| | 48b-49a – as gerações e a grandeza de Deus |
| | 49b-50 – a grandeza de Deus e as gerações |
| B | 51-52 – ação de Deus na história do povo |
| | 53 – inversão social ricos – pobres |
| | 54-55 – ação de Deus na história do povo |

O importante não é, talvez, perceber que o Magnificat tem essa subdivisão. o relevante é não isolar as partes! Maria testemunha a sua história individual dentro do contexto da história de Deus com o seu povo. O individual e o coletivo são misturados e interdependentes. O particular é público, assim como o público sempre se torna particular de novo. Por isso, o cântico é expressão política que brota do corpo grávido de Maria, ansiando pela libertação que há de continuar se realizando a cada dia.

Portanto, não podemos dissociar os temas da primeira parte do cântico da expectativa da segunda. Segundo Green (1997, p. 102), as palavras alma e espírito apontam para as profundezas do ser de Maria e quando o autor usa o termo ‘meu salvador’, faz recordar passagens como: Sl 24,5; Is 12,2; Sf 3,17⁵. Reid (1996, p. 77), no mesmo sentido, acrescenta que quan-

⁵ Este receberá a bênção do Senhor e a justiça do Deus da sua salvação (Sl 24,5). Eis que Deus é a minha salvação; nele confiarei, e não temerei, porque o Senhor Deus é a minha força e o meu

do se fala em alma e espírito, significa o ser completo olhado da perspectiva particular. No caso, trata da vitalidade, consciência, inteligência e volição ao lado do aspecto do ser que está pronto a receber o Espírito. Maria entende Deus em corporeidade, concepção e encarnação e proclama isso com todo seu corpo, celebrando a vitória e a reversão que se fará.

Para Ringe (1995, p. 34, 35), o falar da humildade tem significação social: de quem não consegue viver segundo os preceitos de honra e respeitabilidade, uma pessoa marginalizada seja, por exemplo, por não gerar filhos, ou por ter sido estuprada. Assim, na primeira parte, o canto trata dos acontecimentos recentes: apesar ou por causa da humilhação, ela será considerada abençoada. Na segunda, parte o foco muda para os atos de Deus e seus caminhos, celebrando sua misericórdia. As inversões mostram que a misericórdia de Deus não está dissociada de sua justiça e deve ser entendida dentro da fidelidade a suas promessas e alianças.

Jansen e Lamb (2012, p. 653) afirmam que o uso do termo humildade literatura bíblica corresponde a contextos em que se chama a atenção para a violência sexual contra mulheres, sendo usado para descrever estupros. É necessário lembrar que a dominação estrangeira, com opressão e ocupação militar tinha grande efeito sobre as mulheres, e que os estupros eram uma realidade brutal. Para Navia Velasco (2003), a humilhação também não se trata de mansidão e timidez, mas de localizar-se entre o grupo dos pobres e indefesos, que, agora, pode celebrar com um grito de triunfo pela intervenção divina a seu favor, através do seu filho que vencerá e inverterá as situações de humilhação. Portanto, o Magnificat tem essa função de fazer conectar as vivências pessoais cotidianas, como a gravidez, principalmente de mulheres, com um plano maior de Deus, de libertação social, e de resistência.

Considerações finais

Através da análise do Magnificat, percebemos em Maria, e também em Isabel, uma religiosidade militante. Essas mulheres eram parte ativa da

cântico, e se tornou a minha salvação (Is 12,2); O Senhor teu Deus, o poderoso, está no meio de ti, ele salvará; ele se deleitará em ti com alegria; calar-se-á por seu amor, regozijar-se-á em ti com júbilo (Sf 3,17).

confeção de um programa de resistência que se dava a partir da vivência religiosa e corporal. Uma resistência político-social à opressão da dominação romana em conjunto com a resistência à opressão que as mulheres sofriam na sociedade patriarcal aprofundada com esse domínio. Em continuidade à tradição judaica dos cantos, Lucas divulga no cântico de Maria um programa social e religioso para o Reino de Deus. Para isso, associa, de forma interdependente e potencializadora, as dimensões social e a pessoal de expectativas a respeito da ação libertadora de Deus expressas a partir de corpos sofridos e grávidos.

Referências

- FRIZZELL, Lawrence E. The Magnificat: Sources and Themes. *Marian Studies*, n. 50, 1999. Disponível em: http://works.bepress.com/fatherlawrence_frizzell/phil/99. Acesso em: 01 abr. 2014.
- GETTY-SULLIVAN, Mary Ann. *Woman in the New Testament*. Minnessota: Liturgical Press, 2001.
- GREEN, Joel B. *The Gospel of Luke*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1997.
- JANSEN, Claudia; LAMB, Regene. Gospel of Luke: the hambled will be lifted up. In: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (ed.). *Feminist biblical interpretation: a compendium of critical commentary on the books of the Bible and related literature*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2012. p. 645-661.
- MÍGUEZ, Néstor. Lucas 1-2: una mirada económica, política y social. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-americana*, n. 53, 2006. Disponível em: http://www.claiweb.org/ribla/ribla53/lucas1_2.html. Acesso em: 02 abr. 2014.
- NAVIA VELASCO, Carmiña. María e Isabel, diálogo entre mujeres. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, n. 46, 2003, v.3. Disponível em: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla46/maria%20e%20isabel.html>. Acesso em: 02 abr. 2014.
- PLEVAK, Marisa A. *Savior, messiah and lord: an audience-critical study of Luke 1:5-2:52*. School of Divinity Master's Theses and Projects. Paper 3, 2013.
- REID, Barbara E. *Choosing the Better Part?: Women in the Gospel of Luke*. Minnessota: Liturgical Press, 1996.
- RICHARD, Pablo. El Evangelio de Lucas. Estructura y claves para una interpretación global del Evangelio. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, n. 44,

2003, v.1, p. 7-31. Disponível em: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla44/estructura%20y%20claves.html>. Acesso em: 02 abr. 2014.

RICHTER REIMER, Ivoni. Lucas 1-2 bajo una perspectiva feminista ... y la salvación se hace cuerpo. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, n. 44, v. 1, p. 32-52, 2003. Disponível em: <http://www.claiweb.org/ribla/ribla44/lucas%201-2%20bajo%20un%20aperspectiva%20feminista.html>. Acesso em: 02 abr. 2014.

RINGE, Sharon H. *Luke*. London: Westminster John Knox Press, 1995.

YANG, Seung Ai. Luke 1:46-55 The Magnificat. In: KILEY, Mark Christopher (ed.). *Prayer from Alexander to Constantine: a critical anthology*. London: Routledge, 1997. p. 216-221.

A esperança de superação dos monstros: aberturas para novas experiências e afirmação da vida¹

Flávio Augusto de Sousa Oliveira

“A esperança não será a prova de um sentido oculto da existência,
uma coisa que merece que se lute por ela?”

Ernesto Sabato

Introdução

O problema do mal vinculado às imagens de seres monstruosos é algo que exerce fascínio sobre diversas culturas e tempos históricos distintos. O monstruoso e o mal podem ter diversos nomes e significados, a depender do tipo de abordagem (filosófica, teológica, sociológica), da linguagem (religiosa, simbólica, mitológica) e da categoria de análise que se use. Pois o imaginário, enquanto categoria de análise, encontrou uma forma simbólica e sentidos próprios de discorrer sobre o mal que habita a realidade: as imagens de seres monstruosos.

Diversas narrativas bíblicas se ocuparam em apresentar imagens desses seres monstruosos, sob diversas formas e significados. Desde a figura misteriosa da serpente (Gn 3), passando pelos monstros Beemot e Leviatã,

¹ Texto originalmente publicado em 08/06/2026 na *Revista Fragmentos de Cultura* v. 35 n. 4 (2025) <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/index> com pequenas modificações.

símbolos da força caótica no cosmo (Jó 40-41), chegando ao poderoso Dragão de fogo (Ap 12). Um mundo simbólico-imaginário do mal que foi sendo construído.

No imaginário dos monstros bíblicos, o mal e o sofrimento estão sempre representados de alguma forma. Mas e a esperança? Qual o espaço para a esperança nas narrativas bíblicas, onde a criação se encontra ameaçada pelos monstros e monstruosidades? E qual seria essa concepção de esperança?

Este exercício hermenêutico-fenomenológico analisa o lugar da esperança diante do imaginário de seres monstruosos bíblicos, relacionando o mal às atitudes monstruosas que atuam contra a criação/vida. O uso de ‘fenomenologia’ não se dará em seu sentido estrito, mas sim como “descrição das manifestações da esperança na vida humana” (Torres Queiruga, 2007, p. 23-24). A esperança é investigada, enquanto elemento de superação das forças destrutivas do monstruoso/mal contra o projeto da criação/vida. Algumas afirmações de esperança, como propostas e/ou ações de vida serão apresentadas, como forma de atenuar as ações monstruosas, perversas e desumanas que ameaçam a continuidade da vida.

Algumas concepções de esperanças estão presentes nas narrativas bíblicas do imaginário dos monstros, sendo que uma ‘esperança cósmica’ funciona como um contraponto às experiências coletivas de sofrimento registradas em textos pós-exílicos, possibilitando a expectativa futura de superar a atuação destrutiva do monstruoso/mal na criação e a abertura para novas experiências de vida.

Com a base teórica na hermenêutica-fenomenológica e a simbólica do mal de Ricoeur (2018; 2008; 2004; 1988), a nossa estratégia metodológica foi interconectar o imaginário dos monstros com as concepções de esperança (Moltmann, 2005; 2007; Torres Queiruga, 2007) e a possibilidade de um mundo sem a marca do mal/monstruoso (Wright, 2009; 2009b) através de ações éticas de esperança (Moltmann, 2012). Encontros que se aproximam da concepção de “encruzilhada antropológica” do imaginário (Durand, 2012, p. 32), pois considera a contribuição de diversas ciências e abordagens na análise de mitos e símbolos que formam o imaginário dos monstros.

O uso do binômio monstruoso/mal enfatiza o encontro entre duas realidades (ou abordagens) distintas. O monstruoso, enquanto linguagem mito-simbólica que representa o horror (não apenas pela estética grotesca) contra a criação (Nogueira; Soares, 2019) e mal como um problema a ser enfrentado – que afeta a todos e todas, independentemente de condição religiosa, opção política ou cultural.

O imaginário dos monstros e as narrativas bíblicas em aberto: a responsabilidade humana diante do mal

As narrativas bíblicas que apresentam o imaginário do monstruoso estão, em grande parte, em textos pós-exílicos. O período do exílio (desterro) neobabilônico (586-538 a.C.) foi uma experiência histórica “traumática”, que marcou a escrita das gerações posteriores do povo hebreu (Provan, 2016, p. 440). Com o termo ‘pós-exílio’, não nos limitamos ao período imediato da dominação do Império Persa sobre os hebreus (538 a.C – 333 a.C.), mas consideramos também o período posterior aos séculos VI e V a.C., onde foram produzidos textos com imagens de monstros, como o texto greco-helênico do livro de Daniel; avançando até o período de domínio do Império Romano, com as imagens em Apocalipse de João 12 (Collins, 2010, p. 133-365).

São textos escritos em períodos históricos marcados por intensas crises socioeconômicas, identitárias e reformulações teológicas (Ceresko, 2004, p. 76), que revelam experiências de sofrimentos e questionamentos profundos sobre ‘o que esperar’ da vida e do Criador. Por outro lado, os textos pós-exílicos conseguiram escapar de particularismos étnicos-culturais e se abrir para concepções em direção “à universalidade da esperança expressa em uma salvação que abarcaria todos os povos (Torres Queiruga, 2007, p. 110).

Interrogações sobre “mal sofrido” na terra (Reimer, 2016, p. 253) são levantadas, através da linguagem criativa-poética do mito na construção de textos sob novos paradigmas, com sua verdade imaginativa e com uma leitura própria da realidade de forma simbólica (Collins, 2010).

Essa articulação criativa entre a poética hebraica e a releitura dos mitos antigos conhecidos no Antigo Oriente Próximo (Silva; Oliveira, 2022),

possibilitou o desenvolvimento de um imaginário relacionado à simbólica do mal, estruturado a partir dessas crises. Um imaginário que deixou horizontes de significados abertos, ao apontar em duas direções: para a frente, a dimensão apocalíptica-escatológica (na qual os monstros e o mal serão julgados); e outro olhar, que se volta para a criação primeira, protegida e guardada do mal/monstruoso.

No livro de Jó, exemplarmente, Beemot e Leviatã são apresentados (Jó 40-41), como ‘monstros do caos’ (Oliveira, 2021); entretanto, não são identificados com o mal absoluto, pois possuem características ambíguas: indo de “príncipes da criação” (Jó 40,15) até ao “soberano sobre todos os orgulhosos” (Jó 41,34). Dado significativo aparece em Jó 7,9-12, pois afirma que seres monstruosos (como *Yam, Oceano*), são mantidos aprisionados “nas profundezas” pelo Criador, como forma de manter a harmonia na criação (Terrien, 1994, p. 100). Lembrando que diversas passagens bíblicas se referem às profundezas (regiões subterrâneas) como *Xeol* (cf. Sl 86,13; Ez 26,20), como que estabelecendo camadas ou níveis de profundidade na criação/terra (Silva, 2020, p. 415). Ao final do livro de Jó, as narrativas não apresentam a destruição dos monstros, de forma que “apesar da força terrível destas bestas formidáveis, Deus permite que vivam” (Pinçon, 2023, p. 100).

Algumas tradições apocalípticas afirmam que o Criador irá superar os monstros, enquanto potências do mal, e “dará [Leviatã] como alimento ao povo [criaturas] no deserto” (Sl 74,14). Imaginário que é retomado no texto (extra bíblico) de 1 Enoque 60: monstros feitos em pedaços e devorados no deserto. O livro de Isaías também destaca essa expectativa de um tempo que ‘há de vir’, onde haverá o ‘despertar’ das forças do bem e a destruição dos monstros (Is 27,1; Is 51,9-10).

Outras narrativas associam os monstros aos poderes imperiais destrutivos (Is 30,7; Ez 29, 3-5), mas é no livro de Daniel que as imagens se tornam mais complexas e novos significados são apresentados. Em Dn 7, a perseguição sob Antíoco Epífanes desencadeou uma visão apocalíptica sobre os reis imperialistas vistos com “um status quase demoníaco”. Contudo, existem contrastes entre algumas narrativas e imagens. Em Dn 4, 34-36, exemplarmente, são apresentadas imagens de um rei impiedoso (Nabucodonosor) se transformando em um tipo de ‘besta inumana’ sobre a terra;

porém, a narrativa é redentiva, o que abre possibilidades de interpretações sobre o monstruoso: “não importa o quão arrogante os reis sejam em seus contos, não lhes é negada a esperança de mudança” (Collins, 2010, p. 138). Uma concepção que difere da imagem de Dn 7, onde os reinos imperialistas são descritos como “monstros rebeldes que só podem ser destruídos” (Collins, 2010, p. 151).

Mesmo que esses textos tenham sido escritos em épocas distintas, posto que o livro de Daniel possui camadas redacionais e contextos distintos (Carneiro, 2021, p. 86), um elemento novo e significativo é inserido: um ser humano com poder nas mãos, é interpretado como ‘uma monstruosidade’, a partir das suas ações desumanas e destrutivas na criação/vida.

Dando um salto histórico-cultural para os textos do Novo Testamento, encontramos em Apocalipse de João, o “grande dragão lançado à terra” (Ap 12,13), como parte do imaginário dos poderes destrutivos que atuam na história (Adriano Filho, 2018, p. 141). Com formas estéticas grotescas, o Dragão é, ao mesmo tempo, um símbolo e um arquétipo, pois segue uma constância que faz parte da psique humana (Durand, 2012, p. 377-397). Ele representa um imaginário bíblico que foi sendo amadurecido, na medida em que ele absorve (engole) outros monstros, como a serpente e Leviatã (Durand, 2012, p. 98). É um ser caótico que vem sendo desenvolvido desde a imagem do ‘Abismo’ original (Gn 1,2) (Terra, 2020, p. 177).

Ao final da narrativa de Ap 12, o Dragão também não é destruído. A imagem final, aterrorizadora, é dele, “se pondo em pé na areia do mar” (Ap 12,18), como um ser que planeja suas próximas ações de domínio e destruição (Oliveira, 2023).

Dessa forma, o imaginário do monstruoso foi sendo construído e amadurecido: das imagens de criaturas cósmicas e caóticas (em Jó), ocorrendo uma mesclagem de aspectos simbólicos e políticos em Salmos e nos livros dos Profetas, se tornando mais complexo em Daniel (com a figura de um rei bestializado) e apresentando-se em lugar de fronteira entre aspectos histórico-críticos e simbólico-imaginários em Ap 12.

Nessas narrativas simbólico-imagéticas do monstruoso, “o mal se torna-se escandaloso ao mesmo tempo em que se torna histórico” (Ricoeur, 2017, p. 220). É na história (na terra) que ocorrem os embates, as crises e as

transformações. Assim, não se tem uma única representação do monstruoso/mal, pois as narrativas, com o passar do tempo, vão se servindo de imagens, nas quais os mitos antigos vão sofrendo um processo de lenta transformação até elevá-las ao nível de novo mito.

Como essas narrativas bíblicas não apresentam o Criador destruindo os monstros (ou o mal), elas deixam possibilidades de um futuro em aberto. Surgindo a uma pergunta fundamental: O que fazer contra o mal, representados pelos monstros? Tendo em mente, a concepção bíblica de “o mal é um ato destrutivo de alguém contra o projeto da criação” (Suess, 1998, p. 57).

Nas tradições bíblicas, o Criador busca é a concretização da justiça na criação, no tempo e na forma correta. Uma justiça que possui um sentimento de indignação e não desejo por vingança ou retaliação (Ricoeur, 2008, p. 257-258) contra os representantes do mal. No projeto criativo, não há espaço para ações exterminadoras da vida, mesmo das criaturas relacionadas ao mal. Os monstros, como “agentes do mal”, estão todos sob essa justiça de Deus (cf. Jó 7,9; Sl 74,14).

A não destruição dos monstros enfatiza a perspectiva bíblica da coletividade, pois “o povo do problema é também considerado o povo da solução” (Wright, 2009, p. 48). O interesse das narrativas é na forma como os seres humanos se vêm diante do monstruoso/mal e como irão reagir: “o tempo todo fica evidente a responsabilidade humana pelo mal” (Wright, 2009, p. 63).

As narrativas dos monstros não excluem a responsabilidade e a participação humana no processo de reduzir as ações de destruição contra a criação; pelo contrário, elas insistem em apresentar símbolos de fé e graça, como perspectivas de resistência e reexistência na terra: “o problema do mal não é apenas uma questão cósmica, ele tem a ver comigo” (Wright, 2009, p. 87).

Considerando que “o mal possui uma dimensão escondida. Há nele mais do que se pode ver, mas que não deixam de ser reais por serem difíceis de descrever” (Wright, 2009, p. 86), a responsabilidade humana na criação inclui o processo de desmascarar as faces das monstruosidades, o cuidado e a denúncia do mal.

Essas concepções do monstruoso/mal, percebido tanto no ambiente histórico-crítico quanto no universo imaginário em textos bíblicos pós-exílicos, revelam as crises, ambiguidades e lutas que existem na criação/vida.

Diversos significados mito-simbólicos se apresentam, conforme são inseridos em contextos históricos distintos. As representações imagéticas do monstruoso vão desde as opressões das estruturas imperiais até o processo desumano/desumanizador cotidiano que ameaça a criação/vida.

Uma esperança cósmica: a expectativa de ultrapassar o tempo-espaço onde as monstruosidades/mal atuam

Algumas narrativas bíblicas que apresentam o imaginário de monstros (como as do livro de Jó e Ap 12), tecem um enredo “dramático”, no qual o ser humano é envolvido em mundo simbólico-imagético, visando provocar nos leitores “reações negativas ou positivas através das imagens” (Durand, 2012, p. 282).

O imaginário dos monstros possui um elemento que se relaciona ao aspecto existencial, funcionando como um reflexo de nossa imagem diante do incompreensível, de uma angústia existencial que advém da finitude e da morte e uma tentativa de dominá-los, através da representação:

Figurar o mal, representar um perigo, simbolizar uma angustia, já é, para o domínio do *cogito*, dominá-lo [...] E, enquanto ela projeta a hipérbole assustadora dos monstros da morte, em segredo aponta as armas que enterram o Dragão. A hipérbole negativa não passa de um pretexto e antítese (Durand, 2012, p. 123).

A esperança, de forma semelhante, também possui um aspecto existencial, pois “pertence ao grupo das vivências ou experiências fundamentais que chegam ao fundo da existência, mobilizando as forças da vida e suscitando as questões de sentido” (Torres Queiruga, 2007, p. 13).

Inserida no imaginário dos monstros, a esperança é apresentada como um contraponto (positivo) ao tema do sofrimento que existe na criação. Uma confirmação de que o sofrimento e a esperança são experiências basilares e universais da vida humana (Oliveira; Richter Reimer, 2023).

Essas modalidades de sofrimentos, quando analisados em sua amplitude e alcance, demonstram que o sofrimento está relacionado à falta de esperança, de perspectiva futura, que atinge a criação. As narrativas dos monstros possuem a marca da “desesperança de um mundo que sofre” (Moltmann, 2005, p. 37).

Essa terrível experiência de ‘falta de esperança’ ultrapassa barreiras históricas e culturais. A ‘desesperança’ coloca todas as pessoas que sofrem em um estágio de morte, instaurando um processo de adoecimento que paralisa o ser humano, “condenado a desaparecer pela falta de vitalidade, de coragem, pois ele vive pela esperança” (Gonçalves, 1985, p. 74).

A esperança, de forma contrária, está relacionada ao desejo do corpo de se realizar em toda sua completude (pessoal, coletiva e cósmica) e a “a abertura para novos horizontes” (Moltmann, 2005, p. 143), enquanto novas experiências e ausência de limites fixos. Nesse sentido, a história se torna um caminho de esperança, que se distancia da concepção de um “progressismo linear” catastrófico ou apocalítico:

O tempo da história [...] é simplesmente a condição de possibilidade da existência finita. O mal continua sendo real e não se nega sua dura presença; mas não é um castigo divino, mas totalmente o contrário: representa o obstáculo que, opondo-se igualmente à criatura e ao impulso criador que a sustenta, é aquilo que Deus ‘não quer’ e em cuja superação – como Pai-Mãe ao lado de seus filhos e filhas – trabalha ele mesmo, apoiando e inspirando nosso esforço (Torres Queiruga, 2007, p. 78).

Com essa consciência de tempo, onde o mal continua sendo real, a esperança (sobre)vive, diante das crises históricas e no universo simbólico-imaginário, o “mundo do texto” dos monstros (Reimer, 2017, p. 101). Lembrando que “é na contradição e no conflito que a esperança mostra sua força” (Moltmann, 2005, p. 34).

Uma concepção bíblica de esperança deve considerar os âmbitos pessoal, coletivo e cósmico. No imaginário dos monstros, existe uma esperança que evidencia um tipo de ‘espera cósmica’, a expectativa de ultrapassar o tempo-espço de sofrimento na criação, que envolve não apenas os seres humanos, mas o universo em sua totalidade. Esperança que possui a marca do “ainda-não”, uma realidade que sendo algo, não é tudo que poderia ser (Torres Queiruga, 2007, p. 17-18).

De acordo com a tradição bíblica de que “a criação aguarda com grande expectativa que os filhos de Deus se manifestem [...] mantendo a esperança de que seja libertada da decadência a qual foi submetida [...] mesmo que gemendo, até agora, como em dores de parto” (Rm 8,19-22).

Essa esperança, descrita acima, está relacionada às ambiguidades humanas e não às concepções rígidas sobre a vida. Jó questiona: O que se

pode esperar [de Deus] (Jó 21,14-15; 35,7) em meio ao caos? Mesmo quando as narrativas bíblicas descrevem monstros terríveis e assustadores, como o Dragão em Ap 12, há espaços para que se encontre uma “estrutura de esperança” (Rossi; Silva, 2012, p. 87), pois ali as crises são abraçadas e, paralelamente, se apresenta algo novo.

A esperança sobrevive nesse jogo de contradições, na medida em que “as afirmações de esperança estão necessariamente colocadas em contradição com a realidade presente” (Moltmann, 2005, p. 32), e estrutura-se entre as realidades do sofrer (presente conflituoso) e do esperar (futuro), uma possibilidade de abertura para novas experiências na criação/vida.

Diante desse imaginário de lutas (pessoais, coletivas e cósmicas), a esperança transparece em Ap 12, através de personagens e tradições diversas. A mulher “vestida de sol” (Ap 12,1) que resiste ao Dragão, apresenta imagens de diversas tradições, como a judaico-cristã, a persa-oriental e a helenística (Nogueira, 2020, p. 171-172) na composição de uma mulher ‘cósmica’ que sente “dores de parto”, lembrando o imaginário de esperança messiânica apocalíptica (cf. Is 26, 17-18; 66,7-9; Mq 4, 9-10). A criança recém-nascida, por sua vez, é um símbolo messiânico que possui significados amplos na tradição veterotestamentária: “nasceu para nós um filho” (Is 9,5). Surge um tempo de novas possibilidades, representado por uma criança que acaba de nascer. Assim, a criança se torna símbolo de futuro.

Sem jamais desconsiderar que, em uma perspectiva histórico-crítica, a nível cotidiano da sociedade palestina-judaica, a individualidade humana é colocada em evidência nesses dois casos (a mulher e a criança), como símbolos de resistência e de esperança diante das imagens de violência e terror.

A esperança ‘escondida’ no imaginário dos monstros bíblicos, se baseia em “uma relação forte entre desejo e a esperança” (Moltmann, 2005, p. 39). Um desejo de que algo novo esteja surgindo no cosmo, em oposição às estruturas monstruosas (em linguagem simbólica) ou imperiais (histórico-críticas).

O fundamento da esperança bíblica, entretanto, não está no desejo ou busca da realização plena, mas na relação humana com “o Divino como apoio capaz de superar as contradições e vencer o mal” (Torres Queiruga, 2007, p. 29). Essa relação, que enfatiza o caráter pessoal do Deus bíblico,

faz com que a esperança se apresente como elemento central em “uma concepção de história que se baseia na articulação dialética ‘promessa-cumprimento’ (Torres Queiruga, 2007, p. 41).

O desafio é não cair no dualismo simplista de considerar as concepções cósmicas e históricas de esperança como sendo opostas:

As esperanças intramundanas são o lugar onde se realiza a esperança transcendente [...] a esperança divina se realiza através do trabalho na esperança humana, e, atravessando-a, não a estorna nem a diminui, privando-a da sua densidade humana, como tantas vezes se afirma de forma superficial e apresada. O corre exatamente o contrário: anima-a, potencializa-a, e a abre ao espaço infinito da realização plena, em que poderão ser sanadas as feridas e cumprir os propósitos que ficam irremediavelmente insatisfatórios, inclusive na realização das esperanças históricas (Torres Queiruga, 2007, p. 108).

Diante da concepção de ‘espera cósmica’, uma esperança ativa tem seu lugar de destaque, pois se manifesta tanto no alcance extensivo que preenche os espaços do ‘ainda-não’ da experiência humana (cosmos) quanto na profundidade de ‘ser’ plenamente preenchido.

A esperança (re)afirma a vida diante do monstruoso/mal: a defesa da terra, a justiça restaurativa e a beleza da criação

A experiência de viver nos tempos contemporâneos – um tempo de inquietações, guerras e epidemias – tem conduzido a algumas reflexões sociopolíticas, as quais relacionam a crise do sistema capitalista estruturado às expectativas apocalípticas monstruosas:

O sistema capitalista global aproxima-se de um ponto zero apocalíptico. Seus ‘quatro cavaleiros do Apocalipse’ são a crise ecológica, as consequências da revolução biogenética, os desequilíbrios do próprio sistema (problemas de propriedade intelectual, a luta vindoura por matéria prima, comida e água) e o crescimento explosivo das divisões e exclusões sociais (Zizek, 2012, p. 11).

Nenhum desses quatro ‘monstruosos cavaleiros do apocalipse’, devem ser ignorados, pois revelam a urgência em reafirmar a criação/vida para as próximas gerações. A imagem dos monstros é uma tentativa humana de controlar o tempo que virá, pois possui “a ambição fundamental de dominar o devir” ou ainda “domesticar o devir” (Durand, 2012, p. 281) como exemplificada, nas imagens dos monstros bíblicos ‘domesticados’ (cf. Jó 7,12; Sl 104, 6).

Sem cair nas armadilhas dos ‘messianismos’ escatológicos (com seus elementos pré-milenaristas e dispensacionalistas), que consideram inútil qualquer tipo de mudança social ou intervenção humana; e como forma de escapar de “dualismos simplicistas”, existe uma alternativa dialética que se fortalece, como um “contra-apocalipse”:

Contra o dualismo simplista de bem vs. mal, que o último livro da Bíblia deu origem; opõe-se a ideia que pode haver um fim dos tempos ou uma solução final para a luta humana. Só pode haver deslocamentos, mudanças, transformações, traduções da história, e sentido de degradação ou de evolução [...] O contra-apocalipse deriva seu aval bíblico menos do Apocalipse de João e mais das tradições isaiânica e sapiencial, cumpridas na vida de Jesus, que também nós interpretamos como revelador de contra-apocalipse (Keller, 1998, p. 89).

A esperança se relaciona às ações contra-apocalípticas como forma de desmonte do sistema destruidor que vigora. Algumas medidas que (re)afirmem a criação/vida, diante da atuação destrutivas do monstruoso, do desumano e do grotesco são necessárias e urgentes.

A esperança afirma a defesa da terra e o estilo simples de vida

No imaginário do monstruoso Dragão, uma teologia da terra aparece sendo vinculada à perspectiva da esperança. As imagens das lutas descritas ali, vão mudando de cenários, passando do ambiente dos ‘céus’ para o nível da ‘terra’. É na terra que ocorrem as perseguições aos corpos vulneráveis e a terra é que vem em socorro da mulher e da sua pequena criança (Ap 12,16).

A concepção bíblica de terra deve ser entendida de forma ampla. A terra se refere ao mundo visível de Deus. Ela é um universo, onde habita o caos/monstro, mas também “onde reside a esperança de futuro” (Moltmann, 2012, p. 136).

No imaginário do monstruoso, a preocupação com relações destrutivas com a criação está presente, com a “morte ecológica” da terra (Moltmann, 2012, p. 159), uma ameaça de continuidade da vida. De forma contrária, “o acesso à terra boa e a felicidade ali construída pressupõem uma espiritualidade do cuidado, presente tanto na vida pessoal quanto nas políticas agrárias” (Richter Reimer, 2010, p. 31).

Nesse sentido, no Apocalipse de João é reforçada a perspectiva de futuro como uma “nova terra” (Ap 21-22), na qual a Presença Sagrada “plenificará tudo e os poderes do caos e da destruição serão expulsos da criação” (Moltmann, 2012, p. 155). Ou seja, existirá sim um lugar (e não apenas um tempo) onde não haverá monstrosidades ameaçando a terra.

Muito da dificuldade de se imaginar um mundo sem a presença de monstros/mal – e das pessoas se envolverem com a defesa da terra – está relacionada às concepções e percepções religiosas equivocadas sobre o ‘paraíso de Deus’, como algo transcendental e etéreo. Uma noção bem distante das imagens apresentadas em Ap 21-22, pois “apesar de toda linguagem simbólica e imaginativa, fica claro que a realidade para o qual os símbolos e imagens apontam é uma nova criação, um mundo real semelhante ao nosso, de espaço, tempo e matéria [...] mas repleto de novas oportunidades, cura, crescimento e beleza” (Wright, 2009, p. 103).

As pessoas que se refugiam na perspectiva do além, acabam perdendo muito da afetividade relacionada à criação/vida e podem, até mesmo, “atuar a serviço do terror e destruição da criação” (Moltmann, 2012, p. 69). Em outras palavras, são seres humanos que podem se colocar a serviço do monstruoso e desumano.

A esperança é fortalecida através de ações que restauram um estilo de vida mais simples e renovado, um “estilo de vida ecológico” (Moltmann, 2012, p. 179), uma ruptura com as forças estruturadas que impõem um consumo acelerado que leva ao adoecimento/aprisionamento das pessoas, sufocadas entre o medo da exclusão social e a ambição de possuir sempre mais.

Uma mobilização por um estilo de vida sustentável parte da iniciativa da sociedade e do uso da razão pública:

A lição das catástrofes ambientais é que nem o mercado nem o Estado farão o trabalho. Embora os mecanismos de mercado possam agir até certo ponto para conter os danos ambientais, as catástrofes de grande escala simplesmente estão fora do seu alcance; nesse caso, qualquer estatística pseudocientífica sobre o ‘risco sustentável’ é ridícula (Zizek, 2012, p. 309).

As afirmações de vida em defesa da terra também devem ajudar a desenvolver (ou recuperar) uma cultura baseada na solidariedade. Uma cultura que se opõe à monstruosa e desumana “cultura do mais forte”, que rege a economia e as relações sociais (Moltmann, 2012, p. 187-190). Uma

solidariedade que seja cultivada, de forma que haja o suficiente para todos e todas, como nas primeiras comunidades cristãs (cf. Atos 4,32-35), sem privilégios e discriminações de raça, classe e gênero.

A esperança de uma justiça restaurativa contra a violência

As tradições bíblicas consideram que “o mal é, certamente, superável”, mas quais as formas justas de promover essa superação? Pensando na história das religiões, há “o perigo de se confundir ‘o perceber’ com ‘o projetar-se’ sobre pessoas e grupos que pensam diferente para persegui-los e eliminá-los” (Haring, 1998, p. 33).

Que tipo de justiça, então, poderá transformar a realidade onde o mal/monstruoso e cultura da morte/destruição atuam? Uma possível resposta parte das narrativas bíblicas e da experiência cristã de justiça, que apresenta um tipo de “justiça criadora, justificadora e garantidora do direito” (Moltmann, 2012, p. 83). O Criador é justo porque garante o direito as pessoas destituídas de direitos e restaura as pessoas injustas. A sua justiça é uma justiça salvadora. Por meio dessa justiça, cria-se uma paz duradoura.

A esperança de uma “nova terra” (Ap 21,2) onde a justiça e a paz farão morada e os monstros não terão vez, apresenta a ideia de uma justiça restaurativa e não o modelo retributivo. A retribuição do mal pelo mal, apenas ampliaria o sofrimento das vítimas; de forma contrária, um modelo de justiça “baseado na reciprocidade e na igualdade pode tratar de aspirações, bens e chances” (Moltmann, 2012, p. 206) será transformadora de vidas. Na esperança bíblica, o processo de restauração da criação ou estabelecimento de uma ‘nova criação’ livre de atitudes monstruosas, somente se concretizará através da aplicação de uma justiça que institui e consolida a paz para as próximas gerações.

Os movimentos e instituições sociais (religiosas ou não) precisam aprender a superar o poder dos monstros e as energias criminosas que são investidas para destruir a criação/vida, na medida em que também “as energias criminosas investidas no mal devem ser resgatadas e transformadas no bem” (Moltmann, 2012, p. 237). Para tal condição, faz-se necessário criar e apoiar projetos e ações sociais que promovam a justiça aliada a paz, bus-

cando o entendimento que não apenas as pessoas que nos identificamos devem ser restauradas, mas também aqueles que discordamos e mesmo os que já praticaram algum tipo de mal sobre a terra.

A renovação da beleza da criação para desarticular o grotesco

A criatividade humana e a beleza da criação também são forças que podem ser utilizadas para desarticular/desmontar a atuação do monstruoso. A estética grotesca do monstruoso busca afetar a criação ao “revitalizar a percepção estética da beleza e a criatividade do ser humano” (Wright, 2009, p. 235-238).

A esperança de uma ‘nova criação’, enquanto beleza do mundo atual transformada em uma beleza ainda a ser renovada, traz consigo “a cura da angústia presente” (Wright, 2009b, p. 245). A renovação da beleza é algo curativo.²

O grotesco, antítese da beleza, se manifesta nos seres monstruosos, em imagens e deformações que vão para além do mundo real. Ele tem, por vezes, o poder de subverter a criação e a realidade, pois:

O grotesco pode nos servir para uma aproximação com as profundezas da psique humana, uma vez que elas partilham da liberdade imagética do inconsciente, mas também da cultura popular, que na exploração do corpo grotesco, de suas imagens e enredos, inverte o mundo e as relações por ele consideradas legítimas (Nogueira, 2016, p. 258).

Diversas formas do agir do grotesco existem no imaginário e na história, sendo combatidas com o perceber e reconhecer a beleza da criação. A força da fé, da esperança e da beleza quando estão à nossa frente carregam consigo a certeza da superação sobre o medo e as dores que já se manifestaram: o Belo³, enquanto esperança ativa, torna-se:

Novo a cada dia, desde tempos milenares. O Belo é o sujeito da construção desse tempo. Ele se torna sujeito em nós, através de nós [...] A construção do Novo Tempo [esperança] já começa bem antes da construção. Está no sonho,

² Sobre a dimensão estética e os significados sobre a beleza e a ‘feiura’, vide *O Belo, as Feras e o Novo Tempo* (Richter Reimer, 2000).

³ Richter Reimer (2000) refere-se ao Belo como expressão de Deus e suas formas de ação na história.

na utopia, no desejo que se rebela contra as feras e suas manifestações. Está em nós, a cada dia, quando abrimos nossas mãos para receber folhas da Árvore da Vida que quer curar pessoas e povos (Ap 22,2) e quando abrimos nossas vidas para o serviço na restauração e construção da dignidade de quem tem fome e sede de vida e de justiça (Richter Reimer, 2000, p. 13-14).

O grotesco se apresenta como a valorização da estética do feio, árido e sem vida, que existe nas sociedades ocidentais pós-industriais, que coopera para aumentar a apatia diante da vida e amplifica a sensação de desesperança em pessoas que vivem nas regiões mais pobres do mundo:

E quando as pessoas não estão mais rodeadas pela beleza, elas perdem a esperança, assimilando a mensagem transmitida por seus olhos e ouvidos, que lhes diz que elas não têm tanta dignidade, e que, na verdade, não desfrutam de sua completa humanidade (Wright, 2009, p. 244).

Uma das ações afirmativas esperançosas para desarticular o grotesco, revitalizando a beleza da criação, seria através da promoção da arte e da cultura:

A arte genuína é, portanto, uma resposta à beleza da criação, que reflete em si mesma a beleza de Deus [...] a atuação do grotesco diante da criação é algo tão terrível que a arte, do mesmo modo que a política, acaba respondendo à feiura com mais feiura (Wright, 2009b, p. 237).

A renovação da beleza que a arte expressa, “não é apenas uma beleza que ela possui em si mesma, mas uma beleza de um mundo não apenas como deveria ser, nem como ele é, mas como será um dia” (Wright, 2009b, p. 238). Nesse sentido, as expressões artístico-culturais, não chamam atenção apenas para a beleza da criação atual, mas apontam também para o futuro esperançoso.

Através da promoção e apoio às atividades artístico-culturais, a percepção sobre a beleza da criação/vida é ampliada com a perspectiva de que os seres humanos são co-criadores: são os/as que cuidam para que algo de novo e belo seja formado no mundo, através do crescimento de uma sociedade humanizada, “uma comunidade bela, de cura, vibrante e cheio de energia” (Wright, 2009, p. 105). Resistindo contra a atuação do grotesco que corrompe o sentido original da criação e através da beleza sendo renovada, novas experiências de vida irão aflorar.

Considerações abertas

As narrativas bíblicas pós-exílicas que apresentam o imaginário do monstruoso colocam os seres humanos diante do sofrimento e do mal que existe na criação/vida, mas deixam espaço para esperança transparecer como uma abertura para novos horizontes, novas experiências de vida, novos mundos possíveis.

O problema do mal, representado através das monstruosidades, continua sendo um desafio radical em um mundo marcado por guerras, genocídios, pandemias, fome e morte ecológica; contudo, a esperança é um elemento poderoso que possibilita tanto a percepção de que outros mundos são possíveis (onde não existem mais monstros) quanto fortalece a criatividade, a beleza e a abertura para novas realizações, para novas realidades, em direção a uma nova criação

Em um tempo histórico marcado pelo negacionismo e pessimismo, a esperança continua sobrevivendo (como os monstros bíblicos) no hiato de tempo entre o 'já' e o 'ainda não'; entre duas realidades reveladas nas narrativas bíblicas: um tempo de caos e sofrer (presente) e outro tempo esperançoso (futuro), no qual o monstruoso/mal será superado – não através das armas bélicas, mas pelos símbolos de fé e cuidado que nascem da relação com o Criador e com a criação.

O imaginário dos monstros bíblicos é a representação daquilo que é caótico e estranho na experiência humana, é uma reflexão sobre os significados vida, sobre as ambiguidades, paradoxos e sofrimentos. A esperança se apresenta como um contraponto ao tema do sofrimento/mal e como expectativa de vida em aberto.

Os monstruoso e o mal não são destruídos nas narrativas bíblicas, pois elas se preocupam em destacar o caráter não-intervencionista do Criador e a responsabilidade humana como co-cuidadores da criação/vida. A esperança é um elemento interrogante, pois levanta as perguntas sobre os sentidos do futuro.

As concepções de esperança bíblicas são relacionadas aos desejos dos corpos, seja no âmbito pessoal, coletivo ou cósmico. Uma 'esperança cósmica' que envolve o universo (em sua totalidade) na expectativa de um tem-

po-espaco, onde a criação/vida não será mais ameaçada pela ação destruidora do monstruoso/mal.

A esperança nos textos pós-exílicos, provoca reflexões e reações nas coletividades que enfrentam suas tragédias (como a do exílio), ontem e hoje. Uma esperança que se apresenta de forma ativa, impulsionando a reflexão e a ação de pessoas consideradas mais vulneráveis (como os personagens Jó e a ‘mulher vestida de sol’ diante do poderoso Dragão em Ap 12) criando formas de superar o caos (monstros) e a buscar um futuro melhor para todos e todas.

Uma ‘espera cósmica’ que não é alienante, na medida que discute a consciência histórica das crises e do mal como obstáculo a ser superado, através do suporte da Presença divina. Essa esperança instiga a participação e a reponsabilidade humana no processo de defesa da criação, provocando a imaginação sobre como se posicionar diante do mal (monstruoso) e como produzir ações construtivas em direção a ‘nova criação’, se apoiando no processo de continuação e desenvolvimento da criação/vida existente.

As ações de vida, como um contraponto às ações monstruosas, desumanas, grotescas, que desenvolvem uma cultura da morte ainda na contemporaneidade, são formas de minimizar a destruição sobre a criação/vida. A defesa da terra contra a morte ecológica (adotando um estilo de vida autossustentável) e de novas percepções sobre a criação/casa/terra. A implementação de uma justiça restaurativa e pacificadora que suplantaria o desejo de vingança, no processo de consolidar a paz e erguer as vidas, apontando para o equilíbrio (pessoal, social e cósmico). A renovação da beleza da criação/vida, processo curativo e criativo, desenvolvida através da valorização da arte e apoio às expressões de diversidade cultural, como forma de rejeitar o grotesco, a expressão do mal que deforma a realidade.

Referências

ADRIANO FILHO, José. Estética da recepção e hermenêutica bíblica. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Linguagens da Religião: Desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 165-190.

CARNEIRO, Marcelo da Silva. O livro de Daniel entre o mundo persa e grego. In: TERRA, Kenner; LELLIS, Nelson (org.). *Judaísmo e período persa: imaginários, textos e teologias*. São Paulo: Recriar, 2021. p. 81-100.

CERESKO, Antony R. *A sabedoria no Antigo Testamento: espiritualidade libertadora*. Tradução: Adail Ubirajara Sobral/ Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2004.

COLLINS, John Joseph. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. Tradução: Carlos Henrique da Silva Magajewski. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Academia Bíblica).

DURAND, Gilbert. *Estruturas antropológicas do imaginário: introdução a arquetipologia geral*. Tradução: Helder Godinho. 4. ed. São Paulo: WMF; Martins Fontes, 2012.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; NEGRO, Felipe de Moraes. A experiência religiosa de Deus no combate ao mal a partir de Andrés Torres Queiruga. In: *Anais do X Congresso Internacional em Ciências da Religião: Religião, espiritualidade e saúde: Os sentidos do viver e do morrer*. PUC Goiás, Goiânia, 20 a 23 de outubro de 2020, p. 591-603.

GONÇALVES, Pedro César Kemp. *Reflexões sobre a religião como utopia e esperança*. São Paulo: Paulinas, 1985.

HÄNING, Hermann. Entre a teoria, a prática e a imaginação. Tradução: Carlos Almeida Pereira. *Revista Concilium*, Fascículos 274-278. O Fascínio do mal. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 33-55.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência: Resistência judaica popular na Palestina romana*. Tradução: Monica Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Bíblia e Sociologia).

KELLER, Catherine. A atração do apocalipse o mal do fim dos tempos. *Revista Concilium*, Fascículos 274-278. O Fascínio do mal. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 81-91.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã*. Tradução: Helmuth Alfredo Simon. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. *No fim, o início: breve tratado sobre a esperança*. Tradução: Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2007.

MOLTMANN, Jürgen. *A ética da esperança*. Petrópolis: Vozes, 2012.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião e poder no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2020. (Coleção Academia Bíblica).

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; SOARES, Elizangela A. Exegese nos limites do sentido: os métodos histórico-críticos e as formas do monstruoso. *Revista Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 413-427, jul./dez. 2019.

OLIVEIRA, Flávio Augusto de Sousa. O imaginário da mulher e o dragão em apocalipse de João 12: hermenêutica ecofeminista e gênero na arte visual de William Blake e J. Borges. *Coisas do Gênero*, São Leopoldo, v. 9, n. 2, p. 89-109, jul./dez. 2023. https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/genero/index.

OLIVEIRA, Flávio Augusto de Sousa. *Jó e os monstros do caos: representações, imaginário e esperança em Jó 40-41*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), PUC Goiás, Goiânia, 2021. Acesso em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/4634>.

OLIVEIRA, Flávio Augusto de Sousa; RICHTER REIMER, Ivoni. *Sofrimento e esperança em Jó: Interconexões hermenêuticas, abordagem psicossocial e a teologia da esperança*. *Caminhos*, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 144-165, jan./abr. 2023.

PINÇON, Bertrand. *O livro de Jó*. Tradução: Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2023. (Coleção ABC da Bíblia).

PROVAN, Iain. *Uma história bíblica de Israel*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2016.

REIMER, Haroldo. *O antigo Israel: história, textos e representações*. São Paulo, Fonte Editorial, 2017.

REIMER, Haroldo. Pobre sujeito: sobre o direito dos empobrecidos no livro de Jó. In: DREHER, Carlos (org.). *Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos, 2006. p. 239-257.

RICHTER REIMER, Ivoni. *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*. São Leopoldo: CEBI; Petrópolis: Vozes, 2000.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Terra e água na espiritualidade do movimento de Jesus: contribuições para um mundo globalizado*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2010.

RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. Tradução: Hugo Barros Gonçalo Marcelo. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2018.

RICOEUR, Paul. *O justo 2: justiça e verdade e outros estudos*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fones, 2008.

RICOEUR, Paul. *Interpretação Bíblica*. Tradução: Jose Carlos Bento. São Paulo, Templus, 2004.

RICOEUR, Paul. *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Tradução: Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

SILVA, Valmor; OLIVEIRA, Flávio Augusto de Sousa. *Beemot e Leviatã no imaginário do antigo Oriente Próximo*. *Caminhando*, v. 27, p. 1-19, jan./dez. 2022.

SILVA, Valmor. O significado de Xeol no livro bíblico de Provérbios. In: *Anais do X Congresso Internacional em Ciências da Religião: Religião, espiritualidade e saúde: Os sentidos do viver e do morrer*. PUC Goiás, Goiânia, 20 a 23 de outubro de 2020, p. 415-421.

SUESS, Paulo. A superação do mal: ambivalência das ideias bíblicas de redenção no passado e no presente. *Revista Concilium*, Fascículos 274-278. O Fascínio do mal. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 56-69.

TERRA, Kenner. *O Apocalipse de João: caos, cosmos e o contradiscurso apocalíptico*. 2. ed. São Paulo: Recriar, 2020.

TERRIEN, Samuel. *Jó*. Tradução: Berôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção Grande Comentário Bíblico).

TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Esperança apesar do mal: a ressurreição como horizonte*. Tradução: Pedro Lima Vasconcelos. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção Algo a Dizer).

WRIGHT, Nicholas Thomas. *O mal e a justiça de Deus: Mundo injusto, Deus injusto?* Tradução: Claudia Ziller faria. Viçosa, MG: Ultimato, 2009.

WRIGHT, Nicholas Thomas. *Surpreendido pela esperança*. Tradução: Jorge Camargo. Viçosa, MG: Ultimato, 2009(b).

WRIGHT, Rosemary Muir. Satanás e anticristo – símbolos necessários? *Revista Concilium*, Fascículos 274-278. O Fascínio do mal. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 70-80.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *O imaginário*. Tradução: Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2007.

ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução: Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

Casa, cura e diaconia em Marcos 1,29-31¹

Carolina Bezerra de Souza

Introdução

Durante muito tempo, os textos do Evangelho de Marcos foram lidos de um modo sexista, androcêntrico e patriarcal, tornando invisíveis ou menosprezando as mulheres que nele aparecem e suas funções no movimento de Jesus. A intenção deste trabalho é juntar-se a outro movimento ao fazer uma leitura feminista de uma passagem do Evangelho de Marcos, a cura da sogra de Simão, buscando uma interpretação mais consciente, em especial para o serviço executado por ela. É comum que ele seja interpretado apenas como o retorno de uma mulher subordinada e liberta apenas de sua doença às tarefas domésticas esperadas de uma mulher galileia no primeiro século. No entanto, uma leitura feminista pode trazer mais camadas de interpretação.

A crítica feminista compara e contrasta as leituras de um texto por mulheres reais diferentes. As pessoas adeptas acreditam que quem lê constrói o que significa ser uma mulher ou feminista no processo de leitura. Às vezes, na leitura de uma mulher de um texto androcêntrico/patriarcal ela se identifica como homem aceitando as estratégias textuais. Consciente disso, quem lê pode fazê-lo como feminista, aplicando o princípio hermenêutico da suspeita. Assim, segue identificando as suas próprias estratégias androcêntricas, as de quem escreve um texto e reconhece as proibições e tensões

¹ Publicado originalmente em: REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni (orgs.). *Leituras: interpretação e recepção de textos sagrados*. São Leopoldo: Oikos, 2013, v.1, p. 25-45. Aqui revisto e atualizado.

do texto. Então, pode escolher resistir-lhe ou afirmá-lo, ler o texto contra a tendência ou transformá-lo para uso feminista (Malbon; Anderson, 1993, p. 251). A aplicação de tais princípios dentro do estudo da Bíblia é exegese feminista. A exegese feminista se encontra na intersecção entre o feminismo e a interpretação científica, histórica e literária da Bíblia. São categorias básicas da sua análise o patriarcado, o androcentrismo e o sexismo (Wacker, 2008, p. 50-52).

Ao analisar um texto pela hermenêutica feminista da libertação, toma-se uma orientação pela possibilidade de mulheres se tornarem sujeitos. Parte-se de uma hermenêutica da suspeita: o texto de Marcos é escrito de uma perspectiva patriarcal sob um androcentrismo sistêmico. Faz-se necessário, então, tentar desvelar como o sistema patriarcal se apresenta no texto para trazer à tona o sentido da participação feminina nas cenas narradas.

Como se deve então buscar esse sentido? Aqui, se escolheu um método literário associado a dados histórico-sociais. Em resposta à fragmentação dos textos causada pelos métodos histórico-críticos, inclusive a crítica da redação, os métodos literários focam na unidade do texto em si, em busca do seu significado interno. No entanto, estudos de linguagem recentes não desprezam dados históricos e sociais do momento da feitura do texto ao acessá-lo.

Os elementos chave para a crítica narrativa são o cenário (espacial e temporal), personagens, trama e retórica. Quanto ao espaço, a crítica literária se interessa pelo valor simbólico ou a conotação das marcas espaciais e temporais. Pressupondo que todo significado é relacional, então, os cenários, personagens, e ações da trama são investigados como sistemas de relações. Portanto, percebe-se os personagens pelo que dizem e fazem e pelo que os outros dizem e fazem em relação a eles. No caso dos evangelhos, e em especial no Evangelho de Marcos, seus personagens são mais revelados pelo desdobrar da ação do que por descrições diretas (Malbon; Anderson, 1993, p. 244-246).

Paul Ricoeur (2006, p. 118, 119) afirma que, numa narrativa, o tecer da intriga serve de mediação entre os diversos acontecimentos ou peripécias, tirando uma história inteligível a partir deles. Um acontecimento é, portanto, mais que uma ocorrência singular e precisa ser caracterizado por sua

contribuição à progressão da intriga. É a partir desses pontos de vista metodológicos que se pretende observar o texto de Mc 1,29-31, a cura da sogra de Simão, e entender as relações que se estabelecem dentro e a partir dele e a sua contribuição para a narrativa marcana.

Patriarcado e dominação: as mulheres na palestina do novo testamento

O silêncio dos textos bíblicos com relação à mulher é evidência de sua produção e seleção em ambientes androcêntricos e patriarcais. Eles refletem relações sociais, estruturas de poder e fortes conflitos ideológicos de seus ambientes originários. Em particular, os textos do Segundo Testamento foram criados dentro de uma dinâmica de tensões entre dominação romana, resistência judaica e, dentro disso, dois sistemas patriarcais: judeu e romano. Essas tensões espalhavam-se nos diversos níveis humanos: social, político, religioso, familiar.

A dominação romana era um sistema que usava da sua base patriarcal para a ocupação e exploração dos recursos naturais e humanos de forma violenta e escravagista (Richter Reimer, 2005, p. 69-70). Dentro do sistema imposto pela dominação romana, o patriarcado judeu foi reforçado formando, então, o sistema de um povo que busca sua sobrevivência cultural. O cristianismo se origina de um movimento de renovação iniciado dentro do judaísmo também em busca dessa sobrevivência e manutenção de identidade e que, portanto, participa desse patriarcado (Richter Reimer, 2005, p. 70-71).

Para compreender os textos em que as mulheres são sujeitos histórico-narrativo, como Mc 1,29-31, é necessário então conhecer melhor o funcionamento das dinâmicas sociais. As pessoas do mediterrâneo no primeiro século conheciam as outras socialmente, em termos de papéis baseados no gênero, em termos do grupo a que pertenciam, e com preocupação constante com demonstrações públicas de honra, vergonha e respeito. Estes são valores morais recíprocos que expressam primordialmente a integração de um indivíduo em um grupo. Vergonha e honra refletem a forma como a estima pública é conferida sobre uma pessoa e a sensibilidade, com respeito

à opinião pública, de que depende essa estima. As sociedades onde os homens vivem em relação imediata são comunidades morais, onde a opinião pública é que define a reputação pessoal. Por isso, é representativa, nas descrições da sociedade mediterrânea, a relação que esses valores têm com a sexualidade e com as distinções de gênero. De modo geral, a honra é entendida como um valor vinculado aos homens e a vergonha – entendida aqui em um sentido positivo, como cuidado pela própria reputação – como um conceito vinculado às mulheres. Além disso, a honra masculina está relacionada com o esforço para conservar a vergonha das mulheres do grupo (Macdonald, 2004, p. 41, 42).

À diferença de outras sociedades, nas quais o controle e trabalho que exercem as mulheres definem seu valor, as regiões mediterrâneas oferecem um elemento distintivo: suas mulheres são valoradas especialmente pela castidade, ou seja, por um recurso imaterial. Há, assim, tendência a proteger as mulheres através de uma divisão sexuada dos espaços da comunidade, espaço masculino e espaço feminino, separando a esfera pública da privada e introduzindo uma série de barreiras físicas, como o véu e outras proibições espaciais baseadas em gênero, assim como pela presença de pessoas, cuja tarefa é manter essa separação, como acompanhantes. A divisão espacial é um meio importante para manter os valores de honra e vergonha, não só guarda a pureza sexual como a demonstra diante da sociedade (Macdonald, 2004, p. 42, 43).

A instituição de descendência é tratada como primária e focal no mundo mediterrâneo, pois a família mediterrânea é patrilinear e enraizada numa forte divisão de trabalho, assim o gerenciamento da área sexual é a base de estratégias nos domínios econômicos e políticos. A família é cerne da lealdade pessoal e tem domínio supremo sobre a vida individual, mantém a existência social, o que faz o familismo um valor central. A razão para a tradicional ênfase na prevenção da transgressão sexual é a importância conferida à descendência, que é comportamento comunicativo primordial na coabitação. As meninas são ensinadas a acreditar que o ser humano central é o homem, cuja honra é replicada simbolicamente no ato sexual, e que somente uma circunstância externa e social pode prevenir um homem de ter seu caminho com ela. O que os mediterrâneos têm em comum é que

a herança passa pela linha masculina e os homens representam a família ao exterior, enquanto espera-se que as mulheres a mantenham internamente (Malina, 1996, p. 35,36, 42-50).

Na Palestina no tempo de Jesus, as mulheres, doravante afastadas da esfera pública, eram chamadas a exercer as virtudes de ‘mulher valente’ – esposa, mãe de filhos, hábil dona de casa – no interior da casa. Em caso de saída, o véu escondia a cara. Um silêncio prudente em relação a elas se impunha por parte dos homens. [...] Só as princesas e as mulheres do povo, em particular do campo, escapavam a esse ideal de vida reclusa (Alexandre, 1990, p. 519, 520).

Assim, as mulheres eram afastadas do convívio público, e, em geral, estavam limitadas a casa como mães, donas de casa, esposas. Suas atividades por excelência eram cuidar, cozer, moer e tecer. Estavam, ainda, sob a lei do silêncio em relação aos homens, qualquer conversação com homens que não da família era considerada sinal de adultério.

É claro que suas condições variavam a depender da classe a que pertenciam e se estavam em contexto rural e urbano. Nos ambientes mais populares e pobres, devido à necessidade da sua mão de obra para geração de renda, a segregação era menor e elas não eram consideradas como menores e escravas no dia a dia (Ströher, 1998, p. 38).

Um dos movimentos de renovação judaica bastante influente era o dos fariseus. Espalhados em toda a Palestina, inclusive na Galileia, enfatizavam tudo que se refere à pureza e impureza. A norma era seguir o caminho do puro, evitando o que é impuro, sujo. Assim, o comportamento era orientado por aquilo que se considera puro e impuro. Impuro era o que não se adaptava à maneira de ver as coisas. Portanto, os pagãos e samaritanos eram impuros, também cadáveres, doentes, mulher menstruada, etc. A proximidade com o Templo dificultava que as mulheres da Palestina se libertassem de tais normas religiosas de pureza. No entanto, as mulheres da Galileia, onde se dá a origem do movimento de Jesus, não eram tão apegadas a tais preceitos como as de Jerusalém (Tamez, 2004, p. 55).

As mulheres judias tinham uma série de restrições com respeito à vida religiosa e enfrentavam várias limitações quanto à liberdade religiosa. Por um lado, não precisavam cumprir uma boa parte dos mandamentos, pois não eram dirigidos a elas, no entanto, isso as excluía dos momentos de celebração, pois eram julgadas incapazes religiosa e sacrificialmente. No

templo, só podiam entrar no recinto a elas reservado. As leis de impureza as limitavam ainda mais, mas provavelmente eram preocupação religiosa de sacerdotes e rabinos, e em seu cotidiano era diferente, não sendo motivo de exclusão social (Ströher, 1998, p. 45).

Na esfera doméstica a familiar, elas velavam pela pureza em matéria sexual e alimentar, mas o seu papel religioso se restringia a continuação das suas tarefas domésticas, como acender luzes, cozer os pães para o sábado, ou a tarefas que eram consideradas impuras, como fazer a toalete dos mortos e as lamentações, enquanto bênçãos e orações eram reservadas aos homens (Alexandre, 1990, p. 521, 522).

Cabe lembrar que a caracterização dos papéis femininos no mediterrâneo foi feita a partir de registros documentais que carregam uma ideologia androcêntrica e patriarcal. É preciso colocar uma suspeita sobre eles, entendendo que a difamação ou glorificação de mulheres em tais textos precisam ser entendidas como construção social da realidade em termos patriarcais. Também que, em geral, os cânones formais patriarcais são codificados de forma mais restritiva que a relação real entre homens e mulheres. Assim, o status real das mulheres é determinado, não por princípios ideológicos e prescritivos, mas pelo grau de autonomia econômica e papéis sociais que exercem (Schüssler Fiorenza, 1992, p. 134-139).

Além disso, um importante passo metodológico é abordar esses textos colocando-os de frente com outros registros como a biografia heroica de Judite ou o caso da colônia judia de Elefantina, onde as mulheres eram consideradas iguais aos homens (Tepedino, 1990, p. 80, 81). Lembrando, ainda, que há registros de mulheres chefes de sinagogas, dirigentes, anciãs, mães da sinagoga e até sacerdotisas (Alexandre, 1990, p. 522). Ao lado disso, o fato de que a legislação apresentava uma série de brechas que permitiam que as mulheres testemunhassem publicamente e que também havia limitações do direito do marido, assim muitas tinham direitos a posses. Com isso, importa aqui perceber, no meio dessa dinâmica patriarcal, a existência de mulheres e grupos que se buscavam outras maneiras de viver e se relacionar, em oposição à dominação patriquiriarcal vigente.

É um dado comum aos quatro evangelhos que as mulheres participam da assembleia do Reino promovida por Jesus, e não apenas por aci-

dente ou como coadjuvantes, mas de uma forma ativa e engajada. Portanto, é difícil negar a pertença de mulheres ao movimento de Jesus, mas não há sinal de que essas mulheres se voltaram conscientemente contra a práxis judaica do seu tempo. Por isso, essa pertença precisa ser compreendida a partir de algumas características desse movimento. Era um movimento carismático-itinerante que conquistou seus adeptos do estrato inferior empobrecido da sociedade em que as experiências carismáticas eram frequentes, e, no qual, eram encontradas muitas mulheres não casadas (Stegemann; Stegemann, 2004, p. 421 e 429).

Assim, mulheres que não se encaixam socialmente nos padrões patriarcais, as pobres, viúvas, divorciadas ou sozinhas, encontraram acolhida no movimento de Jesus, além de outras que também abandonaram suas grandes famílias juntamente com seus maridos e que puderam seguir Jesus. Isso se deve ao fato de que, ali, o padrão interno da vida feminina não se baseava na obrigatoriedade do casamento, concepção de filhos e administração da casa, pois as condições para o seguimento eram fé e compromisso com o Reino de Deus. Percebe-se, em muitas passagens, que mulheres do movimento poderiam ser independentes e curadas, embora muitas traduções e a história interpretativa imputem a elas as funções domésticas (Schottroff, 1995, p. 24; Horsley, 2001, p. 206).

Outro aspecto que pode ter colaborado para a participação das mulheres é que muitas tradições trazem imagens do cotidiano das mulheres, mostrando que, possivelmente, desde bem cedo o evangelho esteve próximo à vida delas. Há parábolas resgatam o valor do trabalho doméstico das mulheres ao utilizá-los como metáforas para o Reino de Deus. Ao lado disso, considere-se também a importância dada aos ambientes domésticos, as refeições e instruções dadas em casas.

O movimento de Jesus executa uma grande transposição de barreiras, visto que a mensagem de Jesus, o messias, é dirigida aos marginalizados, a mulheres e mulheres estrangeiras. A própria mácula das mulheres é ultrapassada com as atitudes de um messias que cura mulheres e as tem a sua volta. Além disso, há também uma subversão da hierarquia tradicional, agora, publicanos e prostitutas chegam antes ao Reino (Alexandre, 1990, p. 524, 525), pois para o movimento de Jesus não importam estatuto,

posição social e posses, é a diaconia, e não mais as relações de poder, que serve de paradigma para o Reino de Deus.

O Evangelho de Marcos narra acontecimentos que deram origem àquela comunidade cristã, os aspectos significativos da vida de seu fundador, Jesus, o agente capacitado pelo Espírito com autoridade divina para estabelecer o Reino de Deus. Sua narrativa estabelece uma identidade fundada em comum com a religião judaica, acrescentando correções, releituras e perspectivas futuras, em termos de ética e práticas culturais. Para Leif Vaage (1998, p. 11), o Evangelho de Marcos não foi escrito como parte dos acontecimentos que o próprio texto relata ou como memória coletiva da primeira geração cristã. Ele forma uma intervenção, feita cerca de 40 anos depois de dos eventos que pretende narrar, nos cristianismos originais siríaco-palestinoses. Sendo assim, ao definir valores, normas sociais e religiosas, não só responde à cultura dominante, mas participa da reinscrição cultural. Portanto, ao relatar a atuação das mulheres nessa história da origem da comunidade, ele tanto reflete como define essa atuação na comunidade.

No Evangelho de Marcos, o que inicialmente parece manter o padrão patriarcal se torna uma estratégia narrativa subversiva. O padrão patriarcal se caracteriza em que, até o final do capítulo 15, as mulheres são anônimas, sua presença entre os seguidores de Jesus é ocultada e algumas são retratadas apenas em espaços domésticos ou subordinadas a um homem (Richter Reimer, 2012; Schottroff, 1995; Horsley, 2001). No entanto, as mulheres aparecem quase sempre sem marido, em geral, não assumem papéis tradicionais de esposa e mãe, têm caracterizações positivas, sendo exemplos de fé, perseverança e diaconia em contraposição a alternância dos discípulos em crer e seguir a Jesus.

O texto critica três sistemas de poder que se relacionam com a dominação das mulheres pelos homens: a dominação política, o patriarcado e o sistema de família. Parece então, que, na perspectiva do texto, o sistema do patriarcado deveria ser modificado, e, nesse sentido, o primeiro passo seria introduzir as mulheres na liderança. O caminho que encontra para fazer isso é minimizar progressivamente as rígidas definições dos papéis sociais específicos das mulheres elevando uma ética do serviço (Myers, 1992, p. 338-340).

Análise de Marcos 1,29-31

Para começar a compreender o papel das mulheres no Evangelho de Marcos propõem-se, com esse trabalho, analisar a primeira cena em que aparece uma mulher na narrativa: a cura da sogra de Simão. Para a análise do texto, faz-se uma abordagem narratológica, examinam-se a estrutura do trecho, os componentes da narrativa e considera-se a sua relação com as passagens anteriores e posteriores e a sua função no complexo da narrativa marcana como um todo. Apresenta-se inicialmente uma tradução instrumental da perícopes em Mc 1,29-31:

29 E imediatamente, saindo da sinagoga, foram à casa de Simão e de André com Tiago e João. 30 E a sogra de Simão estava deitada com febre, e imediatamente disseram-lhe sobre ela. 31 E aproximando-se, levantou-a segurando sua mão; e a febre a deixou, e servia-os.

O texto se localiza entre os componentes do chamado dia típico de Jesus na Galileia, talvez fosse melhor chamar de dia prototípico, pois a partir dali tudo se expande e aprofunda. Nesse dia, se dá o início do ministério de Jesus propriamente dito, com seu ensino com autoridade, exorcismos, curas, encerrando-se com a decisão da missão. Inicia-se com a declaração de Jesus de que o Reino está próximo, segue-se um exorcismo na sinagoga, a cura da sogra de Simão e um resumo de curas. Na madrugada do dia seguinte, vem a decisão de pregar nas aldeias vizinhas. O dia prototípico se passa em Cafarnaum, o centro missionário do movimento de Jesus (Richter Reimer, 2012, p. 81).

Nossa cena é a primeira notícia de interação de Jesus com uma mulher no texto de Marcos e se trata também da primeira cura². Para Soares, Correia Júnior e Oliva (2012), o gênero literário da perícopes é de relatos de milagre. Pode-se esquematizar o texto assim:

- v. 29 – introdução chegada do taumaturgo, Jesus;
- v. 30a – indicação ou descrição da enfermidade;
- v. 30b – pedido de cura;
- v. 31a – ação do taumaturgo: ato de curar;

² Pode ser considerada como a primeira ou a segunda, uma vez que é complicado separar cura e exorcismo e como descrito adiante essa cura também tem uma característica exorcizante.

- v. 31b – constatação do prodígio;
- v. 31c – demonstração do prodígio (Soares; Correia Júnior; Oliva, 2012, p. 80).

Collins (2004, p. 174) apresenta uma divisão bem parecida da cena: a vinda do taumaturgo, a descrição da doença, o pedido de cura, a técnica ou meio de cura, a cura, a demonstração da cura. Concordando com o gênero de história de milagres, Kinukawa (1994, p. 103), divide-a em três passos apenas: problema/crise, ação e resposta.

Ao longo de todo o Evangelho, o narrador é uma terceira pessoa, onisciente e onipresente. Nessa cena, ele também não participa da ação, e não é possível, nesse trecho, fazer distinção entre o narrador e o autor implícito. É dele também o ponto de vista, que faz parecer ser o mesmo ponto de vista de Jesus. Isso concede a ele uma posição de autoridade em relação à história, aceita como confiável pelo leitor, o que o habilita a focar os eventos e inserir o leitor no mundo da história. Ele o faz usando uma narrativa em terceira pessoa na qual não se apresentam diálogos ou discursos, apenas são contadas as ações dos personagens. Esse tipo de construção faz com que o leitor confie no narrador, entenda-o como uma pessoa que está ao lado de Jesus, e então receba os fatos narrados como verdadeiros.

Atuantes no texto são dois personagens principais, Jesus e a sogra de Simão, não há antagonistas. E os demais são coadjuvantes, acompanhantes cuja ação na cena é comunicar a Jesus do estado da mulher. É preciso também enfatizar que a presença de outras mulheres na cena pode estar sendo ocultada pelo uso dos masculinos plurais nos verbos em terceira pessoa e em sujeito oculto (foram, disseram-lhe).

A esta altura, Jesus já tinha sido identificado ao leitor como Filho de Deus, o messias capacitado pelo Espírito a vencer Satanás, expulsar espíritos imundos e ensinar com autoridade maior que a dos escribas. Com a cura, acrescenta-se mais uma característica ao poder de Jesus.

A outra protagonista da cena é anônima, em contraste com os quatro discípulos nomeados nesse pequeno trecho. Ela é identificada com Simão (Pedro), seu genro, e não com um marido, o que pode implicar que ela era uma viúva, um dos grupos mais vulneráveis da sociedade, que aparentemente vivia com o genro como parte da família estendida (Malina; Rohr-

baugh, 2003, p. 150). Ela também é caracterizada pela sua doença, uma vez que doenças simbolizavam males de ordem espiritual, ou até o próprio mal em si, e traziam isolamento de ordem social (Richter Reimer, 2011, p. 54-59). A doença a priva da participação das atividades da casa e também de quaisquer possíveis atividades fora dela. Por fim, quando ela reage à cura com o serviço isso também a caracteriza.

Há uma mudança de cenário significativa, eles saem da sinagoga, o espaço público dedicado à religião e política comunitárias e entram na casa dos seguidores de Jesus, um espaço doméstico e íntimo, lugar não do discurso, mas da vida. A cena dá importância ao espaço da casa, que também é espaço de atuação de Jesus. A casa é lugar de ficar, mas também de atuar em prol do Reino, no caso, através da cura e comunhão à mesa, mas em outras passagens também pelo ensino. Pela tradição, é o local onde Jesus instrui os discípulos, pois nas comunidades a casa era lugar das reuniões para catequese e culto (Gnilka, 1986, p. 97).

Em especial no Evangelho de Marcos, Jesus aparece instruindo os adeptos do movimento em casas. Isso altera o valor da casa, o ambiente principal de atuação das mulheres agora é mais que o lugar da família, se torna um ambiente central em termos de espaço social e religioso. “[E]lemento fundamental e estabilizador da ordem social e ao mesmo tempo [...] instrumento da missão e expansão do próprio movimento” (Ströher, 1998, p. 55).

O espaço doméstico da casa é caracterizado como uma base para o ministério. Não só Jesus retorna a tais ambientes domésticos ao longo do Evangelho, para ensinar aos discípulos, e como é o lugar das refeições tão caras a Marcos. É para lá que afluem as pessoas necessitadas de cura e libertação na cena seguinte.

A casa é paradigma importante para compreender o movimento de Jesus e o desenvolvimento dos primeiros grupos cristãos. ela é lugar de origem e desenvolvimento da missão de Jesus e a unidade a partir da qual a comunidade é construída. Quando as discípulas e os discípulos foram enviados às aldeias e cidades para evangelização, a instrução de Jesus pressupõe a hospitalidade nas casas. Casa é o lugar importante para o ensino e atuação de Jesus. Muitas curas acontecem no âmbito da casa. Jesus é apresentado como hóspede em diversas casas (Ströher, 1998, p. 55).

Na cena, mencionam-se os nomes de quatro discípulos que foram a pouco a pouco chamados a seguir Jesus, assim, a casa pode ser entendida

como a comunidade dos discípulos. Seu significado está além de um lugar de moradia, visto que é, de fato, o centro produtivo da antiguidade. Os membros da família são a mão de obra e, quando localizada no campo, confunde-se com a roça, quando na cidade, a casa e a oficina se entrelaçam. Ela é, em Marcos, o símbolo do novo sistema de relações de convivência que ele advoga em oposição ao espaço oficial da sinagoga. É na casa que as pessoas se relacionam, controlam o processo produtivo e dominam sobre o espaço (Soares; Correia Júnior; Oliva, 2012, p. 80, 81). Portanto a presença de uma cena em casa, comunidade dos discípulos, no dia prototípico é importante como lançamento de paradigmas para o restante da narrativa. Nesse caso, A casa, de Simão, uma casa patriarcal, transforma-se com a presença de Jesus.

O tempo também se torna um elemento importante para a composição da cena. Ele não é determinado diretamente na cena, mas, as ações definem uma localização temporal: porque eles saíram da sinagoga, a cena se dá provavelmente no sábado. Essa ideia é reforçada na passagem seguinte quando, ao cair o sol, são trazidos enfermos e endemoniados e a cidade se junta à porta da casa. Espera-se o pôr do sol que encerra o sábado para trazer essas pessoas sem quebrar o descanso. A referência a Pedro ainda com o nome de Simão também reforça a localização a cena no estágio inicial do ministério de Jesus, antes da chamada dos doze discípulos e antes dos conflitos com as autoridades religiosas e políticas. Assim, é importante notar que, dentro do âmbito doméstico, uma cura pôde ser realizada no sábado, outras curas nos sábados serão fonte de futuras controvérsias com fariseus e autoridades.

Por duas vezes, o autor usa a expressão ‘e imediatamente’, que dá a impressão de rapidez e pressa nos acontecimentos. No entanto, a narrativa da cura, apesar de curta, detalha as ações do protagonista, fazendo com que essa sensação da pressa diminua justamente no momento do agir de Jesus, retratando lentamente seus gestos. Dessa forma, além de humanizar a figura de Jesus, acentuando sua solidariedade, o autor traz a atenção do leitor sobre ele e a ação da cura. O momento da cura é então o foco temporal do texto.

Como não há antagonistas, o fator que gera a trama é justamente a febre da sogra de Simão que a deixa acamada e sem condições de participar do que acontecia na casa ou fora dela. Assim, a doença representa uma

espécie de exclusão social. Essa enfermidade está associada à possessão diabólica, a febre é como um demônio que queima, levando à prostração. A expressão ‘estava deitada’, também traduzida por ‘estava prostrada’ mostra a periculosidade da situação, é sinal de enfermidade mortal. “A mulher está de cama, paralisada e à morte” (Soares; Correia Júnior; Oliva, 2012, p. 80).

A narrativa não apresenta um pedido explícito pela cura da mulher, mas ele pode ser interpretado como implícito no momento em que informam a Jesus sobre a doença da mulher. O fato de Jesus ser informado demonstra a solidariedade dos da casa com a mulher e a humanidade de Jesus, pois ele não percebe tudo por si (Soares; Correia Júnior; Oliva, 2012, p. 81). Kinukawa (1994, p. 102) afirma que Jesus é informado da doença como forma de desculpa para a ausência de uma hospitalidade digna. No entanto, Gnilkka (1986, p. 97) tem opinião contrária, para ele, os discípulos não falam sobre a doença da sogra para alegar impedimento ou desculpa de falta de hospitalidade, mas para chamar sua atenção acerca da enfermidade. Ele afirma que a expressão “aproximando-se” (*proselton*) dá a entender que a mulher estava em uma habitação destinada às mulheres. Fica indefinido aqui se o ambiente em que Jesus e os quatro discípulos estavam era um ambiente masculino, que as mulheres não deveriam ter acesso, ou se simplesmente a sogra estava retirada por sua doença.

No entanto, é Jesus que, ao saber do estado de sofrimento da mulher, se dispõe a ajudá-la e se aproxima, o detalhamento dos seus gestos dá a entender que a trata com grande carinho. A cena mostra uma expressiva proximidade física de Jesus com a mulher, o que não devia ser comum. O verbo ‘levantou’ é o mesmo usado na ressurreição da filha de Jairo e na ressurreição do próprio Jesus (Kinukawa, 1994, p. 103).

É importante mencionar que o corpo se torna um ponto de partida para o entendimento da cura e do serviço nessa cena. Pois a cura é realizada não por evocações e orações, mas pelo toque de Jesus e o serviço que dependia da integridade do corpo. O corpo da mulher era, então, assolado pelo mal e Jesus a liberta disso.

Para Gnilkka (1986, p. 97), a cura é encarada como exorcizante. Collins (2007, p. 174) pensa de forma semelhante, pois a expressão e ‘a febre a deixou’ indica que a febre era uma entidade que entrava e saía de um corpo

humano, como um espírito imundo ou demônio. A cura deve ser entendida, então, como parte de uma das tramas que permeiam o Evangelho: o conflito entre Jesus e as forças do mal.

Os relatos de cura e exorcismos podem ser interpretados [...] no plano do significado, que permite uma interpretação na qual interagem dois momentos distintos e interconectados da narração: a) a pessoa enferma/possessa incorpora e representa a coesão social, através da exclusão, que assinala a experiência pessoal e social de caos e desequilíbrio; b) a prática libertadora de Jesus indica a ruptura com esse esquema através do perdão, da cura, do exorcismo. Sendo assim, se conclui que a ação de Jesus intervém e interfere nas relações sociais e simbólicas dos corpos enfermos e sofridos, reconstruindo, portanto, também identidades pessoais e sociais (Richter Reimer, 2011, p. 66).

A sogra de Pedro é alvo do poder libertador de Jesus através da cura, e, portanto, da intervenção de Deus na sua situação de caos e sofrimento. Com isso, sua identidade, antes associada à doença, é modificada. Como responde a essa libertação com uma atitude de serviço, que não é mais especificada na passagem, ela passa a ser identificada como uma pessoa que serve. Nota-se, na cena, uma movimentação solidária, todos fazem alguma coisa e participam da cura de alguma forma (Bortolini, 2003, p. 37): os discípulos avisam, Jesus procura, a mulher curada serve. A característica desse serviço será discutida a seguir.

Para uma crítica feminista, não é possível terminar essa etapa de análise sem abordar o patriarcado e androcentrismo relacionado ao texto. Pode-se constatar que a personagem feminina é o motivo da cena, mas ao mesmo tempo é silenciada, não totalmente, como demonstra o fato que a perícopé é encerrada com o seu serviço. Está explícita a estrutura da casa patriarcal, a casa é de Simão e André, ali está não uma pessoa autônoma, mas a sogra de Simão. Além de anônima, a mulher é também subordinada pela identificação através da ligação a um homem. Em sua única aparição no Evangelho, ela é retratada no interior da casa, considerada a esfera de atuação da mulher, reforçando essa ideia pela impressão de ser esse seu único ambiente de ação.

A diaconia da sogra de Simão

A atitude de diaconia (serviço) da sogra de Simão divide opiniões dos estudiosos. O serviço executado por ela aparentemente tem uma dupla fun-

ção na narrativa: primeiro, confirma eficácia a cura, depois tem um papel no processo de estabelecer o que parece ser o padrão do discipulado de Jesus.

No dia prototípico de Jesus na Galileia,

Dois dos três curados são homens. Um, no entanto, é mulher. Ela é curada numa casa privada, a esfera própria para mulheres. Como notado, Marcos usa ‘servir’ para descrever a sua atividade, o mesmo termo que ele usará mais tarde para o verdadeiro discipulado (Dewey, 1993, p. 477).

Sobre a ação da mulher, é importante ter em mente, que

Logo após ser curada, a Sogra de Simão contribui com a narrativa e com Jesus e seus primeiros quatro discípulos – servindo-os (*diakonei*), apesar de não estar claro, a esse precoce ponto da narrativa, se o seu serviço, sua ministração, divide – e indica – a conotação teológica que a ministração de Maria Madalena, Maria a mãe de Tiago e José e Salomé manifestam mais tarde (*diakonoun*) (Malbon, 2000, p. 49).

Podemos questionar sobre o público-alvo do serviço desta mulher, não se sabe quem estava na casa, nem quem foi com Jesus pelo uso dos verbos no plural.

Kinukawa (1994, p. 103) mostra que é necessário perguntar pela intenção redacional de Marcos, pois ele usa o imperfeito para o verbo servir, indicando a continuidade da ação, enquanto usa o aoristo para os demais verbos da cena, que indica uma ação pontual já acabada. Para a ela, a variação de interpretações se dá porque Marcos não elabora o conteúdo do verbo. Assim, além dessa ideia é preciso considerar a função das narrativas de cura. Ivoni Richter Reimer (2012, p. 85) destaca que elas “têm também a função de demonstrar que a pessoa curada passa a participar do movimento de Jesus, compreendemos que essa pequena perícope destaca, logo no início do Evangelho, o trabalho diaconal da sogra de Pedro.”

No entanto, alguns autores não consideram representativo o termo diaconia. Por exemplo, Gnllka (1986, p. 97), considera que o fato de ela se levantar e servir apenas demonstra a saúde reestabelecida e que Marcos não entendeu o serviço como permanente, no mesmo sentido vai também Collins (2007, p. 174), que não expande considerações sobre o serviço além da demonstração da cura.

Krause (2001, p. 43) argumenta que através da literatura helenística, o verbo e sua família (*diakonia* e *diákonos*) têm uma variedade de significados que vão desde o serviço à mesa e o trabalho doméstico de mulheres e

escravos até o serviço de um cidadão ao estado. E que especificamente, dentro da igreja primitiva, o verbo também tinha muitos usos, do serviço à mesa e tarefas domésticas de mulheres e escravos à atividade particular de discipulado e ministério com Jesus. Para ela, no entanto, o Evangelho de Marcos preserva dois tipos de tradição com respeito às mulheres. As que revelam as mulheres em seus papéis obrigatórios de servidão doméstica, e aqui está o caso da cena da Sogra de Simão, e outras que revelam mulheres libertas em papéis de um discipulado de iguais (Krause, 2001, p. 50).

No judaísmo, se recomendava que as mulheres não servissem à mesa para não se habituarem entre os homens. No entanto, para Jesus, elas faziam parte da sua casa e o seu serviço era tão digno quanto o de qualquer homem. Em sua casa, cada pessoa era levantada para integrar-se à comunidade de servidores, isso ocorreu com a sogra de Simão. Enquanto para o sistema tradicional do mundo patriquiarcal, o importante era dominar e servir era considerado algo indigno, os critérios convencionais foram invertidos para Jesus, a diaconia se tornou uma atitude de quem seguia a Jesus (Soares; Correia Júnior; Oliva, 2012, p. 83).

Diaconia ou serviço é um conceito que recebe diversos sentidos no Novo Testamento. Quando usado em relação a mulheres, era, até o surgimento da teologia feminista, traduzido por serviço situado num eixo de subordinação e entendido como trabalho doméstico ou cuidado pelos outros, ajuda material ou assistência financeira. Esse conceito foi resgatado no movimento de Jesus. A inversão de valores trazida pela diaconia se inicia em âmbito doméstico, em família ou ao redor da mesa. No cotidiano e no corpo, é que se dá essa nova vivência, de novos relacionamentos questionando a lógica do domínio. Como o poder era exercido em comum, o ministério do serviço concedia igualdade a todos, gerando uma comunidade de ministério mútuo, não uma hierarquia. A diaconia assume, na relação entre corpo e serviço, uma dimensão ampla com relação ao uso do poder, à forma de governar e exercer liderança. Ela se opõe ao dominar e às organizações do dualismo hierárquico, apresentando um papel crítico em relação ao exercício de poder. Era exercida como ministério pelas mulheres buscando o bem-estar delas e dos outros, nesse movimento elas empoderavam e libertavam outras pessoas. Além disso, se libertaram de papéis sociais

tradicionais e tornaram-se sujeitos de seu corpo e saber (Pletsch, 2004, p. 213-217). Segundo Dewey (1993, p. 476), o termo diaconia é importante, geralmente designa o serviço à mesa, mas aqui descreve as atividades de mulheres ou escravos, e, mais tarde, descreveria o ideal de discipulado, que poderia ser usado para a sogra de Simão em retrospectiva.

Os conceitos de diaconia e o de discipulado em Marcos, não são cercados de simplicidade ou definidos diretamente, mas têm uma evolução dentro da narrativa desde sua apresentação até o final do Evangelho. Ambos são apresentados em proximidade, no chamamento dos discípulos e no serviço dos anjos e da sogra de Simão, mas é entre a subtrama dos discípulos e a das mulheres, junto com as ações e discursos de Jesus, que se desenvolvem numa concepção da ética da diaconia como o sentido do discipulado e seguimento. Na cena cura da Sogra de Simão, portanto, o conceito ainda é embrionário.

Ao lado do conflito com os doze, caracterizados pela alternância no correto seguimento, é colocada a subtrama das mulheres, caracterizadas como exemplos de fé, persistência, serviço e dedicação. Chegando aos versos 15,40.41, revelação da presença e serviço das mulheres, quem lê precisa rever toda a história de Jesus incluindo mulheres entre os seguidores nas diversas cenas, desde a Galileia e pensando em seu papel no movimento: “o seguiam, e o serviam, enquanto esteve na Galileia” (Mc 15,41).

Em Marcos, somente as mulheres e anjos aparecem servindo. Os anjos primeiro, servindo a Jesus, aparentemente representando um serviço à mesa, no caso oferecido a um rei na sua corte. Em seguida, a sogra de Simão e, por último, o texto de Marcos revela o seguimento e serviço de um grupo de mulheres até o fim.

Aparentemente, a sogra de Simão apenas cumpre seu papel de mulher. Krause (2001, p. 46) lembra que no âmbito da casa patriarcal, o seu serviço não equivalia ao dos discípulos homens, pois o serviço doméstico feminino não era um serviço voluntário, e essa era a condição dessa mulher: ela servia dentro da casa de sua família. Mas, no âmbito geral do texto, considerando que o texto traz algumas quebras de paradigma, como a solidariedade dos discípulos com a mulher, o cuidado de Jesus com ela e proximidade física no processo de cura, considerando ainda que é a primei-

ra cura, e que o ministério de Jesus ainda estava se definindo e se apresentando aos receptores da narrativa, a atitude de serviço é simbólica. O ambiente íntimo da casa indica, como dito acima, uma movimentação solidária. O serviço mútuo e pessoal como padrão para quem está sob o governo de Deus começa a se mostrar: o serviço de Jesus realizado na cura é respondido pelo serviço da sogra de Simão. Essa mutualidade aponta ainda para a primeira mesa eucarística, em que a diaconia era exercida por uma mulher.

São pelo menos três ditos de Jesus que se relacionam de alguma forma com o serviço. Em Mc 9,35 Jesus diz: “Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último de todos e o servo de todos”; em Mc 10,31: “Muitos primeiros serão últimos, e os últimos serão os primeiros” e em Mc 10,43-45: “aquele que dentre vós quiser ser grande, será vosso servidor; e aquele que quiser ser o primeiro dentre vós, seja servo de todos. Pois o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir”. Nessas palavras, Jesus assume para si a atitude do serviço. O serviço era atividade de quem estava por baixo da hierarquia (Schottroff, 1995, p. 55), dos últimos se torna, então, a atividade do messias. Feito de forma pessoal era uma estratégia de sobrevivência da identidade frente à violência romana. No movimento de Jesus o serviço que era de pobres para ricos, de escravos a senhores e de mulheres a homens é agora uma mutualidade entre as pessoas marginalizadas, todas dignas de serem servidas e de servir.

A palavra serviço, ao longo do Evangelho de Marcos, destaca-se, então, como uma função importante na ética e na dinâmica do Reino. Dessa forma, a atitude da sogra de Pedro não pode ser interpretada como um simples retorno às atividades normais da casa patriarcal, isso seria uma interpretação sexista que restringe possibilidade de atuação da mulher no serviço do Reino. A mulher é, sim, reinserida na dinâmica da casa e da vida, da qual estava privada pela doença, mas tal dinâmica é diferenciada pela presença de Jesus, seu serviço demonstra que ela agora participa do Reino junto a Jesus e aos seus seguidores. Essa mulher anônima e associada a um homem torna-se sujeito, ela faz parte do movimento de Jesus, torna-se uma seguidora desde o início do ministério de Jesus na Galileia.

Considerações finais

No espaço dos três versículos que compõem a cena da cura da sogra de Simão em Mc 1,29-31, há uma riqueza de conteúdos que se ampara na apresentação incipiente de três aspectos importantes para o movimento de Jesus: a casa, a cura e a diaconia. A casa é o ambiente onde esse movimento se ampara, a cura tem o aspecto de libertação e diaconia o aspecto ético. Do ponto de vista feminista, a casa deixa de ser o ambiente de reclusão para ser o ambiente da vivência produtiva, social e religiosa das mulheres. Deixa de ser um ambiente que confirma as relações desiguais de poder e domínio masculino para ser um lugar de solidariedade e igualdade. A cura é a intervenção divina e a demonstração do mal vencido e que abre a possibilidade de participação em um novo sistema de relações. A diaconia representa a própria inversão de valores trazida por Jesus, o que antes era serviço obrigatório imposto pelo sistema de dominação patriarcal, passa a ser o fundamento para ação dentro do Reino de Deus. Assim, as mulheres se constituem sujeitos importantes na expansão do movimento. A partir dessa pequena cena, esses três aspectos se ampliam e aprofundam e tomam vulto ao longo da história de Jesus narrada em Marcos, questionando o sistema de poder e dominação imposto ao povo.

Referências

- ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do Reino à Igreja – Papéis, ministérios, poderes femininos. Tradução: Teresa Joaquim. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Vol. 1: A Antiguidade. São Paulo: EBRADIL, 1990. p. 511-563.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 5. impr. São Paulo: Paulus, 2002.
- BORTOLINI, José. *O Evangelho de Marcos: para uma catequese com adultos*. São Paulo: Paulus, 2003.
- COLLINS, Adela Yarbro. *Mark: a commentary*. Harold W Attridge (ed.). Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- DEWEY, Joana. The Gospel of Mark. In: FIORENZA, Elizabeth Schüssler. *Searching the Scriptures*. Vol. II. New York: The Crossroad Publishing, 1993. p 470-509.

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

GNILKA, Joachim. *El evangelio segun San Marcos*: Mc 1-8,26. Tradução: Víctor A. Martínez, de Lopera. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1986.

HORSLEY, Richard. *Hearing the whole story: the politics of plot in Mark's Gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

KINUKAWA, Hisako. *Women and Jesus in Mark: a Japanese feminist perspective*. New York: Orbis Books, 1994.

KRAUSE, Deborah. Simon Peter's mother-in-law – Disciple or domestic servant? feminist biblical hermeneutics and the interpretation of Mark 1.29-31. In: LEVINE, Amy-Jill; BLICKENSTAFF, Marianne (ed.). *A feminist companion to Mark*. Cleveland: The Pilgrim Press, 2001. p. 37-53.

MALBON, Elizabeth Struders. *In the company of Jesus: characters in Mark's gospel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.

MALBON, Elizabeth Struders; ANDERSON, Janice Capel. Literary-Critical Methods. In: FIORENZA, Elisabeth Schüssler. *Searching the Scriptures*. Vol I. New York: The Crossroad Publishing, 1993. p. 241-271.

MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, Richard L. *Social-science commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

MALINA, Bruce J. *The social world of Jesus and the Gospels*. London: Routledge, 1996.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. Tradução: I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992.

PLETSCH, Rosane. Diaconia e Corpo: categorias relevantes para repensar o conhecimento na perspectiva de gênero e cidadania. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004. p. 209-224.

RHOADS, David; DEWEY, Joanna; MICHIE, Donald. *Mark as Story: an Introduction to the Narrative of a Gospel*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: Teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

RICHTER REIMER, Ivoni. *El milagro de las manos: sanaciones y exorcismos de Jesús en su contexto histórico-cultural*. Navarra: Verbo Divino, 2011. [Publicado como e-book, 2021: <https://oikoseditora.com.br/files/Milagre%20das%20maos%20-%20E-book.pdf>].

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

RICOEUR, Paul. O texto como identidade dinâmica. In: RICOEUR, Paul. *A hermenêutica bíblica*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006. p. 115-129.

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

SOARES, Armando Gameleira; CORREIA JÚNIOR, João Luiz; OLIVA, José Raimundo. *Comentário do Evangelho de Marcos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

STEGEMANN, Ekkhard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução: Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

STRÖHER, Marga Janéte. *Casa igualitária e casa patriarcal: o caminho da patriarcalização da Igreja no primeiro século do cristianismo*. Dissertação (Mestrado em Teologia), Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1998.

TAMEZ, Elsa. *As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo*. Tradução: Beatriz Affonso Neces. São Leopoldo: CLAI/Sinodal, 2004.

VAAGE, Leif. Que o leitor tenha cuidado! O evangelho de Marcos e os cristianismos originais da Síria-Palestina. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*, n. 29, Petrópolis: Vozes, 1998. p. 11-31.

WACKER, Marie-Theres. Fundamentações históricas, hermenêuticas e metodológicas. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHORER, Sílvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. Tradução: Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; São Paulo: ASTE, 2008. p. 11-79.

“Peço a Evódia e peço a Síntique” (Fp 4,2): comunhão solidária e unidade na diversidade na Igreja em Filipos¹

Ivoni Richter Reimer

Situando a temática

Quero dar eco à importância e à influência de Evódia e Síntique, testemunhadas pelo apóstolo Paulo em sua carta à comunidade cristã em Filipos. Farei isso a partir do estudo da carta, focando em dois temas vitais que a perpassam: comunhão-solidariedade (*koinonia*) e as relações de unidade na diversidade. Esses temas se expressam em vários níveis da existência e da vivência comunitárias na construção do conhecimento de Cristo e seu Evangelho em meio aos desafios de perseguição e prisão sofridos sob poderes imperiais romanos. A carta trata de experiências solidárias para com Paulo, que enfrenta uma série de sofrimentos e necessidades por causa da prisão, a fim de que ele tenha suporte para superar essa situação, resistindo e reexistindo na sua práxis missionária. Essa prática de cuidado e ajuda baseia na compreensão de *koinonía* como comunhão com Deus, com os sofrimentos de Jesus e em favor do Evangelho, expressando-se em ações solidárias. Uma das bases para a vivência dessa comunhão-solidariedade é o pleno conhecimento do Evangelho de Cristo, e nisso Evódia e Síntique têm importância central, como veremos. Junto ao desafio desse estudo está também o desafio de estender essa comunhão para além dos muros da igreja, e reconhecer que

¹ Em parte, este texto é inédito e em parte está publicado em RIBLA (v. 94, n.3, 2024).

solidariedade nem sempre tem sido ação testemunial da igreja, mas que está presente também em ações de outras organizações socioculturais.

Comunhão-solidariedade é mensagem e perspectiva centrais para Paulo na comunidade cristã em Filipos, para a qual ele conclama com argumentos evangélicos. Em nosso contexto, percebemos que muitas vezes e em casos específicos, a solidariedade tem sido criminalizada. Tomo como exemplo o que sucedeu com o Movimento Sem Terra, no Brasil, que foi vilipendiado, desacreditado e ameaçado, quando realizou ações solidárias em benefício de gente necessitada. Destaque-se que do MST fazem parte pessoas cristãs que querem viver sua fé em forma de solidariedade interna e externa! Essa ajuda solidária é fruto do trabalho nos assentamentos da Reforma Agrária, portanto, do trabalho produtivo ali realizado. Essas ações aconteceram, por exemplo, durante a pandemia de Covid-19 e por ocasião de enchentes ocorridas no Brasil, em final de 2023, bem como por meio do envio de toneladas de alimentos à Palestina por causa da guerra.² Existem, portanto, duas tendências relacionadas a tais ações solidárias: por um lado, organizações e pessoas praticam solidariedade e se colocam em comunhão com um grande corpo sociocultural histórica e imensamente marcado por sofrimento, violências, injustiça e desigualdade; por outro lado, outras organizações, empresas e pessoas atuam na contramão dessa prática. Tanto de um quanto do outro lado, pessoas se dizem cristãs, praticam alguma forma de espiritualidade.

Diante de tal situação, esta carta de Paulo desafia a refletir, a considerar e a revisitar criticamente a relação entre a confissão de fé e a práxis dessa fé, de forma pessoal, institucional e social. Igualmente é necessário perceber se Paulo, quando se dirige a comunidades cristãs e quando solicita ajuda de ‘ações de graça’ como expressão de comunhão solidária, tem em vista uma ajuda estrita entre pessoas e comunidades cristãs, como no caso da ‘coleta para Jerusalém’ e outras comunidades (1Co 16,1-4; 2Co 8-9; Rm 15,26-28.31; At 11,27-30), ou se essa pode ser ampliada ecumenicamente também para outros tempos. Esse desafio permanece, e a partir de nossos estudos, pode ser motivo para reflexões e ações comunitário-religiosas e sócio-organizacionais.

² Remeto a vasto material de notícias e debates, em Richter Reimer (2023); UOL São Paulo (2023).

Situando esta carta apostólica

Convido a perceber, aqui, como a comunidade cristã em Filipos, em meados do século I, buscou viver essa realidade. A partir disso, talvez possamos receber impulsos para uma práxis em nossos lugares de vida, comunidade e trabalho.

De acordo com a carta, a igreja em Filipos está organizada comunitariamente, sendo que as pessoas realizam várias funções a serviço do Evangelho de Jesus Cristo, no qual estão fundamentadas. Tendo como centro esse Evangelho, a liderança episcopal e a diaconal (*episkopoi kai diáconoí*) não são hierarquizadas e revelam que essa comunidade é um corpo composto por pessoas santas, irmanadas de forma igualitária (1,1), uma comunidade de pessoas igualadas por meio da fé em Cristo Jesus e na comunhão do Espírito Santo (2,1) para glória e louvor de Deus (1,11). Mulheres e homens encontram-se igualmente na vivência dessa fé e dessas funções, expressas em seus vários dons e carismas, de forma equânime.

A carta permite perceber a ternura, o cuidado e o fiel compromisso como expressão do amor testemunhado pela comunidade em favor do apóstolo em suas atividades missionárias, “desde o início até agora” (1,5.7; 4,10-20). A esse corpo-comunidade Paulo e Timóteo se dirigem com gratidão e alegria, certificando constante oração em favor dela, por causa da comunhão (*koinonía*) vivenciada (1,5). Para ilustrar esse testemunho de comunhão experimentada “desde o início”, podemos recorrer à narrativa memorial de Atos 16, que apresenta a origem da igreja em Filipos a partir do contato missionário de Paulo e Silas na sinagoga de mulheres naquela colônia romana. A comunidade que se formou a partir dali passou a reunir-se e a se organizar na casa de Lídia, líder sociocultural e eclesial, e ajudou a superar conflitos religiosos, econômicos e militares, possibilitando o desenvolvimento da igreja em Filipos.³ É verossímil e historicamente defensável que ela e outras mulheres tivessem exercido a função episcopal, diaconal e missionária

³ Acerca dessa narrativa e o protagonismo de Lídia em termos religiosos, profissionais, socioculturais e políticos, ver Richter Reimer (2001[1989]; 2022); acerca da sinagoga de mulheres, ver Richter Reimer; Reimer (2024), com ampla literatura e fontes. Na exegese e hermenêutica internacionais, essa investigação foi acolhida por muitos homens e mulheres, como p.ex., Schottruff (2008); Stegemann; Stegemann (2004); Maloney; Richter Reimer (2022), entre outras.

ria, aludidas na carta à comunidade, após a fundação da comunidade e antes da escrita de Atos dos Apóstolos⁴, como no caso de Evódia e Síntique (Fp 4,2-3).

Na carta chama a atenção o destaque que Paulo e Timóteo dão à questão da *koinonía*, também porque ela está vinculada à confissão de fé, que é o pressuposto para a organização da comunidade inclusive em termos de participação e cooperação econômicas para amainar necessidades de outras pessoas. Nesse sentido, é preciso considerar que essa comunidade foi criada a partir de experiências e vivências da cultura judaica dentro de um contexto gentílico-romano, sendo que tanto os missionários Paulo, Timóteo e Silas quanto o grupo de mulheres trabalhadoras em torno de Lídia pertenciam ao judaísmo, seja por nascimento ou por adesão. Dessa forma, conheciam os valores e a ética da reciprocidade, do cuidado para com as pessoas vulnerabilizadas⁵ e da acolhida de pessoas de diferentes classes, etnias e gênero.

Contudo, não é necessariamente apenas essa expressão religiosa judaica daquela época que fundamentava a prática da partilha e da ajuda mútua. Ela também era comum em outras religiões e organizações sociais e profissionais, vivenciadas em *collegia* (associações ou cooperativas) que atendiam às necessidades e aos interesses de seus membros, homens e mulheres ligados por meio da profissão que exerciam e da religião (muitas vezes sincrética) que praticavam nesses grupos, que também eram itinerantes (Richter Reimer, 2022; Schattenmann, 2000, p. 377-378). É importante ressaltar isso, porque o grupo de mulheres nos inícios da igreja em Filipos era oriundo de outra região, portanto, migrante, de outra etnia e tinha experiências religiosas, profissionais e socioculturais que podem ser entendidas no contexto global dessas corporações. Assim, é possível que também antes da adesão ao judaísmo (tementes a Deus), essas mulheres tinham e realizavam comunhão a partir de outras realidades e experiências socioculturais, portanto, também religiosas.

Assim, a *koinonía* não necessariamente tem que estar vinculada a uma religião, mas é intrínseca a uma coletividade que tem um compromisso de assegurar que pessoas e grupos vulnerabilizados tenham melhores condições

⁴ Sobre mulheres episcopas e líderes de comunidades, ver Richter Reimer (2016, p. 124-130); Schottroff (2008); Crüsemann; Richter Reimer (2016).

⁵ Ver sobre a tradição do cuidado em relação a vulneráveis em Reimer; Richter Reimer (2011).

de vida, e isso parece perpassar as relações em organizações socioculturais existentes no início do cristianismo, também em Filipos. Aqui, agora, como igreja cristã que se formou a partir da diversidade étnica e sociocultural, sua *koinonía* experimentada e praticada se fundamenta no “meu Deus” (1,3; 4,19) por meio da misericórdia e da graça de Jesus Cristo (1,8; 4,23), compartilhadas entre membros diversos de um corpo uno, a igreja corpo de Cristo.

A pergunta que se coloca é: o que pode significar essa *koinonía* concretamente? O que é ser *koinonós*, *synkoinonós*, termos utilizados na carta? Será que podemos compreender esses termos e o que expressam como sendo solidariedade, haja vista que não há um termo grego específico para essa nossa palavra? E em que consistiria essa comunhão-solidariedade e a quem contemplava? Tratava-se de uma forma de ajuda intracomunitária e intercomunitária? Quais eram argumentos fortes para fundamentar essa ajuda solidária? Vejamos alguns elementos presentes na carta e que podem ajudar na busca de respostas.

***Koinonía*-comunidade participativa**

A carta pode ser uma compilação de três cartas enviadas por Paulo à comunidade em Filipos. Em sua base estariam três partes⁶:

- Carta A (mais antiga – 4,10-20);
- Carta B (1,1-3,1a; 4,2-7.21-23);
- Carta C (a última – 3,1b-4,1.8-9).

Considerando-a como uma unidade coesa ou como compilação final de três cartas enviadas a partir da mesma situação de prisão de Paulo⁷, o

⁶ Maiores detalhes e discussão ver Barth (1983); Simon (1984); Comblin (1985). Essa hipótese, contudo, não é consensual, como já explicitado por Dibelius (1925), que realizou uma minuciosa exegese da carta, inclusive de forma interdisciplinar, apresentando uma série de inscrições para compreender a carta em seu contexto sociocultural.

⁷ A discussão sobre lugar e datação da carta também não é consensual. Com base nos comentários citados anteriormente, penso que Éfeso tem maior probabilidade por causa de sua maior proximidade de Filipos, ao contrário de Roma ou Cesareia, e porque ali Paulo permaneceu alguns anos, também como prisioneiro. Outro argumento forte em favor de Éfeso se dá a partir da constatação de que lá havia *collegia lib(ertorum) et servorum domini n(ostri) Aug(usti) i(nfra) s(cripta)* (Wood, 1877, n. 20, p. 18 da Parte VII Apêndice – Inscrições Tumbares), portanto, corporações de pessoas escravas e libertas da casa do imperador, como mencionado por Paulo, em 4,22.

fato é que a *koinonía* perpassa nevalgicamente todas as partes da carta. Seguem alguns tópicos específicos.

Na saudação inicial estão colocados os temas centrais a serem desenvolvidos na carta, que apresentam a profunda relação afetiva entre o grupo missionário e a comunidade. O pressuposto é que, pela fé, toda a comunidade participa da graça de Deus e assim entra, junto com Paulo, na comunhão plena (1,7). A comunidade, com cada um de seus membros, forma um corpo-comunhão com Deus e entre si, como pessoas igualadas pela fé. Irmanadas pela fé, as pessoas tornam-se *synkoinonoi* “co-participantes” da graça anunciada por meio do Evangelho. Temos assim a manifestação da unidade-comunhão na diversidade. Como, porém, poderia funcionar algo tão paradoxal? O que se esperava de tais pessoas que comungavam da mesma fé, em resposta à graça recebida? Talvez possamos desenvolver essa questão, tratando de temas correlacionados na carta, como o desafio e a experiência da união e da participação em projetos comuns. Os termos gregos derivados de *koinón* “comum” aparecem na introdução da carta e têm a ver com o tema da comunhão que perpassa a mesma: *koinonía* (1,5; 2,1; 3,10), *synkoinonós* (1,7); *synkoinonêin* (4,14), *koinonêin* (4,15).⁸ Esse tema indica para a importância de ter algo em comum, ser companheira e companheiro, (com)partilhar, fazer comunhão no cotidiano da vida e da comunidade, construir e preservar relações de união e unidade, ter parcerias e participar ativamente da comunidade (cf. At 2,42). Junto com esse termo estão vinculados outros temas e termos centrais, como orações e ações de graça concretas em benefício de pessoas necessitadas e da causa missionária, ações essas que são entendidas como fruto da justiça e do amor (1,9.11) e que se tornam possíveis e realizáveis por meio da fé em Jesus Cristo para glória e louvor de Deus. É sobre a base da fé e da graça vivenciadas que a comunhão se faz tão significativa e forte que, em meio a situações de prisão, perseguição, pobreza e fome, ela consegue vencer o medo e fortalecer pessoas a permanecerem fiéis e continuarem a anunciar o Evangelho (1,12-16;

⁸ Importante observar que os termos *koinonía*, *koinonêin*, *synkoinonós* aparecem apenas nas cartas, principalmente paulinas e em At 2,42; *koinonós* também aparece em Mt 23,30 e Lc 5,10 no sentido de participar de algo, ter parceria com alguém. Ver também Schattenmann (2000, p. 379).

4,11.14.16). A perseverança nesse anúncio no contexto de tais condições testifica acerca do amor de Deus que se manifesta comunitariamente.

A comunhão, que se dá dentro de uma relação de unidade na diversidade, é manifestação profunda de pertencimento e coesão identitária, que se expressa de várias formas. Aqui, ela se destaca como solidariedade que se baseia na necessidade e na carência de outra gente e que, por isso mesmo, torna-se a mais autêntica expressão da graça e da gratuidade; ela não é meritória. Trata-se de doação que está comprometida com a origem e o alvo da fé que se professa, é concretização – mesmo que parcial – do Evangelho que é a presença viva de Jesus Cristo. É ação-oração que contribui para amenizar o dilema de muitas pessoas como Paulo, ajudando-as a não desistirem, mas a resistir e a reexistir (1,23-26).

Essa comunhão comprometida, baseada em Deus e estendida para as pessoas necessitadas, é capaz de promover unidade e sentimento de pertencimento e de coesão, que também são expressos como firmeza “num só Espírito e numa só alma” na luta pela “fé conforme o Evangelho” (1,27; cf. At 2,42-47; 4,32-35). Vejamos algumas menções dessa solidariedade-comunhão.

***Koinonía* em favor do evangelho (1,5)**

O uso do termo *koinonía* junto com a preposição *eis* (“para, em favor”) seguida do acusativo *tó euanguélion* chama atenção, também porque é a primeira vez que ele é usado na carta: Paulo rende graças a Deus “por causa da vossa *koinonía* em favor do Evangelho desde o primeiro dia até agora”. Objeto e alvo da comunhão comunitária é o Evangelho, sendo ele o fundamento para quaisquer ações de partilha e solidariedade. O que Paulo expressou com essas palavras? Ora, diretamente o Evangelho em si não pode usufruir de alguma parceria ou de algum ato solidário, mas ele recebe suporte efetivo e afetivo por meio da cooperação e da sustentação para com quem o anuncia, no caso, Paulo. Isto implica que Paulo se refere a ajudas recebidas, que lhe possibilitaram realizar seu trabalho missionário em conjunto com seus parceiros e parceiras, que tinham por base o anúncio do Evangelho de Jesus Cristo. Que ajudas teriam sido essas?

São várias as menções que ele faz nas cartas acerca de cooperação recebida em forma de dinheiro, alimento, talvez remédios, roupas, hospedagem e trabalho (At 16,15; 18,1-3), a fim de suprir suas necessidades e, assim, perseverar no anúncio do Evangelho. Aqui, explicitamente Paulo tem esperança de receber ajuda da comunidade e por isso envia Epafrodito, “meu irmão, colaborador nos trabalhos (*synergón*) e companheiro de lutas (*systratiôtes*)” (2,25), que serviu ao Evangelho, e acrescenta que ele suprirá “a vossa necessidade de prestar serviço em favor de mim” (2,30). O termo *hystérema* se refere à comunidade, sendo ela que sente falta de ajudar Paulo, e Epafrodito será o mensageiro para Paulo ou o intermediário entre Paulo e a comunidade. Paulo vai tecendo seu argumento para obter ajuda solidária, que tem em 4,15.17 sua explicitação: a comunidade está em débito para com Paulo, que a tornou co-participante (*synkoinonós*) da graça de Jesus Cristo por meio da missão, do anúncio do Evangelho, aliás, um argumento semelhante ao utilizado na carta a Filemon, Ápia e Árquipo.¹⁰ Aqui em Fp 2,30, o termo *leiturguía* significa serviço comunitário, que se expressa em forma de comida, dinheiro e coisas necessárias para socorrer alguém em situação de vulnerabilidade, que também era realizada por organizações sociais¹¹; simultaneamente também indica para um serviço prestado a Deus por meio dessa ação solidária que vem como resposta à graça recebida.

⁹ Termo utilizado apenas aqui e em Filemon 25, que tem origem na prática militar romana. Paulo ressignifica o termo para uma prática pacífica de evangelização. É muito significativo que ele utiliza o termo nessa carta dirigida à igreja em Filipos, colônia romana (ver At 16,16ss), invertendo a função e o sentido do mesmo, de violência manifesta em guerras, em prisões e em intervenção militar para o trabalho missionário não violento, que tem por objetivo a construção de relações de graça e paz que procedem de Deus (1,2). O mesmo acontece em Filemon 25, que utiliza a mesma formulação, uma réplica de Fp 2,25: “Julguei, contudo, necessário enviar-vos Epafrodito, meu irmão, e cooperador, e companheiro nas lutas, e vosso enviado para me socorrer nas minhas necessidades”.

¹⁰ Ver comentários específicos em Richter Reimer (2009).

¹¹ O termo grego *leiturguía* é composto por *laós* “povo” e *érgon* “trabalho” e significa basicamente “serviço para o povo”, para a coletividade, sendo um termo político-jurídico, usado também para referir-se a serviços públicos. No Antigo Testamento, era usado para designar o serviço sacerdotal no templo em favor do povo, expressando a relação entre Deus e o seu povo. No Novo Testamento, é usado no sentido ritual-sagrado, bem como para caracterizar o “serviço amoroso na coleta para Jerusalém”, podendo expressar simultaneamente um “serviço religioso para Deus” (Hess, 2000, p. 2.350).

A ajuda solidária que Paulo esperava receber tem resposta positiva, expressa em 4,10-19¹². Aliás, aqui se evidencia que a escrita da carta não foi feita de um fôlego só, mas aos poucos, porque lá, Epafrodito seria enviado para Filipos; aqui, ele trouxe a ajuda solidária. E Paulo atesta sua grande alegria “no Senhor, porque uma vez mais renovastes a meu favor o cuidar, pois também cuidastes [antes], mas [num íterim] não tivestes oportunidade” (4,10). Com o envio de Epafrodito, a comunidade teve a oportunidade de realizar esse cuidado solidário, que precisou da atuação conjunta e unida.

É quando Paulo recebe essa ajuda que ele também elenca uma série de situações nas quais ele recebeu ajuda daquela comunidade: pobreza, necessidade, escassez (*hystéresin*), humilhação (*tapéinusin*), tribulação/aflição (*thlipsis*), passou fome (*peinân*), teve necessidades materiais (*chrêia*). Nesse contexto, Paulo faz memória do início do Evangelho em Filipos, quando andou pela Macedônia, e já então aquela igreja que teve sua origem com o grupo de mulheres junto com Lídia foi a única a cooperar (*koinonên*) com ele, o que foi lançado em uma “conta de haver e dever” (4,15). Essa expressão *eis lógon dóseos kai lémpseos* é um termo técnico, oriundo do mundo dos negócios, e é usado como metáfora para dar e receber, para crédito e débito (cf. 4,17; Fm 18-19). É como se fosse uma ‘conta’ de contribuições na qual são lançadas as entradas e as saídas (Rienecker; Rogers, 1988, p. 417), sendo que, para a comunidade, de um lado há o benefício por meio da fé (ter participação na graça e salvação por meio de Jesus Cristo) e, de outro, para Paulo, a doação material em prol do trabalho de anunciar o Evangelho. Penso tratar-se aí da dinâmica da reciprocidade, existente na cultura judaica.

Por fim, Paulo afirma que recebeu tudo que foi enviado pela comunidade cristã de Filipos, sem explicitar o que exatamente recebeu. Agora ele tem abundância (*perissên*), suas necessidades foram supridas. Ele menciona Epafrodito (cf. 2,25-30; 4,18), que foi enviado pela comunidade para entregar ajuda para suprir as necessidades de Paulo, e dele recebeu as “coisas que vieram de vós”, novamente sem especificá-las. Agradecido, caracteriza o donativo como “aroma suave, sacrifício/oferta aceitável, agradável

¹² Se tomarmos a hipótese das três cartas como referência, então a dinâmica é que Paulo recebeu ajuda (4,10-19), Epafrodito está com ele, adoece e Paulo quer enviá-lo de volta a Filipos (2,25-30).

a Deus”, e complementa: “E o meu Deus suprirá toda vossa necessidade, de acordo com a riqueza dele em glória, em/por Cristo Jesus” (4,19). Temos, aqui, a confirmação de que essa *koinonia* que também é expressa como *leiturgia* tem a dupla conotação de ajuda solidária e de ação de graças a Deus, portanto, tem sentido social e religioso.

Façamos uma pausa para refletir sobre o jogo argumentativo tecido por Paulo, com o propósito de receber ajuda para suprir suas necessidades e continuar trabalhando em prol do Evangelho. Pode tratar-se do famoso ‘toma lá, dá cá’, em que se negocia por meio da fé tanto a ajuda e as ofertas destinadas para alguém (Paulo) ou para alguma causa (Evangelho), quanto a promessa de que a comunidade receberá em troca de Deus tudo para suprir suas próprias necessidades (presentes e futuras). Para a tecitura desse argumento, Paulo inclusive utiliza um recurso conhecido no antigo mundo de negócios, no qual – lembremos! – Paulo, Priscila, Áquila, Lídia e outras pessoas cristãs atuavam para sobreviver e, portanto, conheciam: tratava-se da ‘carta de débito e crédito’, o ‘livro caixa de entradas e saídas’, no qual se lançavam as contas. A linguagem econômico-comercial está presente e caracteriza uma forma de negociar algo com argumentos religiosos, aqui especificamente teológicos, como também ocorreu na carta a Filemon, Ápia e Árquipo.¹³

Mas será que essa teia argumentativa seria ou configuraria um problema? Teria sido essa uma prática comum na Antiguidade? Nas religiões e nas filosofias do mundo greco-romano no contexto paulino, a prática da *koinonia* era comum, também no sentido do apelo religioso e da manifestação de gratidão a alguma graça alcançada (Schattenmann, 2000). Pessoas que alcançavam alguma graça da divindade retribuía em forma de doações, inscrições e objetos que eram colocados no lugar sagrado, servindo de testemunho visível para aquela ação divina (Richter Reimer, 2008/2021, p. 18-30). Portanto, não era incomum essa prática retributivo-solidária manifesta também nessa carta do apóstolo Paulo. De Paulo, a comunidade recebeu o Evangelho de Cristo, e responde com ações de solidariedade. A reciprocidade era uma forma de sobrevivência e comunhão.

¹³ Ver artigos em RIBLA (1997); Richter Reimer (2009).

Nesse sentido, em nível social e religioso pode-se compreender essa prática de ajuda solidária também em termos de reciprocidade. Contudo, penso que não se deva confundir uma ação de gratidão, que se expressa em forma de *koinonía* como ajuda solidária para suprir necessidades concretas e pontuais, com o ‘toma lá, dá cá’ de propagandas mercadológicas religiosas em nossos tempos, que resultam em acúmulo de dinheiro, manipulação político-ideológica, ganância e corrupção. O argumento de Paulo para receber essa ajuda é social e religioso, tendo por base a circunstância de necessidades e angústias que ele sofre na prisão e por causa da prisão, bem como a salvação em Cristo por meio do anúncio do Evangelho àquela comunidade, desde os primeiros dias. E no final, beneficiada deverá ser a própria comunidade, que contará com um crédito a mais em sua ‘conta’: “Não que eu busque o donativo (*dóma*), mas busco o fruto que aumente a vossa conta” (4,17). Forma-se, portanto, um círculo ou uma espiral de reciprocidade.

Mas será que essa solidariedade-reciprocidade é realizada de forma voluntária ou a comunidade foi ou sentiu-se pressionada a realizá-la por causa e por meio dos argumentos de Paulo? Pode haver chantagem religiosa no argumento de Paulo, para constranger a comunidade a ajudá-lo? Não é possível afirmar, mas isso permanece como incômoda pergunta... Fato é que Paulo precisava de ajuda solidária na situação em que se encontrava – diga-se de passagem que as prisões romanas não ofereciam alimento, mas a ‘família’ arcava com isso! –, e fato também é que ele não poderia ser caracterizado como charlatão, porque quando ele não estava preso ou doente, trabalhava para seu sustento próprio¹⁴ (1Co 4,12; 2Ts 3,8-9), exercendo a profissão de tecelão, produtor de tendas e outros materiais manufaturados (At 18,1-3). Dessa forma, ele e quem com ele atuava não dependiam financeiramente de seus irmãos e suas irmãs na fé e não eram um fardo para as comunidades. Aliás, Paulo aprendeu a viver de forma autossustentável ou autossuficiente, como afirma em 4,11b-13:

¹⁴ Ver 1Co 9,4-18; 1Ts 2,9; 2Co 11,7-13; 1Ts 2,5 em que Paulo aborda o conhecimento do direito salarial de pregadores, aos quais ele renunciou, também para não causar constrangimentos ou mal-entendidos.

Aprendi a viver de forma autossuficiente:
Sei viver em humildade
e sei viver em abundância.
Em tudo e em todas as circunstâncias fui instruído:
Ter fartura e ter fome,
ter abundância e sofrer carência.
Sou forte em todas as coisas naquele que me empodera.

O termo *autarquês* “autossuficiente” e o termo *memýnmai* “ser instruído” são usados apenas aqui no Novo Testamento! Eles fazem parte da filosofia estoica, cujo ideal ético consistia em alcançar a autossuficiência, a independência, a liberdade, buscando manter-se imune frente às condições e circunstâncias que afetam as pessoas. Essa autossuficiência e liberdade são trabalhadas e adquiridas pela própria pessoa, que se considera sábia, distanciando-se de tudo que pode desviá-la dessa meta (Barth, 1983, p. 89). Essa filosofia era conhecida por Paulo, e ele utiliza esse conhecimento exatamente para colocar-se contrário a ele: a sua autossuficiência e a sua liberdade não provêm dele próprio, mas de Deus que lhe dá poder para enfrentar toda e qualquer situação, e não dela se afastar! E tanto numa circunstância quanto em outra – abundância e carência –, Paulo expressa alegria e gratidão, colocando-se em comunhão com suas irmãs e irmãos na fé. Aqui vale: Não se distanciar do mundo e seus sofrimentos, mas unir-se, partilhar, receber e oferecer solidariedade para superar as situações adversas, violentas e injustas.

Concluo esse tópico, destacando que a ajuda solidária solicitada e recebida por Paulo aconteceu numa situação bem específica, em que ele sofria angústias e necessidades na prisão. Com as necessidades supridas e a angústia aliviada por meio da vivência da *koinonía* que se expressou na forma de solidariedade, ele sentiu-se revigorado e cheio de alegria. Sua esperança e seu desejo era visitar a comunidade cristã em Filipos, mas antes disso, ele próprio destacou que, mesmo na prisão, suas algemas em Cristo se tornaram conhecidas por toda a guarda pretoriana (1,13)¹⁵; também ali ele anunciava

¹⁵ A menção do pretório (1,13) indica para o espaço no qual Paulo se encontra. No Império Romano, esse espaço estava vinculado à casa do imperador e à residência de governadores/procuradores, essa última existia em Éfeso, Cesareia e Corinto. Nesse espaço atuava a guarda pretoriana, portanto, tem-se aí a presença de militares, muitas vezes libertos ou escravos. Também ali realizam-se os tribunais de julgamento pelos altos funcionários imperiais. É a esse espaço que Paulo se reporta em 1,13, motivo também porque se refere “a todos os demais”, que participavam do julgamento ou mesmo outros prisioneiros que ouviram o anúncio do

perseverantemente o Evangelho. Por causa dessa menção, entendo que, ao final, ele saúda as pessoas santas da casa de César (4,22) como sendo essas uma parte de pessoas escravas e/ou libertas, que faziam parte do aparato imperial romano¹⁶ e que, ouvindo o Evangelho que Paulo ardentemente anunciava também na prisão e junto ao tribunal, aderiram à fé em Jesus Cristo. É dessa forma que a *koinonía*-solidariedade atua em favor do Evangelho, em ajudas concretas, necessárias e estrategicamente viáveis para a perseverança no anúncio da Boa Nova que liberta, com base na paz que brota da justiça. Com isso, a ação solidária, também em forma de “ajuda econômica é uma verdadeira participação na missão” (Comblin, 1985, p. 26).

Além disso, a carta também apresenta outra faceta crucial para a compreensão de *koinonía*, que igualmente se manifesta como solidariedade. Trata-se da *koinonía* de pessoas que não apenas creem em Cristo Jesus, mas também com ele padecem (1,29), e no caso, tomando Paulo como exemplo de perseverança.

***Koinonía* – participação solidária no sofrimento de Cristo Jesus**

Paulo apresenta suas situações de sofrimento e enfrentamento das adversidades como sendo oportunidade para firmar sua fé e sua ação missionária. Então argumenta explicitamente com a fé que baseia no Evangelho anunciado, a qual requer que cada pessoa em comunidade viva de tal forma que testemunhe publicamente a unidade da fé e da comunidade (1,27). Como tal, é possível enfrentar os adversários, que se “alinham contra” o Evangelho e disseminam a perdição. Nesse enfrentamento e nessa luta, é importante reafirmar que a fé em Cristo Jesus por meio do Evangelho anun-

Evangelho (Barth, 1983, p. 7; 25). Dibelius (1925, p. 55) elenca uma série de inscrições que atestam o uso desse termo para referir-se à residência imperial ou procuratorial, à guarda militar nesse espaço reservado a julgamentos nessas residências, dentro do qual também atuam serviços e subalternos, o que poderia referir aos *hói lóipoi* “os outros”, sendo que em Éfeso havia um destacamento pretoriano. Ver também Wood (1877, N. 2, p. 4 da Parte VII Apêndice – Inscrições Tumbaras), que atesta a existência de militar(es) da coorte pretorial em inscrição tumbar.

¹⁶ Para Comblin (1985, p. 64) trata-se de “todos[as] que trabalham a serviço do Império: funcionários, soldados, escravos, libertos, assalariados etc. [...] que existiam em todas as cidades”. Ver acima, nota 13.

ciado traz salvação, e essa salvação provém de Deus (1,28-29). Contudo, não basta crer; é preciso agir. E essa ação é apresentada como participação no sofrimento (*páschein* – 1,29), na luta (*agôna*) que a comunidade sabe que Paulo também já travou.

Esse conjunto de palavras que Paulo utiliza remete a sofrimentos causados pelos poderes estabelecidos no mundo romano, a começar com a discriminação, perseguição, tortura e morte de Jesus de Nazaré. Paulo compartilha daqueles sofrimentos de Jesus na medida em que não se acovarda frente aos mesmos poderes político-militares, sob os quais sofre e já sofreu prisões e torturas, nem a eles adere, mas segue perseverando no anúncio e na vivência do Evangelho, também na condição de prisioneiro. Essa situação atual de sofrimento por causa do Evangelho significa, para Paulo, ter *koinonía* no sofrimento de Jesus, o Cristo (3,10). Ele conclama a comunidade para igualmente viver essa *koinonía*, para testemunhar sua fidelidade ao Senhor Jesus, salvador e doador de toda a graça. Participando dos sofrimentos de Cristo por meio da afirmação da fidelidade a ele e a ninguém mais – nenhum senhor romano; ver At 16,15 “ser fiel ao Senhor [Jesus]” –, a comunidade coloca-se em *koinonía*-solidariedade em relação à memória daquela tragédia na cruz, bem como em relação aos sofrimentos enfrentados atualmente por outras pessoas, não só Paulo, mas também explicitamente na própria comunidade.

Com isso, Paulo afirma e motiva o anúncio e a vivência do Evangelho de Jesus Cristo, Senhor e Salvador, o qual cresce e se expande em meio a situações de sofrimento e perseguição (1,12-13). Como um dos temas relacionados com isso também é a questão da cidadania política vinculada ao projeto de realizar sinais do Reino de Deus já aqui e agora, Paulo fala da necessidade de viver politicamente de acordo com o Evangelho de Cristo e permanecer firmes e em união para lutar pela fé conforme o Evangelho (1,27; 3,20). Nesse horizonte, o “céu” é o espaço-tempo utópico que movimenta essa vivência em fidelidade a um só Senhor, numa comunidade que participa desse projeto num só espírito e numa só alma (1,27), expressando a unidade desse corpo-*ekklesia* unido a Cristo, na graça e nos sofrimentos.

Abre-se também a dimensão para a *koinonía*-solidariedade para com outras pessoas que enfrentam e sofrem tais sofrimentos, como também Je-

sus os sofreu. Participar dos sofrimentos de Cristo, e neles ter comunhão, é presentificar a presença de Cristo na atualidade junto com outra gente que sofre como ele e – em extensão exemplar – como Paulo. Nessa solidariedade que participa de sofrimentos oriundos do trabalho em prol do Evangelho, que se expressa ontem e hoje como graça e paz nas condições reais de nossas vidas, é possível conhecer Jesus, o Cristo. E junto com esse conhecimento virá o conhecimento do poder dinâmico da ressurreição por meio da *koinonía* nos sofrimentos de Jesus (3,10). Quando Paulo utiliza o termo *dynamis* para se referir ao poder da ressurreição, ele afirma que a ressurreição não está confinada ao passado, mas que ela continua dinamicamente ativa em todos os tempos e lugares em que o Evangelho é anunciado e vivido com coragem e perseverança, não sucumbindo a ameaças, tentações, discriminações, perseguições e mortes. Nessa certeza, Paulo afirma a sua esperança frente à comunidade que, como ele, luta e sofre pelo Evangelho: assim é possível “tornar-me participante da morte de Cristo, para de alguma forma alcançar a ressurreição dos mortos” (3,11).

***Koinonía* e preservação da unidade: liderança de mulheres**

O tema *koinonía* está vinculado também a outro que parece ser vital na comunidade e para a comunidade: a coesão e a união entre pessoas diferentes. Não é à toa que Paulo utiliza várias vezes o termo *fronêin* (1,7; 2,2 [duas vezes]; 2,5; 3,15 [duas vezes]; 3,19; 4,2.10 [duas vezes], além do termo composto *tapeinofrosyne* 2,3). Trata-se de manter-se firme e fiel a um mesmo propósito, no caso, a vivência da fé em Cristo Jesus, presente por meio do Evangelho anunciado. Para tal, é importante unir-se em torno do conhecimento do Evangelho, pensando na mesma direção, em humildade e sabedoria, tendo consciência de que pela fé em Cristo, a comunidade de pessoas diferentes em suas origens torna-se espaço e realidade de pessoas igualadas e irmanadas no corpo uno que é Cristo. Pensar em direções paralelas ou opostas tornar-se-ia uma fagulha para divisão, dissensão e separação desse corpo-Cristo-comunidade. Pensar e agir na mesma direção não é pensar e fazer tudo igual, mas manter-se fiel ao objetivo da missão que é o anúncio e a vivência da fé no Cristo uno, atuando cada qual conforme seu

carisma e vocação, respeitando as diferenças e mantendo a unidade. Desafio constante nada fácil... Destaque-se que o termo *fronêin* e derivados remetem à construção do conhecimento do Evangelho para manter-se firme na construção da unidade na diversidade.

É fundamental perceber que também esse termo, junto com *koinonía*, perpassa a carta. Contudo, há apenas um lugar específico em que pessoas específicas são nomeadas junto ao uso que Paulo faz desse termo. Trata-se das mulheres Evódia e Síntique (4,2-3). As obras consultadas afirmam que elas aparecem, porque apresentam um problema para a comunidade, e que aqui se trataria de um conflito de liderança entre as duas mulheres... Da forma como isso é colocado, parece que se trata de rivalidade entre mulheres. A meu ver, isso sem dúvida configuraria uma escrita e abordagem paulinas e uma interpretação marcada por preconceitos patriarcais: texto e interpretação teriam marcas androcêntricas no sentido de que mulheres figurariam como dispositivo que poderia alavancar uma dissensão, uma divisão intracomunitária, com a qual colocariam em risco a união, e que elas, assim, poderiam estar subsumidas ao termo “adversários” / “inimigos” (1,28). Isso, contudo, não é o caso, visto que ali Paulo trata de intervenção externa, que pode ter repercussão intracomunitária. Aqui trata-se de influência interna na elaboração do conhecimento, do trabalho mental-intelectual, como refere o termo *fronêin*. Com essa análise, obtém-se um resultado exegético-interpretativo totalmente diferente: Paulo pede que Evódia e Síntique permaneçam firmes na construção do conhecimento e do anúncio do Evangelho, a fim de continuar contribuindo na construção da unidade na diversidade! Com isso, o apóstolo testemunha que Evódia e Síntique são intelectuais orgânicas, que atuam como líderes na comunidade e na missão.

Portanto, assim entendo os enunciados em 4,2-3 em vista de uma comunhão-solidariedade madura, plena e inteligente: Paulo pede às mulheres Evódia e Síntique para que se mantenham unidas no mesmo projeto que tem o Senhor Jesus Cristo como centro e alvo. Ele não diz que elas não estão unidas, ou que voltem a estar unidas. O fato de elas participarem unidas nesse propósito é testemunho de sua fé e testemunho do Evangelho. Em nenhum momento Paulo está dizendo que elas estão divididas, traba-

lhando em frentes opostas e, com isso, causando distúrbios e desunião na comunidade. Como Paulo fez várias vezes com a comunidade como um todo, aqui o faz especificamente em relação às duas mulheres líderes, como sendo elas exemplares e colunas da fé e do testemunho que tem o Evangelho, presença viva de Cristo Jesus, como a origem e o alvo de sua atuação. Entendo que, devido às discriminações e perigos existentes no contexto daquela colônia romana, a comunidade e especificamente Evódia e Síntique, como líderes exemplares, podem ser ameaçadas e coagidas a desistir da fé e da fidelidade ao Senhor (cf. At 16,15). Nesse sentido, Paulo, com seu pedido, as encoraja para não desistirem, para manterem mente e alma concentradas no trabalho do Evangelho, unidas no Senhor. A construção do conhecimento que elas realizam é parte do projeto maior que tem Cristo e sua *koinonia* como centro e alvo.

O que Paulo pede humildemente – ele não ordena! – a cada uma especificamente é que elas, Evódia e Síntique, mantenham a unidade em torno do Evangelho de Jesus Cristo na comunidade, por meio de uma mente ativa, com pensamentos que conduzem ao pleno conhecimento da graça e da paz que provêm de Deus por meio de Cristo. Ele não pede que elas se orientem por ele, Paulo, e suas palavras; ele também não pede que ambas pensem tudo igual, façam tudo igual. O que ele pede é que elas continuem trabalhando conjuntamente em vistas da unidade possibilitada pelo Espírito de Jesus Cristo e em Cristo (1,19; 2,1). Ele pede que elas mantenham a orientação, o conhecimento e a sabedoria “no Senhor”, portanto, que elas preservem corações e mentes unidos na vivência atual do Evangelho solidário de Jesus Cristo (Légasse, 1984, p. 23), que elas se mantenham unidas, que elas sempre trabalhem unidas pela união-unidade comunitária. E que tudo seja feito em humildade e com alegria, não para realização própria, mas como ação de graça a Deus (4,6).

Em suma: lembremos que o termo *fronêin* perpassa toda a carta, dirigindo-se à comunidade toda, e remete a um refletir criterioso em torno e por causa de um projeto comum, que tem por objetivo e centro o Evangelho de Cristo, anunciado e vivido em comunidade como testemunho vivo e fiel num mundo que é hostil ao Reino de Deus. Aliás, por causa dessa fidelidade testimonial no passado e no presente é que também a comunidade

sofre como Paulo sofreu, o que é uma alusão a perseguição, tortura e prisão (1,29-30; 1Ts 2,2; At 16,19ss).

Em 4,3, Paulo apresenta o motivo de seu pedido explícito a Evódia e Síntique: elas são lideranças que lutaram junto com ele “no Evangelho”, isto é, anunciaram e viveram, fizeram missão com base no Evangelho de Jesus Cristo, contribuindo assim com a construção e a preservação da comunidade. O termo *synathlêin* é termo técnico, no Novo Testamento usado apenas em Fp 1,27 e 4,3, e corresponde ao termo *synagonízesthai*, usado apenas em Rm 15,30. Na carta, ambos são verbos compostos por meio da preposição *syn* “junto com” – o que mais uma vez remete para trabalho conjunto! – e sua raiz alude aos campos de luta e atletismo¹⁷ existentes no mundo imperial greco-romano, que publicamente causam sofrimentos, esgotamento, depressão e morte. Essa sua menção testifica que mulheres não estavam restritas ao espaço privado, como comumente ainda se quer e se ensina em igrejas e cursos de Teologia. Ao contrário, Evódia e Síntique atuaram e atuam publicamente e em conjunto com outras pessoas na missão, elas são missionárias que trabalham arduamente na construção do conhecimento de Cristo Jesus e no anúncio de seu Evangelho. Com essa atuação e liderança, Evódia e Síntique se expuseram a riscos de tortura e morte, assim como Paulo e outras companheiras e companheiros. Se elas tanto trabalharam junto com Paulo, Clemente e outras colaboradoras e colaboradores, elas certamente também resistiram aos perigos e aos sofrimentos, perseverando na fé evangélica (1,27). É bom destacar mais um detalhe: Paulo se dirige a cada uma, não às duas em conjunto. “Peço a Evódia e peço a Síntique”, verbo repetido para cada uma delas, destacando a importância de cada uma no trabalho pelo Evangelho naquela comunidade!

Desta forma, o que Paulo registra é exatamente a liderança e a importância crucial de Evódia e de Síntique na construção do conhecimento e

¹⁷ O verbo *athlêin* “lutar em jogos públicos” é usado apenas em 2Tim 2,5 e *áthlesin*, em Hb 10,32, remetendo a lutas e sofrimentos enfrentados por causa da fé em Cristo. *Agôn* “luta, combate em esfera pública” (1,30; cf. 1Ts 2,2; Cl 2,1; 1Tim 6,12; Hb 12,1 – todas menções em cartas da tradição paulina) e *agonízesthai* “lutar, combater” é usado também nos evangelhos (Lc 13,24 – Jesus explicitando a dificuldade de entrar no Reino de Deus; Jo 18,36 – Jesus em defesa do Reino de Deus), e bem mais nas cartas (1Co 9,25; Cl 1,29; 4,12; 1Tim 4,10; 6,12; 2Tim 4,7), para explicitar sofrimentos infligidos às pessoas que lutam pelo Evangelho, no anúncio da paz e da justiça.

da preservação do trabalho evangélico em Filipos. Não há repreensão, nem admoestação, nem constatação de infidelidade ou brigas entre elas. Elas não são adversárias!¹⁸ Atuam em conjunto, e o que Paulo pede é que elas mantenham sempre essa união na luta pelo Evangelho, assim como também pede isso para toda a comunidade. Ao contrário do uso generalizado do termo, aqui Paulo destaca Evódia e Síntique como ‘colunas’ da comunidade cristã em Filipos. E seu pedido é argumentado com um refrão que igualmente perpassa a carta: a união entre ambas deve fundamentar-se e ancorar-se “no Senhor” (1,14; 2,19.24; 3,1; 4,1.2.4.10). Isto significa que toda a comunidade – inclusive Paulo, Evódia e Síntique – é conclamada a realizar todas as suas ações e com elas expressar os seus sentimentos, mentalidades, valores e condutas assentadas e motivadas unicamente no Evangelho do Senhor Jesus Cristo.

Além disso tudo, há mais um detalhe: nesse contexto, Paulo dirige outro pedido, endereçado a um membro não nomeado, daquele corpo-comunidade, “fiel companheiro/companheira de carga” (*sýdzygos*)¹⁹. O que ele pede é companheirismo em relação a Evódia e Síntique, que ele/ela coopere (*syllambánesthai*) com ambas, de forma compreensiva para com seus muitos trabalhos em prol do Evangelho. Não se trata de resolver um caso específico, nem de colocar-se acima das duas mulheres, mas de juntar-se a elas “no Senhor” para continuar vivenciando o Evangelho. Assim como elas atuaram com coragem junto com Paulo, Clemente e outras irmãs e

¹⁸ Geralmente os comentários interpretam 4,2-3 no sentido de competição, discórdias, dissensão, ruptura etc. entre ambas, o que estaria prejudicando a comunidade. Há também tentativas de identificar Evódia com Lídia (At 16), tentativa essa que fortemente rejeito, não só porque não é o mesmo nome, nem a raiz grega é a mesma, mas porque com isso, exegetas e teólogos, além de incitar o imaginário patriarcal de que mulheres causam confusão e contendas, também reduzem o número de mulheres líderes e construtoras de comunidades!

¹⁹ O termo *sýdzygos* é usado apenas aqui no Novo Testamento. Ele significa estar unido/unida a alguém sob a mesma ‘canga’, portanto, é linguagem oriunda do mundo do trabalho rural com animais. Aqui ele sempre é traduzido por “companheiro”, mas também pode ser traduzido no feminino “companheira”, “esposa”, e para este uso Dibelius (1925, p. 73) remete a alguns documentos do mundo antigo, inclusive um contrato de casamento. Há exegetas que opinam que Paulo estaria se referindo a sua esposa, que ele teria deixado em Filipos (Barth, 1983, p. 81). Não é possível saber a quem explicitamente Paulo se dirige, se companheiro, esposa, ou a algum Sízigo, mas fato é que o termo remete a uma imagem de união de duas pessoas que carregam e dividem os mesmos fardos.

irmãos – cujos nomes encontram-se no ‘livro da vida’²⁰ –, que colaboravam no trabalho missionário, assim essa pessoa está sendo solicitada agora a cooperar com elas, Evódia e Síntique!

Por fim, se de fato considerarmos que 4,2-7 faz parte de uma segunda carta (1,1-3,1a; 4,2-7.21-23), então é preciso admitir que essas mulheres não são mencionadas na parte que trata das rivalidades e concorrências, tendências controversas intracomunitárias (Carta C: 3,1b-4,1.8-9). Ao contrário, elas fazem parte da ‘carta B’, em que “adversários”²¹ são localizados nas estruturas imperiais romanas, que ameaçam a sobrevivência da comunidade, como já experienciado nos inícios em Filipos (At 16,19ss). Elas não são adversárias do Evangelho! Justamente por isso, Paulo pede que as duas mulheres, principais líderes dessa comunidade, as únicas mencionadas com nome, – talvez sejam elas presbíteras, diáconas (1,2) –, preservem a união comunitária “no Senhor”, por causa do Evangelho de Cristo.

Não tenho dúvida, finalmente, que Evódia e Síntique, junto com outras mulheres e homens daquela igreja que se reunia em casa(s) em Filipos (1,2; At 16,15), foram centrais na práxis da comunhão-solidariedade para com o Evangelho, que também se expressou como ajuda pontual e necessária para Paulo, na sua prisão em Éfeso e já anteriormente em outras situações. Manter a comunidade unida no Senhor é fundamental para que a comunidade possa desenvolver ações e projetos solidários, a fim de que não venha a depender de ‘ajudas’ externas, que podem tornar uma igreja refém de outros interesses, alinhados às dinâmicas políticas que não têm o Cristo-*koinonia* como centro e objetivo. Logo, essa união é também proteção desse projeto comunitário de comunhão com Cristo, que se expressa na solidariedade entre pessoas.

²⁰ Essa afirmação remete à escatologia paulina, também expressa em Fp 1,6; 2,16 como “Dia de Jesus Cristo”. O ‘livro da vida’ faz parte do imaginário judaico e cristão (Ex 32,32; Sl 69,28; Dn 12,1; Enoque Et. 47,3; Jubileus 19,9; Lc 10,20; Hb 12,23; Ap 3,5; 20,12).

²¹ Penso que não se trata de “falsos missionários”, como entende Comblin (1985, p. 37). Barth (1983, p. 40), Légase (1984) e Dibelius (1925, p. 59) nada explicitam acerca desses adversários. O termo *antikeimai* “estar em oposição”, “ser adversário/a”, também usado em 1Co 16,9; Lc 13,17 (autoridades judaicas); 21,15 no contexto (autoridades romanas); 2Ts 2,4; 1Tim 5,14 refere-se a adversários externos, que ameaçam a unidade do corpo-comunidade de Cristo.

Voltando ao início para seguir em frente

A pesquisa realizada tomou por objeto a carta de Paulo à comunidade cristã em Filipos, especificamente a partir das menções e situações que tratam do tema comunhão-*koinonía*. O desafio estava em perceber a possibilidade de entender esse termo como solidariedade. Para tal, fiz o levantamento do termo grego, observando outros termos próximos a ele, que pudessem dar suporte a essa hipótese. Trabalhei com o texto grego e busquei compreender os termos específicos em seu contexto sócio literário. Busquei auxílio em alguns comentários e obras que pudessem contribuir para essa análise.

Os principais resultados obtidos, que aqui merecem destaque, são vários:

O termo pode ser entendido como solidariedade no contexto da ação evangélica da comunidade cristã em Filipos para socorrer Paulo em suas necessidades e sofrimentos enfrentados por causa de sua prisão em Éfeso. Essa *koinonía*-solidariedade também se expressa como cooperação entre membros da comunidade. Vejamos:

O termo *koinonía* perpassa toda a carta, no sentido de comunhão com Deus em Cristo e no dinâmico poder do Espírito, e o espaço-tempo da manifestação dessa comunhão plena é a comunidade, formada por pessoas iguais por meio da graça de Deus, a qual opera a fé. Centro e alvo da *koinonía* é o Evangelho, que chama para a vivência da fé como participação e cooperação comunitária. Ela é realizada na paradoxal relação de unidade na diversidade, a fim de amenizar e superar comunitariamente necessidades e sofrimentos de outras pessoas. Como corpo de Cristo, a comunidade vive e testemunha profunda relação de pertencimento e coesão identitária por meio dessa comunhão plena, manifesta como ações de graça que hoje se entende como solidariedade.

Essa *koinonía*-solidariedade é ação comunitária em favor do Evangelho, no sentido de amparar e socorrer pessoas que, por causa do anúncio evangélico, se encontram em situação de discriminação, perseguição, tortura, prisão, doença e ameaça de morte naquele contexto imperial romano. Esse suporte solidário possibilita que o Evangelho possa continuar vivo, anunciado e vivido. Por meio dessa comunhão concreta, que tem sentido

social e religioso, quem recebe essa ajuda solidária pode resistir, persistir e encher-se de alegria em meio ao sofrimento, tecendo novas maneiras de reexistir, para glória e louvor de Deus. A graça recebida se torna ação de graça em benefício do Evangelho, e solidariedade pode, assim, ser compreendida como reciprocidade.

As manifestações de cooperação e suporte solidários são expressão da fé em Cristo, que sofreu até a morte de cruz, tornando-se a salvação de Deus para quem crê. Contudo não basta crer, mas também ter *koinonía* no sofrimento de Jesus, a fim de conhecer Jesus e o poder dinâmico da ressurreição. Essa *koinonía*-participação nos sofrimentos de Jesus se expressa como fidelidade em relação ao Senhor Jesus e como solidariedade para com pessoas que passam por situações semelhantes. A memória da tragédia da cruz de Jesus fortalece a comunidade para realizar ações de graça e, assim, Jesus estará presente no hoje de milhares de pessoas que sofrem. A ressurreição não fica confinada àquele passado trágico, mas é presença dinâmica e acalentadora em meio às tragédias na atualidade, por meio de ações solidárias. Pensemos ao lado de quem estaria o Evangelho vivo e vivido de Cristo hoje, em situações de guerras feitas e norteadas por interesses do mercado armamentista e da exploração de riquezas que se encontram no ‘útero’ e no ‘coração’ da Terra...

A *koinonía* como preservação da unidade na diversidade também é expressa por Paulo como uma forma de solidariedade intracomunitária, que simultaneamente é testemunho público de coesão em torno de um objetivo comum. A comunidade toda é conclamada a concentrar suas mentes e corações em torno do centro que perpassa a carta, o Evangelho de Jesus Cristo e seus sinais do Reino de Deus entre nós. Nesse contexto, ele menciona Evódia e Síntique, duas mulheres líderes na comunidade, às quais pede que mantenham e preservem a união-unidade na comunidade, orientando o saber e o fazer “no Senhor”, isto é, que preservem corações e mentes unidos na vivência e comunhão em favor do Evangelho solidário de Jesus Cristo. Elas não são adversárias do Evangelho nem são adversárias uma da outra, mas são líderes que exercem função pastoral, intelectual e estratégica. Foram elas que, junto com Paulo, Clemente e outras mulheres e homens, lutaram corajosamente pelo Evangelho desde os inícios. Agora é preciso manter a unidade na diversidade da comunidade, e farão isso como líderes

exemplares e colunas da fé e do testemunho que têm o Evangelho, presença viva de Cristo Jesus, como a origem e o alvo de sua atuação. Esse é um trabalho árduo, e Paulo pede que ‘Sízigo’ coopere com ambas, a fim de que elas possam realizar suas funções, sustentadas pelo apoio solidário.

Ao final, permanece a necessidade de considerar se essa *koinonia*-solidariedade pode se estender a pessoas que não fazem parte da comunhão eclesial. Remeto a outra carta de Paulo, em que ele também trata da ajuda mútua e da reciprocidade, a fim de aliviar as cargas e amainar sofrimentos. Trata-se de Gálatas 6,1-10, em que também a comunhão está na pauta (6,6), a qual se expressa por meio de fazer o bem (6,9-10). Aqui Paulo destaca: quem crê não se canse de fazer o bem, e que nessa ação testimonial se faça o bem a todas as pessoas, mas muito mais em relação às pessoas que pertencem à mesma família de fé. Não há dúvida que para Paulo se deva olhar primeiro para dentro da própria casa-igreja e auxiliar com ternura e cuidado as pessoas mais necessitadas. Contudo, a ajuda solidária se dirige a toda e qualquer pessoa em situação de vulnerabilidade, de perto e de longe. Aqui, “fazer o bem” é expresso com um verbo que significa trabalhar arduamente, o que se aproxima de Fp 2,1-4, em que amor, comunhão, afetos e misericórdia se colocam a serviço do bem-viver comum.

É nesse espírito solidário e humanitário que ultrapassa fronteiras e religiões que também podemos entender ações de ajuda como as do MST, mencionadas no início desse texto. Tais manifestações solidárias não necessariamente estão vinculadas à fé cristã, mas são exemplares e desafios para pessoas e comunidades cristãs que não trabalham unidas para superação de situações de sofrimento, violências e vulnerabilidades.

Referências

- BARTH, Gerhard. *A Carta aos Filipenses*. Tradução: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, 1983.
- COMBLIN, José. *Epístola aos Filipenses*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- CRÜSEMAN, Marlene; RICHTER REIMER, Ivoni. Igrejas Domésticas. *Caminhos*, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 179-190, 2016. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4835>; <https://doi.org/10.18224/cam.v14i1.4835>. Acesso em: 30 jan 2024.

DIBELIUS, Martin. *An die Thessalonicher I, II und an die Philipper*. 2. Aufl. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1925.

HESS, K. Servir; Servo. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução: Gornon Shown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2.348-2.350.

LÉGASSE, Simon. *A Epístola aos Filipenses e a Epístola a Filemon*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MALONEY, Linda; RICHTER REIMER, Ivoni. *Acts of the Apostles*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2022. Series: Wisdom Commentary, vol. 45.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28.rev.Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Cuidado com as pessoas empobrecidas na tradição bíblica. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo/SP, v. 25, n. 40, p. 181-197, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v25n40p181-197>. Acesso em: 30 jan. 2024.

REVISTA DE INTERPRETACIÓN BÍBLICA LATINOAMERICANA. Quito, v. 28, 1997: *Hermenéuticas y Exégesis a propósito de la carta a Filemón*. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/28.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2024.

RICHTER REIMER, Ivoni. A Sinagoga das Mulheres: Análise histórico-crítica feminista de Atos 16,11-15.40. In: RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. *Exegese e Hermenêutica de textos bíblicos*. São Leopoldo: Oikos, 2024. p. 27-57.

RICHTER REIMER, Ivoni. Ecofeminist Spiritualities in Context of Social and Pandemic Crises: Sustainability and Shared Care. *International Journal Of Latin American Religions*, v. 7, n. 1, 2023, p. 78-99. Disponível em: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s41603-023-00201-0.pdf?pdf=core>.

RICHTER REIMER, Ivoni. Lídia de Tiatira: Líder Profissional e Religiosa: um estudo de Atos dos Apóstolos 16,11-16a.40. In: SILVA, Roberta Alexandrina da; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; CARLAN, Cláudio Umpierre (orgs.). *Mulheres no Cristianismo Primitivo: poderosas e inspiradoras*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulus, 2022. p. 77-108.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Santa Praxedes: uma jovem com funções eclesiais e sociais em Roma*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2016. Disponível em: https://www.pimentacultural.com/wp-content/uploads/2024/12/eBook_Santa-Praxedes.pdf.

RICHTER REIMER, Ivoni. Carta a Filemón, Apia y Arquipo: Comunión en el amor y eficacia de la fe. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, v. 62,

n. 1, p. 50-64, 2009. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/62.pdf>. Acesso em: 02 fev. 2024.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Milagre das Mãos: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008. 2. versão em e-book gratuito (2021). Disponível em: <http://oikoseditora.com.br/obra/index/id/1116>.

RICHTER REIMER, Ivoni. Reconstruir historia de mujeres. Reconsideraciones sobre el trabajo y estatus de Lidia en Hechos 16. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, v. 4, 2. ed., 2001 (1989), p. 37-40. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/4.pdf>.

RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. A sinagoga das mulheres: Análise Histórico-Crítica Feminista de Atos 16,11-15.40. In: RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. *Exegese e Hermenêutica de Textos Bíblicos*. São Leopoldo: Oikos, 2024. p. 27-57. Disponível em: <https://oikoseditora.com.br/files/Exegese%20e%20hermen%C3%AAutica%20de%20textos%20b%C3%ADblicos%20-%20E-book.pdf>.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave Linguística do Novo Testamento Grego*. Tradução: Gordon Chown; Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1988 (reimpressão).

SCHATTENMANN, J. *Koinonía*. In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar (orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. Tradução: Gornon Shown. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 377-381.

SCHOTTROFF, Luise. A Caminho para uma Reconstrução Feminista da História do Cristianismo Primitivo. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Femista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Tradução: Monica Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/CEBI; São Paulo: ÀSTE, 2008. p. 161-225.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do Proto-cristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução: Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

UOL São Paulo. *MST envia 2 toneladas de alimentos a palestinos em avião da FAB*. 30/10/2023. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2023/10/30/doacao-alimentos-mst-palestinos.htm>. Acesso em: 14 fev. 2024.

WOOD, J.T. *Discoveries in Ephesus*. London: Longmans Green & Co, 1877.

O imaginário da mulher e o dragão em Apocalipse de João 12: Hermenêutica Ecofeminista e Gênero na Arte Visual de William Blake e J. Borges¹

Flávio Augusto de Sousa Oliveira

Introdução

“A Bíblia é elemento essencial de nossa tradição imaginativa.”

Norton Frye

Uma grande tradição imaginativa e imagética permeia os textos bíblicos apocalípticos. O Apocalipse de João apresenta significativas imagens de seres monstruosos (Ap 6,1-8; 9,1-21;12,1-18; 13,1-18;17,1-18;19,11-21;20,1-10), por causa da sua diversidade de interpretações e leituras possíveis, conforme a escolha de eixo teórico, da base sociocultural que temos e dos interesses na recepção destes textos.

O contraste entre o imaginário apocalíptico do Dragão com a figura da mulher apresenta representações amplas, quer sejam histórico-críticas ou literária-criativas, observando a questão do poder e símbolos quiropatriarcais² representados no texto e nas imagens de Apocalipse de João 12.

¹ Texto integral originalmente publicado na Revista Coisas do Gênero (v. 9, n. 2, p. 89-109, 2023, aqui um pouco modificado).

² O conceito de quirocentrismo é entendido como um sistema correlacionado de dominações patriarcais: as sociedades quiropatriarcais precisam de uma “classe serva” de pessoas. A existência dessa classe é mantida através de leis, de sistemas educacionais, políticos e religiosos. Tal sistema se sustenta na crença de que os membros dessa “classe serva” são inferiores por natureza ou por decreto divino e devem submeter-se aos indivíduos e grupos a quem estão destinados a servir. Dentro dessa compreensão, o patriarcado, visto por lentes feministas, não é compreen-

A base hermenêutica ecofeminista é uma forma de compreender estes elementos simbólicos ligados ao meio ambiente/vida e ao protagonismo representativo da mulher no texto e a relacionamos a ‘gênero’ enquanto categoria analítica de percepção de mundo, onde percebemos os mecanismos de instituição (e manutenção) do patriarcado e que apontam caminhos de superação deste paradigma. Gênero passa a ser uma forma importante de dar significado e critica das relações de poder (Souza; Richter Reimer, 2018).

A teoria do imaginário (Durand, 2012) é aplicada como forma de compreensão deste universo simbólico-imagético, onde estas narrativas e imagens nos parecem ter sido construídas sobre tensões e conflitos internos e outra base vinda do ambiente externo (social).

Essas imagens são resultado de um processo de representação relacionado construção de um imaginário que perpassa a necessidade de uma hermenêutica compreensiva da simbólica do mal (Ricoeur, 2018) e que tem sua recepção através de produções culturais criativas as visualidades que podem ser analisadas e contrastadas hermeneuticamente.

Buscamos os significados deste imaginário do Dragão e da mulher descritos em Ap 12 entre a zona de fronteira entre o histórico-crítico (Nogueira, 2020) e simbólico-imaginário, que se retroalimentam, para depois realizamos uma análise da recepção deste imaginário do dragão e a mulher através de duas obras visuais distintas, de autores com um distanciamento histórico-cultural enorme e que produziram obras significativas e contrastantes: o romântico inglês William Blake e o cordelista brasileiro J. Borges.

Nos contrastes das obras visuais este imaginário da ‘mulher e o dragão’ perpassam os modos socioculturais do olhar, por aquilo que sabemos ou que acreditamos, refletem as condições de classe, educação, gênero, religião, exercendo ao mesmo tempo uma influência sobre essas condições.

dido como um sistema dualista essencialista, mas como um conceito analítico que permite perceber as estruturas e as relações que conformam o sistema a partir das interações com múltiplos elementos, como gênero, raça, classe, e suas inscrições discursivas e reproduções ideológicas. Ver Souza, Richter Reimer, Schuchardt (2020) e Santos (2018).

O Dragão e a mulher vistos como relações de poder: as fronteiras do histórico-crítico ao universo simbólico-imaginário em Apocalipse de João 12

Apareceu no céu um sinal extraordinário: uma mulher vestida do sol, com a lua debaixo dos seus pés e uma coroa de doze estrelas sobre a cabeça.

Ela estava grávida e gritava de dor, pois estava para dar à luz.

Então apareceu no céu outro sinal: um enorme dragão vermelho com sete cabeças e dez chifres, tendo sobre as cabeças sete coroas.

Sua cauda arrastou consigo um terço das estrelas do céu, lançando-as na terra. O dragão colocou-se diante da mulher que estava para dar à luz, para devorar o seu filho quando nascesse (Ap 12,1-4).

Para a compreensão dessas imagens de Ap 12 é necessária uma hermenêutica que considere tanto a dimensão simbólica-imaginária quanto a histórico-crítica. Diante da visão descrita em Ap 12,1-4, reconhecemos uma diversidade de tradições/memórias religiosas que compõe o cenário imaginário criativo das primeiras comunidades cristãs dos séculos I e II d.C. A apocalíptica é uma expressão de ‘revelação’ (*apokalypsis*) visionária “de estruturas de poder” (Nogueira, 2020, p. 11) tanto do mundo celestial quanto dos segredos da história e do destino das pessoas aqui na terra. Neste sentido, as primeiras comunidades cristãs expressavam em textos muito de suas vidas cotidianas, ‘revelações’ criativas da imaginação de seu mundo; mas, sobretudo, expressavam uma busca de dar sentido a sua existência diante dos conflitos vivenciados.

O imaginário de Ap 12 está relacionado as estruturas cotidianas e imaginárias vindas destas comunidades cristãs com uma ênfase forte no conflito e nas crises: O cenário imagético inicial destaca a experiência visionária: um embate que se dá, a princípio, no “céu”³ entre “a mulher vestida de sol” e “o Dragão”; que depois se estabelece no ambiente da terra. As personagens principais da trama, a mulher e o dragão, são descritos através de imagens significativas dentro das tradições apocalípticas anteriores ao I séc. d.C.

A imagem do Dragão é apresentada com características de um poder ‘monstruoso’, avassalador. Como um símbolo do “grotesco”, é uma ima-

³ Como “porta aberta no céu”, (Ap 4,1) que relembra as viagens celestiais da apocalíptica intertestamentária de 1 Enoque e Testamento de Abraão.

gem do monstruoso e do caos que existe em diversos mitos de embate dos povos do Antigo Oriente Próximo (Oliveira; Silva, 2022). É possível associar a este Dragão bíblico do caos com a imagem do ‘abismo primordial’ da criação (Gn 1,2), com o monstro *Tiamat* da tradição mesopotâmica ou ainda com o Leviatã⁴ (Jó 26,12;41,1; Is 27,1;51,9-10) das narrativas do Antigo Testamento (Terra, 2020, p. 178).

O imaginário do Dragão – como poder e violência grotesca – se apresenta entre fronteiras hermenêuticas, pois existem elementos tanto de crítica político-social quanto de um sistema linguístico-simbólico religioso e da subjetividade criativa se expressando:

O grotesco tem sua manifestação plena em seres monstruosos, descrições do além-mundo e do além-morte. O grotesco pode, no entanto, nos servir para uma aproximação com as profundezas da psique humana, uma vez que elas partilham da liberdade imagética do inconsciente, mas também da cultura popular, que na exploração do corpo grotesco, de suas imagens e enredos, inverte o mundo e as relações por ele consideradas legítimas (Soares; Nogueira, 2019, p. 6).

A descrição do Dragão se relaciona a questão de um poder estabelecido: “Sete cabeças e dez chifres e, nas cabeças, sete coroas (diademas)”, as quais podemos entender como uma representação simbólica-imagética bíblica de um poder hierarquizado e bélico. O imaginário do ‘chifre’ está relacionado com a de “potência viril”: enquanto elemento simbólico/diabólico, está na “conjunção entre os chifres de animais e do chefe político-religioso” que o manipula. Podendo, ainda, adquirir uma apropriação mágica dos objetos simbólicos, como no caso do “soldado romano ‘valeroso’ que acrescenta um *corniculum* ao seu capacete e, por contaminação simbólica, adquire a função de amuleto ou talismã (Durand, 2012). Símbolo dentro de um imaginário de poder masculino.

De forma complementar, surge a imagem da “sua cauda que arrasou consigo um terço das estrelas do céu lançando sobre a terra”, indicando que o dragão não está sozinho (não é algo único, individual) mas é uma estrutura de poder (coletividade) ao espalhar sua violência e terror contra a vida, da mulher e da criança (Nogueira, 2020, p. 174).

⁴ Lembrando que na LXX, ‘dragão’ é a expressão utilizada para traduzir as palavras Leviatã e Tannin (Terra, 2020, p.178).

A atuação violenta do Dragão e o poder das ‘legiões’ romanas podem ser associadas dentro de um imaginário-simbólico, na medida em que percebemos como suas práticas de tortura e morte foram utilizadas como forma de controle: Os corpos de pessoas consideradas subversivas (perigosas à manutenção da ‘ordem’ estabelecida pelo império) eram perseguidos (mulheres, jovens e adultos) e punidos violentamente (Richter Reimer, 2021). Nesta perspectiva, toda a estrutura colonial é percebida como um poder simbólico e as violências institucionalizadas precisam ser compreendidas e denunciadas, pois todo este poder ‘imperial’ (principalmente quando alia política, direito e religião) acaba determinando relações de poder opressoras e excludentes sobre pessoas vulnerabilizadas, particularmente, mulheres e crianças.

O Império Romano oferecia aos seus cidadãos uma retórica, materializada na figura do Imperador e na Pax romana, de ordem e coerência que unia os âmbitos sociais fundamentais da vida, mas as visões do Apocalipse de João apresentam uma perspectiva diferenciada: monstros perseguidores são apresentados como que “para se perceber o lado caótico que o sistema representava” (Terra, 2020, p. 143), uma ameaça para a vida das pessoas fragilizadas.

De forma complementar, no imaginário do Dragão (poder institucionalizado e violento) a imaginação apocalíptica judaico-cristã desenvolveu uma função específica, a de “imaginação criativa”, que desmistificava, criticamente, as pretensões, práticas e discursos de “uma ordem estabelecida”, como a “imposição da Pax romana”. Assim, textos apocalípticos simbólicos construíram imaginários, como o de Ap 12:

Imperadores não eram divinos e sumo sacerdotes não eram sacrossantos. De fato, longe de ser sagrada ou ordenada por Deus, a ordem estabelecida estava permeada por forças demoníacas. Dessa maneira a imaginação apocalíptica teve o efeito de fortalecer a capacidade de persistência do povo, e até mesmo, um efeito motivador em direção a uma resistência e revolta (Horsley, 2010, p. 129).

A narrativa imagética de Ap 12 apresenta uma oposição violenta entre dois poderes: Primeiramente, ‘a mulher’ (Nogueira, 2020, p. 172) vestida de sol; uma mulher não identificada, sem nome. Depois, a imagem do Dragão “vermelho”, como o elemento simbólico-imaginário cor de fogo,

que representa movimentos relacionados ao queimar, secar, deformar vida (Durand, 2012, p. 53).

A mulher, claramente, é um símbolo-imagético daquela que luta para preservar a vida em contraste com o poder violento do Dragão, um símbolo do caos que ameaça a vida da mulher e da criança (Ap 12,1-18), situado dentro de um contradiscurso crítico-histórico relacionado a uma realidade monstruosa, na qual há uma luta entre forças opostas:

Antes, o dualismo apocalíptico retrata a luta entre as forças criativas divinas e forças destrutivas demoníacas, uma luta pelo controle do processo histórico. A luta entre Deus e Satanás [...] se refere àquilo que acontece num segundo nível, no nível do povo e do processo histórico [...] Num outro nível ainda, mas obviamente em íntima relação, aluta entre as forças espirituais ocorria nos corações de pessoas individuais, de modo que tanto sua conduta individual como seu grupo sociopolítico era determinado por qual respectiva porção dos dois espíritos de verdade e falsidade (Horsley, 2010, p. 165).

A narrativa-imagética se apresenta três níveis diferentes, sempre interligados: o nível sobre-humano (nos “céus” onde anjos, “dragões e serpentes” duelam), o nível do processo histórico (“o Dragão cai na terra”, persegue a mulher na terra, como em “a terra se levanta para ajudar a mulher”, e seus “descendentes”) de um povo oprimido/colonizado pelas forças políticas-imperiais; e o nível da vida cotidiana da sociedade palestina-judaica, onde a individualidade era considerada importante (“a mulher”, “a criança/menino”), os quais podemos entender como símbolos de resistência.

O texto de Ap 12,13-18 enfatiza o conflito direto entre a mulher e o Dragão, porém o imaginário vai se tornando mais complexo, inserindo novos personagens:

Foram dadas a mulher as duas asas da grande águia para que ela pudesse voar para o lugar que lhe havia sido preparado no deserto, onde seria sustentada por um tempo, tempos e meio tempo, fora do alcance da serpente. Então a serpente fez jorrar da sua boca água como um rio, para alcançar a mulher e arrastá-la com a correnteza. A terra, porém, ajudou a mulher, abrindo a boca e engolindo o rio que o dragão fizera brotar da sua boca (Ap 12,14-16, NVI, 2001).

A questão principal não é apenas de preservar a vida da criança nascida. Existe todo um simbolismo cósmico: “o Dragão e seus anjos foram lançados à terra” (Ap 12,9), Elementos básicos da vida participando ativa-

mente (água/terra) neste conflito de relações de poder entre a mulher e o dragão: a água e a terra.

A hermenêutica ecofeminista (Souza; Richter Reimer; Schuchardt, 2020) nos ajuda na compreensão destes símbolos e imagens apresentadas em Ap 12. De forma ampla e inequívoca, a trama imagética está retratando que os corpos das mulheres estão sendo perseguidos (Ap 12,13), corpos de mulheres sofrendo “dores” (Ap 12,2) e que buscam formas de viver e expulsar o mal que atormenta as suas vidas. Narrativas semelhantes, de expulsão do mal, se encontram em diversos textos que tratam de ‘exorcismos’, expressões da cultura popular da época (Richter Reimer, 2021).

A mulher usa poderes diferentes (e de forma diferenciada) do Dragão, seu corpo adquire “duas asas da águia” para não ser subjugada. Biblicamente, ‘asas de águia’ são símbolos significativos da força do feminino, cuidado e proteção (Ex 19, 4; Dt 32,11); é ela quem cuida e salva a vida. Podemos associar esta imagem da água/ pássaro ao imaginário dos seres alados /intermediários na apocalíptica judaica que a levam ao lugar chamado ‘deserto’. Sendo que o espaço ‘deserto’, na Bíblia, é um símbolo de purificação, do lugar do encontro com sagrado (Ex 3), mas, sobretudo, de ação maternal-soberana e de cuidado (Meyer Nogueira, 2023) (vide a narrativa de Hagar, a egípcia, em Gn 21,14-20).

O confronto com o “rio de água” (que jorra da boca do Dragão) parece retomar o mito do ‘caos primordial’; já que ‘águas’, aqui, simbolizam separação e morte (vide Ap 21,1). Entretanto, a terra vem em socorro a mulher. Uma aliada se apresenta. Joyce Nogueira (2023, s/p) afirma que ‘a terra’, em Ap 12, representa reminiscências do mito da mãe-Terra e que podemos nos aproximar de uma leitura das concepções de matrilinealidade⁵ – pois o povo apresentado é a sua descendência (Ap 12,8) – e de matri-focalidade⁶ presentes no texto: no clímax imagético de Ap 12, a mulher é

⁵ Matrilinearidade, enquanto sistema de parentesco, de filiação, através do qual somente a ascendência (família) da mãe é a referência para a transmissão do nome, dos benefícios ou do status de se fazer parte de um clã ou classe, enquanto no seu oposto, a patrilinearidade, a ascendência considerada é a paterna. Para maiores detalhes vide o artigo de Fernanda Chamarrelli de Oliveira (2018).

⁶ O conceito de matri-focalidade está relacionado ao tratamento e visão da mulher como centro ou líder do grupo/família/povo representado em Ap 12 (Oliveira, 2018).

vista como o centro de resistência e de reexistência diante do monstruoso-mal que ameaça a vida e assola a terra. Não podemos esquecer que a concepção de esperança cristã está vinculada a uma teologia da terra: “ao céu pertencem os anjos, seres humanos, porém, foram tirados da terra e pertencem à terra” (Moltmann, 2007, p. 197).

Diferentemente da tradição apocalíptica que coloca Miguel como protagonista contra as forças do mal (Dn 7 e Dn 10-12), em Ap 12 a mulher (como a criança e a sua descendência) é um poder capaz de superar o monstruoso Dragão-mal. Mesmo silenciadas em uma cultura que impunha a submissão, o texto apresenta “mulheres em luta contra os demônios”. O que pode ser uma significativa memória nas comunidades “da batalha pela vida/maternidade e saúde das crianças” (Nogueira, 2020, p. 174).

Em Ap 12, a mulher não é associada ao imaginário negativo oriundo da tradição judaica como ‘sedutora’ e cooperadora do mal (Nogueira, 2020, p. 175). Ela é a protagonista diante da expulsão do monstruoso/mal desta realidade e da coprodutora ao lado da terra-mãe.

Até aqui, vimos como o imaginário da mulher e o dragão em Ap 12 se situa em diversas zonas de fronteiras teóricas-hermenêuticas e que precisamos tanto observar os aspectos histórico-críticos quanto o universo imagético-simbólico para compreender a profundidade destas imagens. Compreendemos que essas imagens de Ap 12 fazem parte de uma narrativa criativa e libertadora que mescla diversas tradições/memórias apocalípticas (judaica, gnóstica e cristã), na qual se destacam as relações de poder entre a mulher colocada oposição ao poder do Dragão (estruturado e violento), apresentando como denúncia de um mundo violento, permeado por símbolos e imagens grotescas que vão construindo o imaginário do mal.

A recepção do imaginário da mulher e do dragão em William Blake e J. Borges

A recepção do imaginário dos monstros e do mal é percebida em diversas culturas e períodos históricos. Os significados são distintos para as imagens relacionadas ao poder do ‘mais forte’ subjugando as vidas mais vulneráveis e ao medo da destruição/contaminação ecológica:

Na idade Média, o dragão tem o mesmo valor simbólico que os gigantes. A modernidade lhe deu novos atributos. Para os japoneses, traumatizados por Hiroshima e Nagasaki, os dragões que simbolizavam terremotos, tornaram nos anos 50, os monstros das catástrofes, como o célebre Godzilla. [...] os dinossauros/dragões de Jurassic Park (1993) evocam, simultaneamente, o medo das manipulações genéticas (Legros, 2014, p. 256).

O Dragão vermelho é parte dos grandes símbolos e arquétipos⁷ da humanidade, que representam, em épocas diferente, o reflexo de nossa imagem diante daquilo que é incompreensível, da angústia que advém da finitude e da morte. Assim, representar em imagens de monstros é uma tentativa de superação desta angústia existencial:

Figurar o mal, representar um perigo, simbolizar uma angustia, já é, para o domínio do *cogito*, dominá-lo [...] A imaginação joga o tempo sobre o terreno onde poderá vencê-lo com toda a facilidade. E, enquanto ela projeta a hipérbole assustadora dos monstros da morte, em segredo aponta as armas que enterram o Dragão. A hipérbole negativa não passa de um pretexto e antítese (Durand, 2012, p. 124).

Os monstros literários, assim, estariam relacionados com a nossa necessidade de ‘eufemizar’ o poder do desconhecido, do tempo e da morte. Sendo que o imaginário não fica limitado as concepções rígidas de tempo e morte, pois as representações podem ser diversificadas. Na personificação do Dragão em Ap 12, a violência simbólica e a morte, passa a ser algo observável e com a qual podemos criar formas de resistir e reexistir, como as representadas na imagem da mulher e a criança.

A análise da recepção do imaginário de Ap 12 seguirá a indicação de que “nossa sensibilidade é mediadora neste processo” de que “a assimilação subjetiva desempenha um papel importante e no encadeamento dos símbolos e suas motivações” (Durand, 2012, p. 34).

O estudo do imaginário funciona como acesso a nossa sensibilidade, na medida em que nos ajuda no processo de reconstrução de nossa visão sobre o mundo e sobre o outro, bem como de um “estado de compreensão da pluralidade dos modos de existência, onde se permite coexistir de ma-

⁷ Dentro do pensamento simbólico-imaginário, diferenciamos símbolos e arquétipos. Os símbolos se apresentam de diferentes formas em culturas e períodos distintos, enquanto os arquétipos não são seguem uma constância na medida em que fazem parte da psique humana. Os símbolos são, nesta perspectiva, especificações culturais dos arquétipos (Legros, 2014, p. 121). Para maiores aprofundamento no tema vide Jung (2012).

neira afetiva com o que antes nos causava estranheza” (Andrade; Carvalho, 2021, p. 25).

A análise das produções visuais que se seguem, se baseiam na teoria do imaginário em Durand (2012), contudo deixamos espaço para subjetividade e a sensibilidade na interpretação das mesmas.

O imaginário em ‘*O Dragão Vermelho e a Mulher Vestida de Sol*’ de William Blake

*“Se as portas da percepção estivessem limpas,
tudo apareceria para o homem tal como é: infinito.”*

William Blake

William Blake (1757-1827), artista romântico inglês dos séculos XVIII e XIX, foi autor de inúmeras pinturas, poemas e gravuras⁸. Considerado um gênio incompreendido e preconizador do anarquismo, do romantismo, do surrealismo, ele escreveu e ilustrou cerca de vinte livros, entre eles *As Ilustrações do livro de Jó* e *A Divina Comédia*. Uma das suas obras mais famosas é *O Dragão Vermelho e a Mulher Vestida de Sol* (1805), escolhida para nossa primeira análise.

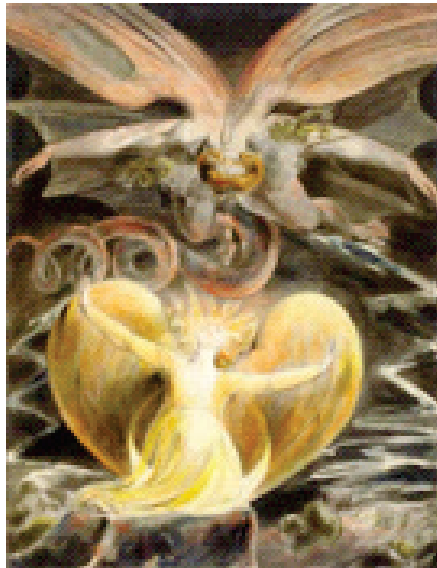


Imagem 1: Litogravura “O Dragão Vermelho e a Mulher Vestida de Sol”, William Blake (1805).

⁸ Estas ilustrações são imagens gravadas pelo próprio autor em placas de cobre (Santos, 2005) no processo conhecido como litografia ou litogravura.

Para a compreensão desta obra visual-artística, é fundamental entender seu contexto histórico-vital de produção. A arte visual é cultura, mas possui um caráter social na medida em que as imagens e as representações visuais participam das relações sociais e da sua compreensão. Nessa análise dos símbolos culturais-visuais, as chaves para a compreensão dessas imagens passam pela compreensão do estilo cultural e contexto de vida:

O estilo de uma época se expressa nas formas culturais, na escolha dos objetos, nas atitudes de suas personalidades criativas, em suas instituições e costumes. 'Ler estilos' é tanto uma arte como uma ciência. Requer-se uma intuição religiosa, com base em uma preocupação última, para penetrar nas profundidades de um estilo, para chegar ao nível em que uma preocupação última exerce o seu poder condutor (Tillich, 2009, p. 55).

O 'estilo' de Blake foi marcado pelo questionamento iluminista da vida e por um contexto de revolução científico-tecnológica industrial na Inglaterra do séc. XVIII-XIX. Sua obra é uma leitura crítica da condição humana colocada diante da realidade opressora, de pobreza e injustiça social. Existe uma marca crítica e negativa, nas obras de Blake, do autoritário poder da Igreja (Anglicana) e do Estado (inglês). Blake também era um admirador do período da Idade Média, retratava formas anteriores ao Renascimento e motivos religiosos judaico-cristãos estavam sempre presentes em suas obras (Janson, 1992, p. 584).

Nossa análise da imagem 1 parte do método descritivo. Na escolha do título (*O Grande Dragão Vermelho e a Mulher Vestida de Sol*), o autor já indica a tensão entre dois poderes em conflito, o que é realçado pela ênfase no uso de linhas cortantes, como que perpassando um ziguezague que atravessa toda a gravura, impressa na posição vertical.

No plano superior da gravura, em cores escuras e sombrias, o autor situou um 'dragão' com asas fortes e em movimento. Elas suportam a imagem de um ser musculoso, com várias cabeças e uma cauda longa em forma de espiral. O plano superior do Dragão Vermelho é de uma imagem ameaçadora.

No plano inferior, destaca-se a figura de uma mulher (de pele clara) através de cores claras e vibrantes (do amarelo para dourado, alaranjado), situada em cima de uma base elevada, envolta por um cenário ainda sombrio de escuridão: imagens de pessoas com rosto desfocadas ao fundo/lateral.

A composição central foi construída em forma de um ‘espelhamento’ das imagens: os braços do Dragão Vermelho estão estendidos para baixo em forma de um grande arco, em oposição aos braços da Mulher Vestida de Sol, voltados para cima e como preparados para o embate ou mesmo um grande ‘abraço’ caótico.

Um tom escuro (talvez melancólico) permeia todo o conjunto imagético desta gravura. As personagens tem aspecto profundo (sombrias), seguindo um padrão artístico de obras de seus contemporâneos como o pintor suíço Fuseli (1741-1825), e autor da obra *O Pesadelo* (Janson, 1992, p. 584).

Blake deixa transparecer não apenas traços críticos, mas também místico-esotéricos em suas obras. O mal é retratado como uma força/poder na criação. Pela análise do imaginário durariano “O dragão vermelho, de Blake, se encaixa na composição do imaginário de seres-monstruosos relacionado a um regime de imagens de agressividade Durand, 2012, p. 58) e de símbolos “teriomórficos” (Durand, 2012, p. 71) formas do animalesco: a besta-animal que ultrapassa os limites da criação (*hybris*, para os gregos), como um arquétipo universal do medo (Durand, 2012, p. 97).

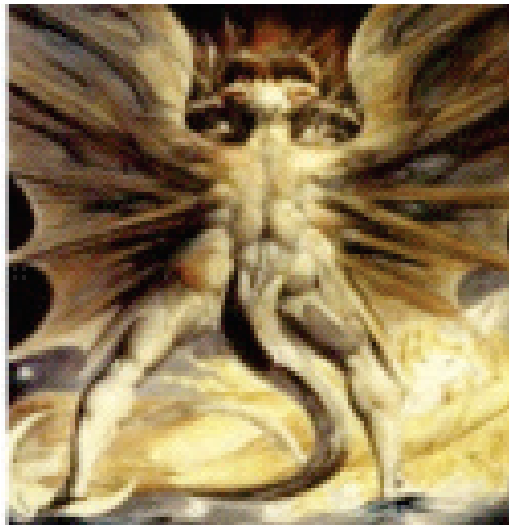


Imagem 2:
Destaque da
imagem do
'Dragão
Vermelho', de
Blake.

Na imagem do ‘Dragão Vermelho’ existem elementos da tradição apocalíptica judaica posterior ao exílio neobabilônico assimilada por comunidades cristãs, como a personificação do mal em imagens relacionada a poder (chifres), como já citadas.

As imagens visuais vão sendo construídas, assumidas, introjetadas e reproduzidas (Richter Reimer; Souza, 2000) na imagem da “mulher vestida der sol”. Ela possui elementos que podem ser associados a figura da *Shekiná* hebraica, que podemos compreender como “A Presença” (Leloup, 2014, p. 226), um nome feminino para a expressão Deus. Na interpretação de Ribeiro Meyer (2023), as imagens positivas da mulher em apocalipse de João com elementos traços tradição da apocalíptica judaica e gnóstica, a Sofia divina: Aquela que indicara o caminho de ‘iluminação’ para a superação do mal.

Dentro desse imaginário do sol/solar, pode se apresentar a expressão de uma forma de poder diferenciado do poder imperial romano: “existe um grande simbolismo do sol e nas imagens da coroa solar de (rainha solar) a qual seria um contraponto com as moedas romanas fundidas com a imagem da Mitra-hélios” (Durand, 2012, p. 151).

Na gravura, a questão da mulher colocada diante de uma realidade violenta que a persegue e a quer subjugar, como a kiriopatriarcal, mas que ela enfrenta de todas as formas possíveis.⁹ Dentro do amplo imaginário do autor, se destaca o “universo místico” (Legros, 2014, p. 178) na gravura. Blake procura realizar um ordenamento de uma ‘ação’ mais pacífica entre seus personagens/figuras. Temos até mesmo uma certa sensação de algo íntimo sendo apresentado (mesmo que seja um embate), no repouso/revoada do Dragão sobre a imagem da mulher.

Blake parece ter optado pela técnica de ampliação (Legros, 2014, p. 142) dos símbolos imaginários nesta gravura. Esta técnica consiste em ampliar os extremos binários como forma de confrontar as categorias simbólicas do dragão (negativo/trevas) e da mulher (positivo/iluminação). Por exemplo, a imagem da mulher é apresentada em cores vibrantes (amarelo ouro, sol) fortes e intensas, o que nos traz um sentido conotativo de iluminação espiritual-racional sobre sua imagem. O que pode indicar que o imaginário mantém o padrão relacionado as forças misteriosas do caos, representado pelo monstro-dragão.

Significativo para nossa análise compreensiva do imaginário em ‘O Dragão Vermelho e a Mulher Vestida de Sol’ é a percepção visual de que o

⁹ Para maiores aprofundamentos vide Souza e Richter Reimer (2018).

mal não está nem na esfera do Criador, nem tampouco dentro dos seres humanos, mas ele é uma força misteriosa-caótica que paira no cosmos.

O imaginário em ‘A Mulher e o Dragão’, de J. Borges

A segunda obra escolhida para ser analisada é a gravura “A Mulher e o Dragão” do cordelista e gravurista pernambucano J. Borges¹⁰ (1935-2024).

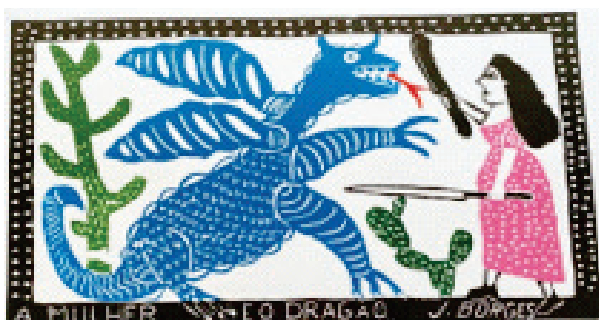


Imagem 3: Xilogravura “A Mulher e o Dragão” de J. Borges.

A obra de J. Borges é muito vasta, expressa em versos e nas xilogravuras¹¹, ela trata do cotidiano, da vida simples do campo no nordeste brasileiro. Em suas obras vimos temas como o cangaço, o amor, os castigos vindos do céu, os grandes mistérios da natureza, os milagres, o mal que assola a terra e a religiosidade popular.

Descritivamente, a xilogravura “A Mulher e o Dragão” está impressa na horizontal, possui traços simples, cores vivas, impressa sobre um fundo branco. Compondo o cenário visual, ao fundo, se identificam dois cactos verdes, como dando o contexto geográfico-social da gravura. Em destaque, a imagem de uma mulher com cabelo preto (e solto), com vestido em cor alegre. Ela possui uma faca/espada/peixeira em uma mão e uma clava/

¹⁰ José Francisco Borges, nasceu em 20 de dezembro de 1935, no município de Bezerros, Pernambuco, onde deu início a sua vida artística e onde reside até hoje, escrevendo, ilustrando e publicando os seus folhetos. J. Borges foi condecorado com a comenda da Ordem do Mérito e recebeu o prêmio UNESCO na categoria Ação Educativa/Cultural. www.folhape.com.br.

¹¹ Xilogravura é a técnica de gravura na qual se utiliza madeira como matriz e possibilita a reprodução da imagem gravada sobre o papel ou outro suporte adequado. É um processo muito parecido com um carimbo.

bastão na outra. A mulher está diante de um monstro-dragão pintado de azul que possui asas, garras, cauda longa pontiaguda e uma língua vermelha (como de serpente) colocada para fora. As imagens estão dentro de um contorno que funciona como moldura. A percepção é de que os personagens estão com os pés na terra/piso.

No título escolhido, “A Mulher e o Dragão”, existe uma inversão da ordem em que aparecem os personagens no texto de Ap 12. O autor demonstra, assim, seu interesse em apresentar a mulher como protagonista em seu imaginário de confronto.

Diferentemente da obra de Blake, a xilogravura de J. Borges parece ter sido concebida sobre o que a teoria do imaginário chama de “universo heroico” (Legros, 2014, p. 178), pois a ênfase principal é o embate entre a personagem de uma mulher contra um monstro/dragão (com suas asas e língua vermelha, como fogo) onde se destaca postura e a força de uma mulher. Simbolicamente, através destes pés no chão/terra, entendemos que no universo imaginário na gravura: o mal é um conflito que existe na terra e sobre a terra.

Na arte visual de J. Borges, existe o recurso de ampliação dos símbolos ambíguos, como a peixeira na mão da mulher. A mulher se destaca como heroína-protagonista com a peixeira e o bastão em um punho, pronta para a ação. De forma geral, o imaginário é de que é forte, capaz e não precisa da figura de um ser masculino para ser seu defensor diante do mal monstruoso. Ela pode, sabe e escolhe se defender.

São imagens correlatas ao “cetro ou gládio” (Durand, 2012, p. 123), que lembram a faca ou bastão. Imagens que nos remetem as armas que abaterão o dragão/mal submetendo-o a um tempo concreto, uma possibilidade de expulsão pelas imagens da luz/claridade e não pelas posturas de trevas/morte. A faca/espada/peixeira podem ser relacionados com arquétipos, como o de São Miguel Arcanjo, ou símbolos de potência e pureza no universo imaginário (Durand, 2012, 161).

Em outras palavras, a mulher possui (ligado ao corpo) elementos que (re)significam sua força: a firmeza e o olhar ereto indicam uma postura (corporal) de poder e libertação. Recordando que Ap 12 fala do corpo da mulher sendo perseguido, o que lembra muito a expressão da religiosidade popular que trata de exorcismos (Richter Reimer, 2021).

O imaginário do Dragão para J. Borges, que tem sua marca telúrica, parece querer desmistificar as forças misteriosas do mal, ou pelo menos indicar um caminho onde há espaço para as ambiguidades da vida. Exemplificamos isto, quando o autor associa com os conflitos da terra (como o sol que queima ou seca dos rios) e coloca a vida das camponesas e camponeses em risco, como visto nas figuras:

Em ‘A Mulher e o Dragão’, o autor optou por um recurso estilístico que faz parte da sua produção imaginaria-criativa: a simplificação como estilo, uma forma característica do imaginário da literatura de cordel nordestina (não confundamos simplificação com simplista), com traços grossos e cores vibrantes.

Por fim, confrontamos o imaginário encontrado na figura “O Dragão Vermelho e a Mulher Vestida e Sol” (Blake) e da figura “A Mulher e o Dragão” (J. Borges) com a hermenêutica do mal de Gebara (2000). Entendemos com a autora que o mal é parte da conflito que permeia a vida: a reprodução de um processo de tragédia e esperança, como uma parte natural da vida e inseparável dela. Blake parece retratar o mal como elemento cósmico e violento, mas mantém sua postura de misterioso e mística.

Por sua vez, J. Borges parece ir na mesma direção, ao imaginar um mundo para além do humano, mas se diferencia ao buscar imagens claras e ousar interpretar as relações de conflito, como as relação à terra (dentro do seu contexto de seca/chuvas) como rostos do mal.

Considerações finais

O imaginário complexo de Ap 12 precisa ser analisado sobre pontes teóricas diversas (que se completam), pois os significados do imaginário do Dragão e da mulher se encontra em uma zona de fronteira teórico-hermenêutica. Partindo das crises histórico-crítico vivenciadas pelas primeiras comunidades cristãs e atingindo o universo simbólico-imaginário – construído como um grande mosaico cultural-literário que mescla diversas tradições/memórias apocalípticas (judaica, gnóstica e cristã).

As relações de poder são fundamentais para a compreensão do imaginário de Ap 12: a mulher sofre perseguição do corpo, sofrendo dores,

diante de um gigantesco, ameaçador e violento poder estabelecido. Contudo, ela é a protagonista no enfrentamento a este poder monstruoso (o Dragão) que ameaça a vida na terra. É o poder da mulher e da criança (e não dos exércitos ou legiões) que encontram formas de expulsar o mal. Mesmo diante de poderes e tradições que tentam silenciar mulheres, neste texto específico, ela é a protagonista.

Na recepção do imaginário do Dragão e a mulher, vimos que as produções das imagens visuais e símbolos variam conforme a relação que as autoras e autores possuem com os textos bíblicos (sua formação, sua hermenêutica), bem como suas tradições religiosas e artísticas-culturais.

As imagens visuais fazem parte de algo maior – o imaginário – que perpassam nossos modos socioculturais de olhar, aquilo que sabemos ou que acreditamos, como também refletem nossa formação, gênero e interesses, sendo exercendo ao mesmo tempo uma influência sobre essas categorias.

Na recepção do imaginário “O Dragão Vermelho e a Mulher Vestida de Sol”, de William Blake, observamos que o autor manteve a imagem de um embate entre forças cósmicas e tons escuros, seguindo sua formação e visão mística sobre o texto basilar. O dragão-mal é retratado como uma força misteriosa/agressiva – com imagens/elementos das tradições apocalípticas (judaicas, gnósticas e cristãs). ‘A mulher vestida de sol’ possui características das imagens renascentistas e parece representar um poder diferenciado, talvez uma força ‘iluminista’ (ou ‘iluminadora’) que pode ‘expulsar’ o mal/trevas.

Contrastando com a gravura de Blake, a análise de ‘A Mulher e o Dragão’, de J. Borges, um imaginário (brasileiro e sertanejo) apresenta imagens relacionadas a questão do mal como os conflitos cotidianos da lida com da terra, a falta de água e da questão do sol que queima a plantação. Buscando o estilo de simplificação, o autor apresenta a possibilidade de mulheres (como crianças e idosos) serem referências diferentes das quiriatriarcais (masculinas e senhoriais) no imaginário de suas gravuras.

J. Borges avança em direção a uma hermenêutica ecofeminista ao apresentar novas formas de reexistência (e não apenas resistência); ele apresenta o lúdico e o riso como força de desmascarar/destituir o poder do Dragão que ameaça a vida na terra.

A presença e atuação de mulheres em oposição a poderes estruturais estabelecidos tem sido uma forma de ‘desvelamento’ (revelação, apocalipse) de novas formas de ação, produtividade, pensar e sentir. Como temos visto, exemplarmente, na atuação de mulheres enfrentando o mal nas periferias do Brasil, entregando comida as pessoas vulnerabilizadas e enfraquecendo poder dos milicianos e traficantes que aliciam a sua comunidade. Assim, elas seguem ofertando novas possibilidades em direção a um mundo diferente e melhor, na medida em continuam se opondo aos monstros-dragões que ameaçam a vida.

Referências

- ALBUQUERQUE, Hildebrando Lino. “Vem para ciranda dançar”: o imaginário na xilogravura de J. Borges. In: ANDRADE, Graciele; PEREIRA, Clécia; CARVALHO, Mário de Faria (orgs.). *Imaginário, estética e cultura: ensaios transdisciplinares*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2021. p. 51-72.
- ANDRADE, Graciele; CARVALHO, Mário de Faria. Caminhos metodológicos sensíveis a partir da Teoria do Imaginário de Gilbert Durand: a obra de arte como artefato epistêmico e fonte de pesquisa. In: ANDRADE, Graciele; PEREIRA, Clécia; CARVALHO, Mário de Faria (orgs.). *Imaginário, estética e cultura: ensaios transdisciplinares*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2021. p. 21-50.
- DUARTE DE SOUZA, Sandra. A relação entre religião e gênero. Um desafio para a sociologia da religião. *Caminhos*, Goiânia, v. 6, n. 1, jan./jun. 2008.
- DURAND, Gilbert. *Estruturas antropológicas do imaginário: introdução a arquetipologia geral*. Tradução: Helder Godinho. 4. ed. São Paulo: WMF; Martins Fontes, 2012.
- GEBARA, Ivone. *El rostro oculto del mal: na teologia desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta, 2000.
- HIGUET, Etienne Alfred. Interpretação das imagens na teologia e nas ciências da religião. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org.). *Linguagens da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 69-106.
- HORSLEY, Richard A. *Jesus e a espiral da violência: Resistência judaica popular na Palestina romana*. Tradução: Monica Ottermann. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Bíblia e Sociologia).
- JANSON, H. W. *História da arte*. Tradução: J. A. Ferreira de Almeida; Maria Manuela Rocheta Santos. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LEGROS, Patrick. *Sociologia do imaginário*. Tradução: Eduardo Portanovas Barros. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2014. (Coleção Imaginário Cotidiano).

LELOUP, Jean-Yves. *O Apocalipse de João*: traduzido comentado. Tradução: Karin Andrea de Guise. Petrópolis, RJ: 2014.

MEYER NOGUEIRA, Lidice. *O Apocalipse e a mulher*. Curso on-line (cinco aulas, s/p). Universidade Lusófona-X, Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias de Lisboa, Lisboa, Abril/Maio de 2023. (5 aulas, s/p)

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião e poder no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2020. (Coleção Academia Bíblica).

MOLTMANN, Jürgen. *No fim, o início*: breve tratado sobre a esperança. Tradução: Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola, 2007.

PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. 2. ed. Curitiba: CRV, 2017.

RICHTER REIMER, Ivoni. Mudança de paradigma e gênero – busca de construção de relações mais justas e gostosas. In: SILVA, Valmor da (org.). *Ensino religioso: educação centrada na vida*. São Paulo: Paulus, 2004.

RICHTER REIMER, Ivoni. *O milagre das mãos*: curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural. 2. ed., e-book. São Leopoldo, Oikos; Goiânia, PUC Goiás, 2021.

RICOEUR, Paul. *A simbólica do mal*. Tradução: Hugo Barros Gonçalo Marcelo. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2018.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Legião romana e cruz: a desconstrução do imaginário popular palestinese por Jesus no evangelho de Marcos a partir de casos de exorcismos. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 443-458, jul./dez. 2019.

SANTOS, Odja Barros; MUSSKOPF, André Sidnei. Interpretação Bíblica: raízes patriarcais e leituras feministas. *Interações: Cultura e Comunidade*, v. 13, n. 24, s/p, 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articuladoa?id=313058154018>.

SOARES, Elizangela A.; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Exegese nos limites do sentido: os métodos histórico-críticos e as formas do monstruoso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 413-427, jul./dez. 2019.

SOUZA, Carolina Bezerra de; RICHTER REIMER, Ivoni; SCHUCHARDT, Ketlin. Métodos e Epistemologias Feministas nos Estudos de Religião. *Reflexus*, v. 14, p. 15-43, 2020.

SOUZA, Carolina Bezerra; RICHTER REIMER, Ivoni. Violência, Bíblia e as Mulheres. *Unitas*, v. 6, n. 1, p. 32-48, 2018. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/645>.

Violência e gênero: as mulheres entre os discursos de Marcos, Mateus e Lucas¹

Carolina Bezerra de Souza

Introdução

Para abordar violência de gênero em sua relação com textos do Novo Testamento, há várias camadas em que se pode trabalhar. Na camada mais externa ao texto, há consequências da sua recepção e interpretação. O próprio processo formativo e de canonização meio a estruturas patriarcais também pode ter sido um processo que ocultou e silenciou as mulheres. Nos textos em si, aquilo que é narrado ou legislado tem conteúdos violentos que refletem a experiência humana dos eventos que narram e do ambiente nos quais tais eventos foram fixados em forma escrita. Esses períodos não eram pacíficos e são pontuados de lutas por sobrevivência, movimentos de resistência e de poder em sistemas patriarcais. Isso implica que algumas violências, em especial sobre as mulheres, podem ser percebidas ao longo dessas narrativas, como parte integrante daquelas vivências sociais, mas que os ambientes vivenciais poderiam ter ainda mais formatos violentos.

Porém, antes de analisar essas violências de gênero é preciso notar que muitas delas não são percebidas por algumas abordagens porque são ainda naturalizadas e consideram mulheres como subordinadas ou pertencentes aos homens, ocultando seus aspectos carismáticos de liderança. Soma-se a esse quadro, o fato de que, em parte considerável, o acesso atualmente

¹ Publicado originalmente em: *Revista Bíblica*, n.82, v.3-4, p.349-72, 2020. Aqui revisado e atualizado.

feito aos textos sagrados na academia ainda segue um modelo androcêntrico de conhecimento que desconsidera as experiências das mulheres, suas contribuições epistemológicas e, consequentemente, a produção intelectual.

O resultado dessa violência hermenêutica e simbólica dá-se sobre as mulheres ao serem vítimas de outras violências justificadas através da religião e em diversos formatos, tanto simbólica, física, patrimonial, psicológica e a dificuldade, ou a exclusão, do acesso ao conhecimento e às funções de liderança. São consequências que perduram e que a Teologia Feminista trabalha a algumas décadas.

1 O silenciamento na produção e seleção do Novo Testamento

Se atentarmos não tanto para as narrativas, mas para o contexto histórico que cercava suas produções, perceberemos que a dominação imperial romana e suas guerras de implantação são especialmente difíceis para as mulheres e crianças. Toda espécie de violências se acumulava sobre elas. A alienação da terra, a exploração econômica (escravagismo, impostos...), a violência física (torturas, crucificações...) e simbólica da dominação cultural e política eram vivenciados por homens e mulheres, mas estas ainda eram alvo de formas específicas de violências de gênero, pois eram violentadas e exploradas sexualmente (Richter Reimer, 2000; 2005).

Ao lado dessa história de mulheres não contada, os processos de produção, fixação das escrituras e seleção de textos canônicos corroboram com a dominação sobre as mulheres, podendo ser considerados uma forma de violência que foi exercida para ocultar a atuação de mulheres como líderes comunitárias e formadoras de teologias, e que tem graves consequências ainda hoje. Torjensen (1993, p. 290-291) afirma que tanto as tradições primitivas cristãs quanto a construção da história cristã primitiva foram formadas em ambientes culturais patriarcal e formam um legado corrompido pela suposição de que a atividade masculina é normativa. Os escritores cristãos viam e descreviam as atividades femininas e masculinas a partir das suas crenças sobre gênero. Estas foram moldadas em uma ideologia patriarcal e androcêntrica da divisão de espaços por gênero, baseada nos valores culturais de honra e vergonha.

Assim, as atuações públicas de homens e mulheres não tinham a mesma conotação e as atividades domésticas delas não eram valorizadas. Por isso, as considerações e polêmicas a respeito das atividades e da liderança das mulheres precisam ser interpretadas criticamente a partir do sistema de política sexuada do Mediterrâneo antigo e da luta por sobrevivência cultural meio a dois sistemas patriarcais, o judeu e o romano.

Principalmente os Evangelhos são escritos usando jogos de memória e em meio a conflitos. Buscam contar a história de Jesus e ressignificar a história das comunidades cristãs, por isso, misturam fragmentos de ambas as histórias. Ainda assim, refletem realidades, percepções e concepções de comunidades cristãs e suas formas, construção de identidade e de organização (Richter Reimer, 2012, p. 235).

Como afirma Schottroff (2008, p. 142), ao observar as mulheres descritas nos evangelhos, é necessário perguntar como os evangelistas entendiam a história das mulheres que seguiam Jesus e então refletir se a narrativa é justa e correspondente ao que viveram. Os quatro evangelhos canônicos registram que mulheres seguiam Jesus e foram as primeiras testemunhas da ressurreição. Nos evangelhos, Jesus é mostrado em ações de curas e ensinamentos direcionados a homens e mulheres, que são retirados de situações de opressão e exclusão, em favor de um novo tipo de comunidade, cujos valores são o serviço, o amor e a entrega de vida. Ali, as relações familiares, étnicas, econômicas e sociais são transformadas através da inclusão ativa no seguimento, discipulado, ensino e uma práxis transformada e transformadora.

A pesquisa arqueológica e documental conseguiu resgatar registros de atividades de mulheres durante o cristianismo primitivo em tratados e inscrições, mostrando que elas foram apóstolas, profetizas e mestras; que exerceram diversas funções ministeriais como realizar o batismo, discipulado, presidência da eucaristia; e fizeram parte da igreja na forma de diversos cargos como bispas, presbíteras, diaconisas, viúvas e virgens. Um dos primeiros papéis das mulheres foi o de missionária-evangelista-apóstola, um papel que desafiava as normas de comportamento baseada nos conceitos de honra e vergonha e a reclusão da mulher no ambiente doméstico (Schottroff, 2008, p. 139; Torjensen, 1993; Alexandre, 1990, p. 512).

Ainda assim, parte das mulheres das histórias bíblicas é descrita em ambientes domésticos e, em geral, elas não participam de esferas de poder

ou liderança. A práxis interna do grupo de mulheres e homens liderados por Jesus diferia da prática cultural que formou a mente dos homens que fixaram e transmitiram, principalmente por escrito, uma ética cristã para eles mesmos e as mulheres, crianças, escravos.

Não é novidade nos estudos feministas dos textos neotestamentários que controvérsias em relação ao papel das mulheres nos cristianismos originários são crescentes conforme os ministérios da igreja em expansão se institucionalizam e o lugar de culto vai migrando do espaço doméstico para o espaço público. Há textos de gêneros diferentes, compostos em proximidade temporal que tanto interditam como apresentam as funções socioeclesiais das mulheres. Assim, o conflito da inclusão-exclusão das mulheres existia desde o início do cristianismo juntamente com o ideal da construção dos novos paradigmas (veja Rm 16; 1Co 11-14). Ele se prolongou durante a composição dos demais textos neotestamentários na década de 80-90 (veja Lc 8,1-3; At 9;18 e 1Tm 2) (Richter Reimer, 2013, p. 51-52). Nesse sentido, é importante a análise que faremos neste artigo dos Evangelhos Sinóticos.

Soma-se a isso que apenas uma pequena parcela da população era letrada, dessa parte as mulheres era a minoria. Isso significa que a maior parte da tradição oriunda de mulheres enquanto discípulas de Jesus ou nas primeiras comunidades nas casas permaneceu oral. Assim, conforme as tradições se fixavam nas narrativas e novos textos das tradições paulinas, embora, desde o início do movimento cristão, as palavras e realizações de mulheres fizessem parte das comunidades cristãs, parte de suas contribuições ao cristianismo formativo foram ocultadas e vencidas pelas antigas formas de pensamento.

Além das perdas durante o processo formativo dos textos, o processo de canonização, que durou do segundo ao quarto século gerando diferentes formatos de cânon, aconteceu em meio a disputas relacionadas à liderança feminina (Souza; Richter Reimer, 2018, p. 40-45). Isso resultou na retirada de textos que registravam ministérios apostólicos femininos, coleções de oráculos de profetizas cristãs e dos ensinamentos de mulheres (por exemplo os Atos de Paulo e Tecla, *Pistis Sophia*, o Evangelho de Maria) das listas canônicas. Estes textos, que alimentaram e direcionaram muitas comuni-

dades cristãs, não fazem parte dos cânones das igrejas cristãs. Ainda assim, permanece no Novo Testamento uma heterogeneidade em relação à função da mulher, dois modelos de participação das mulheres, com uma corrente que as submete aos homens e outra que narra sua solidariedade com Jesus e os papéis importantes que assumiram durante a expansão cristã (veja Gl 3,28 e 1Tm 2,11-15).

Considerando essa característica da composição e seleção parciais, ou, dito de outra forma, esse processo de silenciamento no registro sobre as atividades das mulheres no movimento cristão, outra observação metodológica se faz necessária para o acesso de fontes como o Novo Testamento: elas são proclamações de fé. Isso implica que carecem de interpretação para utilização como fontes de reconstrução histórica. Quando se verifica os textos neotestamentários é difícil negar a pertença e a participação ativa das mulheres nos grupos do cristianismo primitivo, porém, ainda, essa participação é reconstruída e interpretada a partir de princípios androcêntricos. Exemplos claros disso são: a diaconia de mulheres é entendida como serviço doméstico, elas não são incluídas como discípulas de Jesus e suas palavras e atos são diminuídos ou silenciados.

Essa é uma realidade quando se trata especificamente dos Evangelhos Sinóticos. Em tais narrativas são percebidas diversas formas de violência contra as mulheres, que são reflexos da vida pobre da população da Galileia, mas também situações específicas de gênero e certo silenciamento no uso das fontes que serão especificados no item a seguir com foco nas perícopes em que as mulheres aparecem no movimento de Jesus e as perícopes paralelas a essas em Mateus e Lucas.

Olhando para os Evangelhos Sinóticos a partir de Bakhtin: as modificações do discurso e a diminuição do papel das mulheres

Métodos literários e da linguagem têm sido uma ferramenta útil na análise dos textos bíblicos em expansão aos métodos histórico-críticos e como forma de minimizar a fragmentação dos textos e dar sentido aos resultados diversos das etapas críticas. Neste trabalho, usaremos a Análi-

se de Discurso com base nas formulações de Bakhtin para verificar o dialogismo² dos discursos sobre as mulheres nos Evangelhos Sinóticos.

A teoria mais aceita hoje sobre a formação dos Evangelhos sinóticos é que Lucas e Mateus usaram Marcos como uma de suas fontes. Tanto Mateus como Lucas dão suas versões para maioria das narrativas em que mulheres aparecem no Evangelho de Marcos. Nesse sentido, fazem, em seu discurso a respeito das mulheres, um diálogo com o discurso de Marcos, citando-o, modificando-o, desconstruindo argumentos e construindo os seus próprios. Com relação ao discurso de outrem, quando citado, Bakhtin (2006, p. 147) afirma:

o discurso citado é o discurso no discurso, a enunciação na enunciação, mas é ao mesmo tempo, um discurso sobre o discurso, uma enunciação sobre a enunciação. [...] Para penetrar completamente no seu conteúdo, é indispensável integrá-lo na construção do discurso. [...] Quando passa a unidade estrutural do discurso narrativo, no qual se integra por si, a enunciação citada passa a constituir ao mesmo tempo um tema do discurso narrativo. Faz parte integrante de sua unicidade temática, na qualidade de enunciação citada, uma enunciação com seu próprio tema: o tema autônomo então torna-se o tema de um tema.

Os conceitos de polifonia e dialogismo dos discursos trazidos por Bakhtin, podem ajudar a dar profundidade ao estudo sinótico tornando possível verificar a intencionalidade das alterações de Mateus e Lucas no discurso original marcano. Se um trabalho literário não apresenta ou manipula ou ignora a diversidade de pontos de vista, é considerado monológico internamente, enquanto os que permitem essa presença são dialógicos e serão polifônicos se o autor orquestra o seu ponto de vista e os demais em igualdade. Os trabalhos literários antigos, desde a tragédia grega, o roman-

² O dialogismo é esse princípio de relação com a alteridade que conduz as atividades discursivas, constitui-se das relações de sentido estabelecidas entre enunciados. Um discurso é parte integrante da discussão ideológica de larga escala em um determinado contexto. Ele responde a outros discursos, refutando ou confirmando, antecipando as respostas positivas e as possíveis objeções dentro da sua própria formação. Justamente porque o discurso é uma resposta, inclui os discursos anteriores das diversas vozes, ou seja, de muitas consciências falantes, com pontos de vista diversos, que compõem a linguagem. Seu sentido, portanto, se forma na reverberação dos significados dos outros discursos na enunciação, transmissão e recepção feita nesse diálogo. Isto implica que muitas vozes são componentes de um discurso, ou que ele é polifônico. O discurso se forma a partir da apreensão responsiva a essas vozes. Estas vozes estão expressas no discurso e polemizam suas posições sociais e ideológicas, permitindo o cruzamento e o diálogo de pontos de vista. Cf. Bakhtin, 2006.

ce helenista e romano, e aqui enquadrados também os Evangelhos e outros textos bíblicos, são geralmente monológicos em seu interior. Embora reflitam a heteroglossia³ cultural, pois exploram o dialogismo dos discursos sociais através da criação/reprodução de diálogos dentro da narrativa, do uso de várias línguas (latinismos e hebraísmos) e referências linguísticas e de diversos subgêneros literários, essa construção textual é feita de forma manipulada, tudo isso fica coordenado sob a voz do autor e submetido aos seus valores. Portanto, a presença dessas vozes é deturpada e, por isso, esses trabalhos permanecem monológicos sob a ótica do interior da história contada (Bakhtin, 1981, p. 50-65), já que não refletem com veracidade e igual peso as vozes sociais e sim a opinião do autor sobre essas vozes.

Com relação ao exterior da narrativa, no entanto, esses textos permanecem dialógicos. As suas motivações externas estão nos discursos e nas condições históricas em que vivem seus autores e receptores e as quais respondem ou corroboram. Sua construção se baseia em transmitir um conjunto ideológico a alguém usando linguagens e gêneros que são culturais, e levam ao diálogo com outros que usam dos mesmos recursos, sejam da mesma posição ideológica ou não.

Por isso, a proposta aqui não se restringe e uma análise sinótica com ênfase na violência de gênero. O conjunto de narrativas se torna importante, assim como os gêneros de discurso e a intencionalidade dos usos das outras vozes.

2.1 As mulheres no evangelho de Marcos: violências e protagonismos

Na narrativa do Evangelho de Marcos, percebemos dois momentos diferentes com relação à atuação de mulheres, em de acordo com o desenrolar da narrativa que se divide em duas partes claras, marcadas pela geografia, pelo estilo da narrativa e pelos tipos de acontecimentos. No primei-

³ A heteroglossia está relacionada com a quantidade de linguagens diversas presentes nesse discurso. Ela se configura na utilização em um discurso (ou romance ou narrativa) de “qualquer estratificação interna de uma língua nacional, seja em dialetos sociais, comportamentos de grupo, jargão profissional, linguagem de gerações e grupos etários, linguagens tendenciosas, linguagens de autoridade, de vários círculos e de modas passageiras, linguagens que servem aos propósitos sociopolíticos do dia ou até da hora.” Cf. Bakhtin, 1981, p. 262 e 263.

ro momento, até a metade da narrativa, a maioria das mulheres é alvo da ação de Jesus, no seu ministério de curas e ensinamentos na Galileia e em regiões não-judias⁴. Com exceção da narrativa em Mc 3,20-35, essas mulheres estão inicialmente em situações de doença, desesperança e desespero, marginalizadas de alguma forma, e são, então, curadas, ou auxiliadas, e acolhidas por Jesus. É o caso das narrativas da cura da sogra de Simão, da cura mulher com hemorragia, da ressurreição da filha de Jairo, do exorcismo da filha da sirofenícia.

Essas histórias de milagre são tanto formas de se colocar a heteroglossia do texto como são gêneros de discurso típicos dos círculos populares da época de formação dos textos. Elas são veículos de comunicação com a comunidade e foram ao encontro de suas necessidades. Marcos escolheu reproduzir, articular e preservar histórias de milagre e ditos sobre mulheres como um modelo e um paradigma que transmitisse a elas e restante da comunidade uma mensagem de inclusão que os tornasse conscientes da sua natureza física-emocional. Assim como qualquer outro membro da comunidade, as mulheres devem ter sua saúde preservada e atuação respeitada. Nos casos dessas cenas, as narrativas libertam as mulheres de papéis sociais e cúlticos restritivos para que assumam novos papéis, demandantes, criativos e curativos dentro da comunidade (Selvidge, 1990, p. 83-86).

O segundo momento se configura pela ação de Jesus em Jerusalém, em que curas já não são narradas, há forte ênfase nos ensinamentos e confronto com adversários e, no ápice, a paixão de Jesus. As mulheres aqui não mais aparecem como pessoas a serem curadas, mas como exemplos de fé ativa, dedicação e serviço e compromisso com a comunidade proposta por Jesus. O que ambas as partes têm em comum é que essas mulheres estão à margem da estrutura social por alguma questão, que pode ser estrutural, religiosa, política, cultural...

Até o momento da morte de Jesus na cruz (15,40.41), quem tem acesso ao texto não percebe claramente a presença das mulheres entre os discípulos.

⁴ Para uma discussão sobre a questão de doença/cura/exorcismo nos evangelhos como um sistema que tem implicações sociais e políticas veja Richter Reimer (2011) que apresenta uma visão social geral e Wainwright (2006) para uma análise de gênero do sistema saúde/doença/sociedade apresentado por cada Evangelho.

los de Jesus. Até ali também, as personagens femininas são anônimas. Embora a maioria das estudiosas feministas olhe para esses dois fatos como uma demonstração do androcentrismo do texto marcano⁵, o que se pode perceber na evolução do discurso é que, a cada cena, as mulheres acrescentam possibilidades de atuação, são moldadas também as ideias de discipulado e diaconia. O fato de não se ter registrado os nomes das mulheres ao longo da narrativa se enquadra melhor em uma estratégia narrativa de elevação do papel feminino do que de exclusão⁶. Isso possibilita que qualquer mulher se identifique com as que ganham essas possibilidades e evita a personalização do fato narrado. A elevação das discípulas vai se dando concomitante a uma caracterização negativa dos discípulos homens e a ocultação das mulheres é necessária para separar esses grupos.

O final da narrativa marcana mostra que mulheres, que são enfim nomeadas, repetidamente, assumiram um lugar de autoridade e liderança no início do movimento cristão, pois para sua narrativa elas eram as únicas testemunhas de três momentos fundamentais: a morte, o sepultamento e o túmulo vazio, o que conferia a elas uma autoridade ímpar. Essa lista final identifica essas mulheres como lideranças reconhecidas do cristianismo nascente.

As mulheres nomeadas formam um paralelo narrativo ao grupo de discípulos mais próximos de Jesus⁷. O discurso sobre o papel das mulheres no Evangelho de Marcos desconstrói estereótipos e constrói nova forma de atuação de mulheres fazendo-as superiores aos doze discípulos, uma vez que esses têm a caracterização vacilante com respeito à fé e ao entendimento do Reino de Deus.

A presença das mulheres ao longo da narrativa está sempre conectada a alguma peripécia que precisa ser contornada e facilmente está também

⁵ Esta é uma opinião expressa em: Richter Reimer (2012); Munro (1982); Dewey (1993); Anderson (2008); Fander (2012).

⁶ Sobre isso confira Souza (2017), em que desenvolvo um conjunto de análise histórico-crítica, da narrativa e do discurso dessas cenas para demonstrar essa estratégia narrativa.

⁷ Os discípulos são também apresentados em um grupo menor, de quatro, e, depois, o grupo mais restrito de três dentre a grande quantidade de pessoas que seguiam a Jesus tem a chance de estar presente em cenas relacionadas ao messianismo de Jesus. Igualmente as mulheres são apresentadas (em três ou quatro) e formam um grupo de três que são testemunhas do sinal da ressurreição.

associada a alguma forma de violência que se estende desde a situação vivencial pobre até o menosprezo de homens. No quadro abaixo, estão reunidas as cenas do Evangelho de Marcos em que aparecem mulheres em relação com Jesus ou seu movimento e são apontados protagonismos e violências⁸.

Quadro 1: Textos sobre mulheres em contato com Jesus no Evangelho de Marcos e características de interesse

Texto	Característica comunitária construída na passagem	Protagonismo Feminino	Violência de Gênero Narrada	Violência Interpretativa
A cura da Sogra de Simão 1,29-31	Movimento solidário e inclusivo: a comunidade de discípulos só está completa com a participação integral de todas as pessoas	A primeira diaconisa: serviço continuado ao grupo	– Casa patriarcal – Mulheres em espaços domésticos – Caracterizadas pela associação com figuras masculinas – Vítimas de doenças pela desnutrição e pobreza	Serviço interpretado como tarefa doméstica
A comunidade definida como família 3,31-35	– Sem hierarquia patriarcal (não há pais) – Inclusiva – Critério de pertencimento era fazer a vontade de Deus	– Na comunidade a mulher assume dois papéis: mãe e irmã, os homens apenas de irmãos		
A cura da filha de Jairo 5,21-24.35-43	– Fé é uma característica de inclusão e não status social – Abandono da cultura religiosa anterior – A mãe é parte	– A moça representa Israel precisando da intervenção de Jesus – A narrativa de ressurreição de uma mulher é claramente ligada ao tema do	– A moça em idade de casar-se é infantilizada pelo pai que a trata como criança pequena – Jairo sai ao espaço público, a	

⁸ O quadro reúne alguns resultados desenvolvidos na minha tese de doutoramento. Cf. Souza, 2017. Os textos foram analisados a partir de tradução própria do texto grego (Nestle-Aland, 28ª edição).

	integrante da família nos momentos importantes	messianismo de Jesus por repetição de elementos narrativos.	esposa permanece em casa, divisão sexuada de espaço.	
A cura da mulher com hemorragia 5,21-43	– Fé é uma característica de inclusão e não status social – As pessoas precisam ser tratadas integralmente e não excluídas por padrões de impureza – As mulheres têm sua religiosidade reconhecida e a comunidade enfrenta o preconceito cúltico da comunidade judaica	– A mulher representa Israel em necessidade de cura – Resiliência – A mulher é responsável pela sua cura independentemente da vontade de Jesus – A mulher tem voz em ambiente público e testemunha sua fé, suas ações e sua cura.	– Exploração monetária e empobrecimento de mulheres – Isolamento social de mulheres doentes e impossibilitadas de ter filhos – Marginalização religiosa de quem não se enquadrava em critérios de pureza – Menosprezo por homens que não compreendem a situação	
O exorcismo da filha da sirofenícia 7,24-30	– A comunidade cristã quer acolher já no momento da criação do texto os não-judeus que entendem Jesus como Senhor	– Uma mulher estrangeira tem uma discussão teológica com um mestre – Jesus se diz convencido por sua palavra – Resiliência – Capacidade de argumentação – Profetismo: a mulher antecipa a inclusão dos gentios que era escatológica – Somente essa personagem chama Jesus de Senhor	– Precedência judaica e preconceito étnico – Isolamento social: a filha endemoniada a afastava de seu povo – Marginalização religiosa: a etnia a afastava dos judeus	– A atitude da mulher é considerada de fé e não de protagonismo e ação – Há interpretações em que a cena se configura como um teste que Jesus faz com a mulher ao invés de ser convencido por ela

A oferta da viúva pobre 12,41-44	– Entende que os judeus podem carregar os valores do Reino de Deus – O valor das pessoas não é dado por suas posses – A pobreza não é uma condição aceita pelo grupo	– Devoção – Capacidade de compartilhar o pouco – Confiança em Deus – Ação de desperdício contra a lógica de mercado⁹	– Extrema pobreza que não é amparada pela estrutura religiosa e nem pelos ricos que estão ali – Menosprezo por homens	– Há interpretações que cancelam esse tipo de oferta ao invés de entender a cena como crítica ao sistema religioso que não redistribui e não ampara os necessitados
A unção de Jesus em Betânia 14,3-9	– Acolher as necessidades internas não está abaixo de atender os pobres – O cuidado para com os pobres é para ser feito sempre	– Ação criativa, desapegada e solidária da mulher ao entender que Jesus morreria: ela era discípula – Ação de desperdício contra a lógica de mercado – A unção é ação litúrgica de honra e oferta de amor realizada por uma mulher – A única unção e o reconhecimento da messianidade de Jesus são feitos por mulher – A memória da ação feminina é incorporada ao Evangelho – Ação feminina compõe mais uma previsão da morte de Jesus	– Divisão de espaço por gênero – Menosprezo por homens – Desqualificação da mulher pelo crescimento da imagem masculina – Desqualificação da mulher pela diminuição do significado das ações femininas: desperdício	– A mulher é entendida como uma pessoa rica, mas isso não é claro no texto – Apesar da defesa de Jesus, a mulher continua sendo vista como tola emotiva – A unção não é vista como litúrgica – O foco da narrativa é colocado na presença constante dos pobres como profecia da sua existência em todo o tempo

⁹ Sobre isso ver Richter Reimer (2005, p. 110-113).

Mulheres como testemunhas 15,40-16,8	– Marca sua origem com a liderança de mulheres: Maria Madalena, Maria, Maria e Salomé – Vê na atuação de Jesus na Galileia seu locus teológico	– As mulheres como paradigma de discipulado: serviço, seguimento prolongado, fidelidade ante a cruz – Paralelo entre as discípulas nomeadas e os discípulos – As mulheres foram corajosas e arriscaram sua vida pela fidelidade a Jesus – As mulheres mantiveram um grupo coeso mesmo diante da violência, enquanto os demais discípulos fugiram – Retornam para homenagear o mestre – São lembradas pelo anjo dos ditos de Jesus – São enviadas pelo anjo para recompor com elas a comunidade cristã para encontro com Jesus ressuscitado	– Serviço era interpretado como doméstico – Mulheres interpretadas como medrosas que não cumpriram sua missão, quando o temos que apresentaram podia ser reação ao numinoso
--------------------------------------	---	--	--

Fonte: Autoral.

O que se pode perceber a partir do quadro é que as violências interpretativas, oriundas dos lugares-comuns em que atuam fortemente as concepções androcêntricas, diminuem a atuação das mulheres. Em especial, conduzem a um acesso da narrativa que retira das mulheres os seus papéis de atuação como liderança eclesial: a diaconia entendida como serviço doméstico, o debate teológico que define a formação comunitária torna-se um teste de fé, a ação litúrgica torna-se irrelevante, atos de solidariedade são vistos como meramente emocionais e, por fim, as mulheres que são

enviadas pelo anjo são entendidas como medrosas que não cumprem sua missão.

Também a reunião desses textos demonstra que a narrativa aponta uma série de violências que as personagens vivenciam. A presença dessas violências num texto com uma construção positiva das mulheres denota a denúncia do texto a respeito das condições de vida das mulheres. A doença, infantilização, marginalização, exclusão, exploração e pobreza fazem parte de um conjunto de vivências de mulheres ainda no tempo da composição do texto e esse conjunto não se faz coerente com o Reino de Deus que impele a comunidade a produzir o evangelho e a buscar uma nova forma de vida comunitária.

Ao mesmo tempo em que retrata violências, o texto de Marcos propõe um novo modelo de convivência. A sogra de Simão e seu serviço contínuo mostram a resposta de fé comunitária e, já no início do evangelho, a possibilidade da ministração feminina como oriunda da fé e cura. A história de mulher com hemorragia toca no âmago da discriminação cúltica dos judeus. Esta personagem é um símbolo para todas as mulheres que estavam na periferia das atividades religiosas, pois articula a importância das mulheres para a comunidade sociocúltica, ela sai do silenciamento e da condição de solidão para a de membro da família, relação impessoal para pessoal, do completo rompimento da sua vida pessoal, social e cúltica para a completude. Em conjunto com a filha de Jairo, há duas mulheres representando Israel com problemas de impureza que são salvas pela fé em Jesus. A cena da mulher sirofenícia, dá lugar aos cristãos oriundos de outros grupos religiosos que não os judeus e abre espaço para a produção teológica feminina. As mulheres que entregam a vida e servem são os exemplos de liderança e discipulado.

2.2 O Evangelho de Mateus: mudanças pontuais no protagonismo das mulheres que transformam seus papéis eclesiais

No discurso mateano sobre as mulheres, permanecem protagonismos e visões positivas de personagens femininas. A presença de mulheres traz ambiguidade às tradições patriarcais e colaborações para a construção da ideia de Reino dos Céus, é o caso das mulheres na genealogia de Jesus.

Mateus assume a estrutura da história de Marcos, por isso, reescreve quase todas as cenas de Marcos analisadas acima, com exceção da oferta da viúva pobre. O faz na mesma ordem de sua fonte, com intervenções e algumas diferenças de contexto. Tais diferenças ficam claras na continuidade da comparação apresentada no Quadro 2¹⁰, onde são apontadas as diferenças da versão de Mateus para os textos analisados acima.

Quadro 2: Textos paralelos no Evangelho de Mateus e as características de interesse na relação com Marcos

Texto em Mateus	Alteração com relação a Marcos no protagonismo de mulheres e ação comunitária
A cura da Sogra de Pedro 8,14-15	Não há mais o movimento solidário e inclusivo: Jesus percebe a mulher doente e toma a iniciativa da cura. A mulher serve apenas a Jesus, mas ainda o faz continuamente, ela segue como a primeira diácona.
A comunidade definida como família 12,46-35	Deus é apresentado como Pai Celeste dessa família.
A cura da filha de Jairo 9,18-19.23-26	A menina está morta desde o início, dado é que Jesus lidará com sua morte, que não é um perigo gerador de tensão na cena. Como a idade da menina não é informada, ela não representa Israel. Não há separação do grupo de três discípulos para o momento em que ela é revivificada, por isso, a cena não se conecta tão fortemente ao tema do messianismo de Jesus. A mãe não aparece como parte integrante da família nos momentos importantes.
A cura da mulher com hemorragia 9,19-22	Não descreve a situação da mulher com os detalhes de empobrecimento e das diversas tentativas de cura. A mulher não é protagonista da sua cura, que se dá sob a anuência de Jesus. A mulher não fala em público sobre sua situação e Jesus parece saber tudo o que se passava. Ainda assim permanece a ideia da inclusão das mulheres na comunidade cúltica.

¹⁰ O quadro reúne os primeiros resultados da pesquisa de Pós-doutorado na Faculdade EST, com bolsa CAPES e financiamento FAPERGS. Os textos foram analisados a partir de tradução própria do texto grego (Nestle-Aland, 28ª edição).

O exorcismo da filha da sirofenícia 15,21-28	A passagem tem um trecho acrescentado que muda o argumento contra os gentios da inclusão posterior para a exclusão. Por isso, com a resolução do conflito posto, há base teológica para que a comunidade cristã acolha os não-judeus que têm fé, se colocando contra o argumento do judaísmo da exclusão de gentios. O desespero da mulher clamando em ambiente aberto não comove Jesus e é encarado como importunação. Jesus se convence pela fé da mulher, que é uma questão subjetiva, e não por sua argumentação, o que diminui a força da chancela para a argumentação teológica feminina.
A oferta da viúva pobre	Não narrada em Mt.
A unção de Jesus em Betânia 26,6-13	Ação da mulher tem diminuído seu aspecto criativo e solidário, mas mantém a característica de desapego e continua implicando que, por entender que Jesus morreria, a mulher ouvira sua previsão e, portanto, era uma discípula.
Mulheres como testemunhas 27,55-28,10	Somente duas mulheres são nomeadas, Maria Madalena e Maria. O texto não menciona a intenção de unção por parte das mulheres na visita ao túmulo, o que reforça o paradigma do seu discipulado. Elas são enviadas pelo anjo e por Jesus, a quem são as primeiras a encontrar, para recompor a comunidade dos discípulos para encontro com Jesus ressuscitado. Mas, as mulheres não estão entre os que encontram Jesus na Galileia e nem são enviadas por ele a fazer discípulos, mesmo sendo as portadoras das boas novas e as primeiras a encontrá-lo. Os 11 discípulos são a autoridade missionária, pois reencontram Jesus na Galileia e são enviados a fazer discípulos, portanto Maria Madalena e Maria têm sua autoridade suplantada pelo encontro dos 11 discípulos com Jesus.

Fonte: Autoral.

A fé é um tema especial para Mateus, assim como a justiça, misericórdia e a missão, tudo isso dentro de um quadro de valorização da herança de Israel e aprofundamento das questões éticas. A fé é a condição necessária aos milagres de cura e exorcismos, mas também o motivador de profecias e entregas de vida. Para dar mais ênfase ao tema da fé, o Evangelho de Mateus diminui o aspecto de ação comunitária do grupo que cerca Jesus quando comparado ao Evangelho de Marcos, permanecendo mais fiel a sua fonte nas palavras de Jesus do que nos acontecimentos narrados. No conjunto da narrativa, protagonismo de Jesus é muito mais forte do que em Marcos, a sua caracterização como verdadeiro, sábio, onisciente e poderoso.

so é aprofundada e seu ponto de vista é tido como normativo (Powell, 2009, p. 67). As narrativas aparecem resumidas aos pontos principais relacionados a milagres e afirmações de Jesus, com caracterizações e ações de outros personagens reduzidas.

Observando a sequência de cenas com personagens femininas, percebe-se que as mulheres estão inseridas na comunidade cristã, são por esta consideradas e tratadas mesmo que antes fossem vistas como impuras, estrangeiras, pobres ou ricas. Comparando com a fonte marcana, elas ainda são positivamente caracterizadas em relação aos doze discípulos vacilantes e terminam o texto como discípulas exemplares e são únicas testemunhas da morte, sepultamento e ressurreição.

Diferentemente do Evangelho de Marcos, em Mateus, Maria Madalena e Maria não foram ao sepulcro para ungir Jesus, o que caracterizaria um erro de compreensão do que Jesus dissera, ou falha na fé, mesmo que fosse uma ação de devoção ou amor. Na versão mateana, elas parecem buscá-lo. Como eram as únicas fiéis, foram as primeiras a ver Jesus ressuscitado, cumpriram a missão confiada e foram o pivô da restauração da comunidade de discípulos¹¹.

Mas a consequência da não reprodução completa da estratégia narrativa é grave com respeito aos papéis comunitários que elas poderiam assumir na comunidade. As mulheres, que em Marcos vão ganhando espaço, não o conseguem em Mateus. A sogra de Simão não é entendida como membro atuante da comunidade e importante a ponto de haver um movimento a favor dela, com mais dificuldade ela ainda pode ser caracterizada como a primeira diácona, mas seu serviço era pessoal a Jesus. A filha do chefe não representa Israel e a mãe dela não tem espaço no lugar da sua ressurreição. A mulher com hemorragia não consegue sozinha sua cura e não fala em público sobre sua condição e atitude. A mulher cananeia é elogiada pela fé e não pela palavra ou argumentação e sua atitude é encara-

¹¹ Para uma discussão sobre o papel das mulheres no Evangelho de Mateus veja Weaver (2010) para um relato da construção positiva do Evangelho de Mateus a respeito das mulheres; a crítica feminista de Wainwright (2006), e uma perspectiva socioantropológica em Love (2009). Sobre as cenas de crucificação, sepultamento e ressurreição ver ainda a análise narratológica de Powell (2009, p. 74-81).

da como incômodo. O aspecto criativo da unção em Betânia não é valorizado. Assim, as mulheres perdem possibilidades de atuações eclesiais que eram canceladas: não são incluídas nas discussões públicas e teológicas, não são entendidas como profetas e suas ações litúrgicas não têm tanto valor.

A exclusão da cena da oferta da viúva pobre, retira a possibilidade da visualização concreta do sistema religiosos iníquo, que sustenta a exploração de mulheres e não ampara os que estão marginalizados, que fechava o ministério de Jesus em Marcos e levava Jesus a condenar do Templo e reafirmar a entrega de vida como o que é esperado de quem compreende o Reino de Deus. Essa crítica fica reforçada no discurso de Jesus e não na concretude de uma personagem que encarnasse essa exploração e marginalização, isso é uma dificuldade para a identificação dessas pessoas.

Por fim, apenas duas mulheres são nomeadas após a morte de Jesus. A autoridade feminina e a ideia comunitária de recomeço na Galileia que marcava o final do Evangelho de Marcos são substituídas pela autoridade dos onze apóstolos restantes, que encontraram Jesus, sem as mulheres, e pela missão para a qual foram enviados por Jesus. A isso soma-se mais uma característica de Jesus: sua fidelidade a esse grupo mais próximo de discípulos homens, apesar de suas falhas. O novo começo em Mateus não é marcado pela procura por Jesus por parte de um grupo comunitário, de discípulos e discípulas, como era no Evangelho de Marcos, mas pela reintegração e envio desses onze homens.

Ao analisar estes trechos percebemos que as pequenas modificações nas cenas visando o crescimento do protagonismo de Jesus, geraram uma grande perda de representação e de papéis femininos na comunidade cristã que gera esse Evangelho. Para essa comunidade, as mulheres parecem exercer papéis apenas internos à comunidade em serviço, fidelidade e demonstrações de fé.

2.3 O evangelho de Lucas: mudança na estratégia Narrativa

A crítica feminista de Lucas caminha em duas vertentes contrárias: a primeira considera que o Evangelho é positivo para os papéis femininos, com mulheres retratadas positivamente e integradas às funções do movimento de Jesus. A segunda entende que os objetivos do Evangelho para as

mulheres são silenciá-las e controlar sua atuação, de modo que se comportem bem, mas não atinjam lugares de decisão nas comunidades cristãs.

Ao todo, o Evangelho apresenta 42 menções a mulheres. Lucas apresenta uma série de cenas com protagonistas femininas que não constam nas narrativas de Marcos e Mateus, essas são mais de 23 menções. Nas cenas sobre o nascimento e infância de Jesus, Maria e Isabel são herdeiras das tradições proféticas. Lucas reconhece desde uma etapa mais precoce do ministério de Jesus a presença de mulheres (8,1-3) nomeadas, Maria Madalena, Joana e Suzana, e já apresenta seu paradigma sobre essa presença feminina: elas o acompanhavam juntamente com os doze discípulos pelas cidades da Galileia e o serviam com aquilo que era possível¹².

Seim e Ramos nos relembra a estratégia de Lucas de criar pares homem-mulher para cada ação narrativa (Seim, 2010, p. 279-231; Ramos, 2003). Por exemplo, Simeão e Ana são profetas; Jesus ressuscita o filho da viúva em Nain e a filha de Jairo; há o grupo de discípulos nomeados, como há um grupo de discípulas nomeadas, ambos são evocados por seus nomes e por seu grupo (os Doze e as mulheres que vieram com Jesus) e há muitos outros pares. Essa estrutura tanto integra mulheres na narrativa, igualando-as aos homens, como as silencia ou retira protagonismos. Também essas duplicatas narrativas mostram que a comunidade estava dividida em grupos de mulheres e homens, para quem os pares de tipos narrativos fazem sentido, evidenciando a distância entre eles, já que apenas uma cena não podia ser exemplo para o grupo todo. O fato é que a narrativa é ambígua, enquanto algumas mulheres marginalizadas ganham proeminência e mulheres são caracterizadas positivamente, fica claro que a maioria dos papéis femininos nas cenas de curas é passivo, marcando convenções de comportamento.

¹² Há uma variante relativamente bem documentada (N A L Ψ f1 33. 565. 579. 1241. 2542 *pm* it vg^{cl} sy^h co; Mcion^T) em que as mulheres serviam a eles, no plural, indicando serviço comunitário ou ministração. Também a tradução do termo *hyparchinta* pode ter o sentido de posses ou ser entendido como ‘o que dispunham’ ou ainda ‘suas forças’ ou ainda de possibilidade (com aquilo que lhes era possível) sobre isso, ver Schottroff (2008, p. 167). Karris, (2004, p. 28-33), também discute esses versos, ele opta pela versão em que a diaconia é feita apenas a Jesus, e entende a diaconia como um enviar em missão, ou seja que as mulheres também iam em missão no lugar de Jesus. Ele entende que o fato dessa menção às mulheres se compor um resumo também faz entender que isso continua prolongadamente, o verso 24,6 confirma que as mulheres seguiram em suas atividades até o fim.

No quadro¹³ abaixo, reunimos as características de interesse das narrativas lucanas paralelas às analisadas no item 3.1.

Quadro 3 – Textos em Lucas e as mudanças de interesse

Texto em Lucas	Alteração com relação a Marcos no protagonismo de mulheres e ação comunitária
A cura da Sogra de Simão 4, 38-39	Não há diferença relevante
A comunidade definida como família 8,19-21	A cena não está em uma estrutura que a conecta com a rejeição de Jesus pelos líderes religiosos como em Marcos A fala de Jesus não inclui as mulheres como irmãs separadamente como um formato de relação comunitária, mas as mulheres ainda estão presentes entre os que o seguem. O pertencimento comunitário, que era cumprir a vontade de Deus em Marcos, é trocado por ouvir e executar a palavra de Deus.
A cura da filha de Jairo 8,40-42.49-56	Não há diferença relevante
A cura da mulher com hemorragia 8,43-48	Não há diferença relevante
O exorcismo da filha da sirofenícia	Não narrada em Lc
A oferta da viúva pobre 21,1-4	Não há mudança relevante

¹³ O quadro reúne mais resultados da pesquisa de Pós-doutorado na Faculdades EST, com bolsa CAPES e financiamento FAPERGS. Os textos foram analisados a partir de tradução própria do texto grego (Nestle-Aland, 28ª edição).

A unção de Jesus 7,36-50	A narrativa é bastante diferente da fonte, a começar pelo contexto, pois em Lucas a cena está durante o ministério de Jesus na Galileia. A ação dessa mulher não está conectada com a unção do rei ou sacerdote, é feita nos pés, e não fica relacionada com o sepultamento de Jesus. A mulher é atacada apenas pelo dono da casa por ser uma pecadora conhecida, o texto é sobre perdão e mudança de olhar de julgamento e pureza, enquanto a versão de Marcos trata da a unção de sepultamento de Jesus e da hipocrisia dos que ali estavam. Não há movimento de profecia e solidariedade com Jesus por parte da mulher, mas a unção é movida pelo grande amor em decorrência pelo perdão que ela obteve anteriormente. Essa mulher também não tem sua memória associada ao Evangelho.
Mulheres como testemunhas 23,48-24,12	A presença das mulheres no grupo de Jesus é retomada, mas elas não estão sozinhas olhando ao longe. Estão acompanhadas de todos os conhecidos de Jesus, não figuram como únicas testemunhas. O grupo de mulheres não é definido, nenhuma mulher é nomeada nesse momento e nem no sepultamento, que é observado pelo grupo indefinido de mulheres. As mulheres vão ao sepulcro para ungir Jesus e encontram 2 anjos e, relembradas das previsões de Jesus sobre sua morte e ressurreição, foram contar o ocorrido, mas não para reuni-los a uma ida à Galileia, então são nomeadas: Maria Madalena, Joana e Maria, duas que estavam na lista de 8,1-3. Porém são desacreditadas pelos discípulos, exceto Pedro. Sua participação encerra com a passagem do exemplo de fé para Pedro que acredita e vai ao sepulcro. A comunidade de discípulos retorna para Jerusalém e não para a Galileia.

Fonte: Autoral

Entendendo a característica de ambiguidade e dialogismo das narrativas, é necessário observar que apesar de a versão de Lucas da maioria das histórias ser bem fiel à sua fonte, há alterações e exclusões importantes que precisam ser compreendidas como etapa da desconstrução da estratégia literária marcana.

A narrativa lucana não contém a cena da mulher sirofenícia, que apresentou, em Marcos, uma inversão narrativa, em que Jesus é entendido como quem impede o milagre e uma mulher o vence no debate. Não há uma mulher como protagonista positiva responsável pela inclusão de gentios no ministério de Jesus.

Os trechos narrativos alterados também contribuem para a diferença do protagonismo feminino. A mudança na cena da unção é substancial. Ao

deslocar seu contexto e deixar de afirmar a memória dela, a ação deixa de ser profecia e solidariedade de uma discípula, cujo retorno é dado em memória, para ser devoção de amor pelo perdão recebido. A crítica aos que estão ali incomodando a mulher torna-se uma parte do ministério de ensino e fica direcionada ao dono da casa e fariseus. Em Marcos, a narrativa da paixão é emoldurada por cenas sobre unção com mulheres, com o deslocamento, Lucas abre mão dessa estrutura.

O texto lucano apresenta as mulheres como discípulas acompanhando Jesus numa etapa bem próxima ao chamamento e envio dos doze apóstolos, formando o par narrativo. Com isso, toda caracterização vacilante e de incompreensão do grupo de discípulos inclui também as mulheres, o que não é verdade em Marcos. Porém, Lucas não narra a fuga dos discípulos, portanto, não há a reviravolta que Marcos apresenta ao revelar o disciplado exemplar das mulheres na hora da morte de Jesus e colocar nelas o foco da retomada do movimento. As discípulas e discípulos estão na cena da crucificação.

O grupo de mulheres que acompanhava Jesus desde a Galileia segue o sepultamento, prepara uma unção e vai ao túmulo no terceiro dia e tem um encontro com o Jesus ressuscitado. Mas elas são desacreditadas pelos outros discípulos e assim se encerra a participação. Pedro é a pessoa de fé que vai ao túmulo e o próprio Jesus é quem rearticula o grupo dos onze com outros, antes de ascender aos céus em Betânia. Esse grupo permanece em Jerusalém, onde começa a pregação. Assim, também Lucas termina silenciando mulheres e dando foco aos onze discípulos. Ou seja, a releitura do discurso marcano não coloca as discípulas em protagonismo em relação aos demais discípulos, e retira a autoridade final delas, ocultando-as no grupo.

Considerações finais

Ao analisar as modificações feitas por Lucas e Mateus na utilização do discurso de Marcos contido nas narrativas sobre as mulheres, percebe-se que uma construção diferente da participação de mulheres nas comunidades cristãs em cada texto. Marcos apresenta uma estratégia narrativa que trabalha sobre o crescimento gradual das possibilidades femininas e com o

ocultamento da presença delas entre os discípulos, até que pudessem ter protagonismo e autoridade, e assim encerra seu texto fomentando um retorno à Galileia.

As modificações do diálogo de Lucas e Mateus sobre o discurso de Marcos correspondem às origens de suas comunidades e aos conflitos que viviam em torno do ano 85 d.C., quando compuseram seus textos, com o mundo helenístico e o judaísmo rabínico formativo. Esses conflitos exigiam um Jesus diferente do apresentado por Marcos e comportamentos diferentes dos cristãos.

Mateus assume a mesma estratégia de ocultamento das mulheres e a revelação ao final, mas diminui a força do crescimento gradual enquanto reforça a construção da personagem Jesus. No fim, retira das mulheres o protagonismo final, passando-o aos onze apóstolos que, na Galileia, foram encarregados por Jesus a fazer discípulos. Lucas desconstrói a estratégia narrativa de Marcos com a intenção de construir pares de personagens e narrativas, embora mantenha bastante fidelidade aos textos separadamente, o que garante a maioria das possibilidades que as mulheres conquistaram nas narrativas da fonte. Com isso, coloca as mulheres em igualdade de incompreensão com os doze ao longo da história e termina o texto com foco nos discípulos como liderança firmada em Jerusalém, que é retomada em Atos dos Apóstolos.

Não se afirma aqui que as mulheres não tenham papéis positivos em ambas as narrativas, mas que esses papéis são diferentes, com menos protagonismo do que os apresentados por Marcos em sua estratégia narrativa. E isso diminui consideravelmente a força da liderança feminina nos discursos de Mateus e Lucas.

Referências

- ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do Reino à Igreja – Papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente: A Antiguidade* Tradução: Teresa Joaquim. São Paulo: EBRADIL, 1990. V. I, p. 511-563.
- ANDERSON, Janice Capel. The dancing daughter. In: ANDERSON, Janice Capel; MOORE, Stephen D. (org.). *Mark & Method: new approaches in biblical studies*. 2. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2008. p. 111-144.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: HUCITEC, 2006.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press, 1981.

DEWEY, Joana. The Gospel of Mark. In: SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *Searching the Scriptures*. Vol. 2. New York: The Crossroad Publishing, 1993. p. 470-509.

FANDER, Monika. "Gospel of Mark: women as true disciples of Jesus". In: SCHOTTOROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (ed.). *Feminist biblical interpretation: a compendium if critical commentary on the books of the Bible and related literature*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2012. p. 626-654.

KARRIS, Robert J. Women and discipleship in Luke. In: LEVINE, Amy-Jill. *A feminist companion to Luke*. Cleveland: Sheffield Academic Press, 2004. p. 23-43.

LOVE, Stuart L. *Jesus and Marginal Women: The Gospel of Matthew in Social-Scientific Perspective*. Eugene: Cascade Books, 2009. Kindle Edition.

MUNRO, Winsome. Women Disciples in Mark? *The Catholic Biblical Quarterly*, 44, n. 2, 1982, p. 225-241.

POWELL, Mark Allan. Literary Approaches and the Gospel of Matthew. In: POWELL, Mark Allan. *Methods for Matthew*. New York: Cambridge University Press, 2009. p. 44-82.

RAMOS, Adela. Las mujeres en el Evangelio de Lucas. *RIBLA*, n. 44, v. 1, 2003, p. 71-86.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus, 2013.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

RICHTER REIMER, Ivoni. Textos do Novo Testamento como fonte para estudos da história. In: NETO, Dirceu Marchini; NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza. *A idade média: entre história e historiografia*. Goiânia, 2012.

RICHTER REIMER, Ivoni. *El milagro de las manos: sanaciones y exorcismos de Jesús en su contexto histórico-cultural*. Navarra, 2011.

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

RICHTER REIMER, Ivoni. *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2000.

SCHOTTROFF, Luise. “A caminho para uma reconstrução feminista da história do cristianismo primitivo”. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHORER, Sílvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal/EST; São Paulo: ASTE, 2008. p. 161-226.

SEIM, Turid Karlsen. Feminist Criticism. In: POWELL, Mark Allan. *Methods for Luke*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 42-73.

SELVIDGE, Marla J. *Woman, cult and miracle recital: a redactional critical investigation on Mark 5:24-34*. Crambury: Associate University Presses, 1990.

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

SOUZA, Carolina Bezerra; RICHTER REIMER, Ivoni. Violência, Bíblia e as Mulheres. *Unitas*, v. 6, n. 1, p. 32-48, 2018. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/645>.

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

WAINWRIGHT, Elaine Mary. *Towards a feminist critical reading of the gospel according to Matthew*. Berlim/Nova York: de Gruyter, 1991.

WAINWRIGHT, Elaine Mary. *Women healing/healing women: the genderization of healing in early Christianity*. London: Routledge, 2006.

WEAVER, Dorothy Jean. Wherever This Good News Is Proclaimed: Women and God in the Gospel of Matthew. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 64 issue: 4, october 1, 2010, p. 391-401. <https://doi.org/10.1177/002096431006400406>. Acesso em: 30 abr 2019.

Caminhos de Tecla: reconstrução de identidade marcada por fé e amor, solidão, autonomia e violências¹

Ivoni Richter Reimer

Introdução

O artigo é fruto de pesquisa bibliográfica e tem por base o texto grego dos Atos de Tecla. No passo a passo da apresentação de caminhos construídos e percorridos por Tecla em Icônio, pretende-se contribuir para a compreensão do problema central da narrativa e reconstruir parte da história de mulheres que formavam comunidades cristãs nos inícios do cristianismo na Ásia Menor. Dessa história fazem parte experiências de amor e de ódio, de expressão de afeto e de violências sofridas. Tecla é a primeira mártir cristã, e testemunha da desobediência civil e da busca de autonomia de mulheres naquele período e contexto. Tecla é ouvinte da Palavra, transgressora da ordem sociocultural e legal estabelecida e é discípula. No processo de condenação, ela é a única personagem que experiencia uma hierofania e que vivencia salvamento por parte de Deus que dela teve misericórdia.

Os atos de Paulo e de Tecla

A história da nossa personagem está registrada nos Atos de Tecla, que foram incorporados aos Atos de Paulo e de Tecla.² Neste artigo, desta-

¹ Este texto foi originalmente apresentado em eventos, publicado em *Coisas do Gênero* (2023), aqui levemente modificado.

² Maiores detalhes e referência sobre os Atos Apócrifos, ver Richter Reimer (2023).

co os caminhos percorridos por Tecla. Esses Atos não canônicos são considerados sagrados, não heréticos, e foram narrados oralmente e então escritos em igrejas da Ásia Menor, de forma anônima.³ Para interpretação de caminhos percorridos por Tecla valho-me do texto grego, traduzido e comentado por Devai.⁴

Apesar de Tertuliano ter questionado os Atos de Tecla, que repercutiam muito em toda a região do Mediterrâneo, eles continuaram sendo tomados como modelo para muitas mulheres e várias igrejas, também em Cartago. Dessa forma, influenciaram positivamente comunidades eclesiais por longo tempo, de maneira que “mulheres ensinavam inspiradas e legitimadas pela história de Tecla, [o que foi] percebido como uma prática aceitável, não como quebra de mandamentos divinos ou apostólicos”.⁵

Os Atos de Tecla contêm um total de 43 [45] capítulos, que narram uma história de amor no contexto de movimentos religiosos, socioculturais, políticos e militares nas cidades de Icônio, Antioquia na Pisídia, Dafne (tumba), Mira e Selêucia, na então Ásia Menor, em final do século I, mas que foi assentada por escrito durante o século II. O gênero literário maior pode ser considerado como romance, comum no mundo greco-romano entre os séculos II a.C. a III d.C.⁶ Suas principais características são: a) a hibridez entre elementos de cultura erudita e cultura popular, que trata sempre sobre heróis e heroínas em complexas relações amorosas, eróticas e conflitivas; b) a proposta de saídas para transcender a monotonia e a miséria do cotidiano, contendo linguagem religiosa, como visões, milagres e realidades extraordinárias ou fantásticas; c) dispor de outro destino para os personagens; d) considerar o contexto sociopolítico como moldura e chão para o desenrolar da narrativa, pretendendo solucionar o drama dos personagens principais; e) utilização de diálogos, monólogos e várias formas de

³ Jensen (1999, p. 742) informa que os Atos de Tecla foram mais tarde incorporados aos Atos de Paulo. Contudo, enquanto dos Atos de Paulo sobraram apenas alguns fragmentos bastante mutilados, os Atos de Tecla foram totalmente preservados em vários manuscritos, o que indica para o fato de eles terem sido muito usados e apreciados nas igrejas.

⁴ O texto em grego, apresentado por Devai (2019) contém também um aparato crítico, por ela construído, com outras duas versões existentes (Kaestli e Lipsius).

⁵ Assim apresenta Zamfir *apud* Devai (2019, p. 23).

⁶ Sobre definição e história dos romances antigos, ver Jensen (1999, p. 742-747), Schottroff (1995, p. 5-8), Koester (2005, p. 142-146), Vielhauer (2005), Devai (2019, p. 13-63).

discurso, também religioso; f) mesclar e ligar experiência ou expectativa de amor e erotismo com viagens, também missionárias; g) presença do amor “como o verdadeiro objetivo da experiência humana. Os romances são religiosos enquanto são românticos” (Koester, 2005, p. 146). Dessa forma, os Atos apócrifos acolhem e reelaboram um gênero literário profano de sua época⁷, abrindo caminho também para que pessoas não cristãs se sentissem atraídas pela experiência religiosa cristã. Eles foram e podem ser considerados como literatura que serve também de entretenimento cristão⁸, buscando motivar uma espiritualidade mais leve, comprometida com o evangelho de Jesus Cristo, portanto, um ensino edificante transmitido de forma romanesca, causando prazer.

Os Atos de Tecla estão perpassados por viagens, cujo objetivo principal é a missão. Alguns desses lugares ali mencionados também constam nos canônicos Atos dos Apóstolos, como Icônio e Antioquia (At 13,51; 14,1.19.21; 16,2; cf. 2Tim 3,11), onde também constam situações missionárias marcadas por perseguição e violência contra Paulo e Barnabé. Nesses lugares, vários caminhos serão realizados por Tecla, que vai reconstruindo sua identidade, firmando ou rompendo laços de pertença e coesão socioculturais, colocando-se em atitude crítica frente ao *ethos* patriquiriarcado de seu contexto. No início, a narrativa centra em Paulo, sua missão e proclamação evangélica. Tecla adentra como personagem recém no capítulo 7, em Icônio. Vejamos os caminhos que nossa personagem realizou nesse texto sagrado, especificamente em Icônio.

“Como aranha na janela”: encantamento e rebeldia

Estar à janela é um ato que nós conhecemos. Vamos à janela para ver o tempo, para ver o que está acontecendo lá fora, para conversar com alguém e ouvir conversa de outra gente, para ver manifestações, para namorar, como já cantava o artista português Vitorino⁹... Dependendo do que se trata, a gente toma alguma decisão e faz algo, ou simplesmente sai da

⁷ Acerca disso ver Vielhauer (2005, p. 742-744), Nogueira (2016), Oliveira (2022).

⁸ Ver Devai (2019, p. 49) e Nogueira (2016, p. 23).

⁹ Ver e ouvir *Menina estás à Janela*, em <https://www.lettras.mus.br/vitorino/1054695/>.

janela e volta a seus afazeres. Aqui, vou olhar para a personagem Tecla, que também se colocou junto à janela, e esse lugar foi o caminho que lhe abriu vários outros.

O capítulo 7 apresenta Tecla sentada junto à janela da casa da sua mãe, Teóclia, em Icônio. Ela estava ouvindo a proclamação apostólica de Paulo, que se encontrava em missão na casa vizinha do casal Onesíforo e Lectra com seus filhos Símiás e Zenão (cap. 2; 5), reconhecida como igreja (cap. 7). Com a acolhida de Paulo naquela casa, houve muita alegria, oração, partir do pão e anúncio da Palavra de Deus sobre o autocontrole (*enkrateía*) e a ressurreição (*anástasis*). O anúncio de Paulo se dá por meio do gênero literário de Bem-aventuranças, sendo este o núcleo do seu ensino em Icônio (cap. 5-6).¹⁰ Em forma de resumo, o texto afirma que Tecla passou a crer em Cristo por meio do ouvir a Palavra anunciada por Paulo, e apresenta, assim, algo característico da teologia paulina: “ouvira noite e dia a palavra proferida por Paulo acerca da castidade (*hagnéia*). E não se afastava da janela, mas era conduzida à fé, regozijando-se muito. [...] só ouvia sua palavra” (cap. 7; cf. Rm 10,14.17; Gl 3,2).

Nesse contexto, ao final do anúncio das Bem-aventuranças, fazendo ponte com a bem-aventurança de pessoas virgens, é informado sobre a “virgem Tecla, noiva¹¹ do homem Tamiris”, e essa era uma característica central para a sua identidade na casa e na cidade: ela estava prometida em casamento. Diante da persistência de Tecla em não sair da janela e estar como hipnotizada pelo que ouvia daquele estranho, a mãe dela, indignada, chama Tamiris e denuncia Paulo e sua pregação, que estaria ‘sequestrando’ sua filha: “há três dias e três noites que Tecla não se levanta da janela, nem para comer, nem para beber, mas, com o olhar fixo, como se estivesse fascinada, assim está ligada ao homem estrangeiro [...]”, a ponto do pudor ou

¹⁰ A análise dessas Bem-aventuranças será publicada oportunamente. Nelas, há semelhanças com Mateus e Lucas (mansidão, misericórdia, pureza de coração, temor a Deus e consolo), mas também diferenças (sabedoria, preservar o batismo, conhecimento, abandono do mundo, castidade/*hagnéia*, domínio próprio/*enkrateía* e virgindade).

¹¹ O termo *memnesteuméne* é o mesmo que aparece em Mt 1,16.18; Lc 1,27; 2,5, referindo-se a Maria como noiva de José. O termo remete ao contrato de casamento, “estar prometida em casamento”.

reverência da virgem praticamente ter desaparecido¹² (cap. 8). Há aqui, sem dúvida, um desvio e até uma transgressão da norma da legalidade e dos costumes que formatavam a identidade das pessoas iconienses. A convicção da moralidade, como expressão sociocultural, faz parte da ideologia que diz não apenas como as coisas são, mas como devem ser e como as pessoas devem se comportar. São as “realizações culturais” que expressam também a religiosidade de um povo, que, no cotidiano se evidenciam como “fusão simbólica do *ethos* com a visão do mundo” e que, de forma pública ou privada, fazem o emaranhado entre o real e o imaginário.¹³ É exatamente essa fusão que está comprometida no comportamento de Tecla, por figurar desvio da norma. Esse desvio também está presente em outras narrativas romanescas da época. Devai (2019, p. 73) comenta a semelhança entre a descrição apaixonada das heroínas em romances gregos, quando se descreve a eclosão da paixão amorosa, com a expressão utilizada aqui pela mãe de Tecla, com o que se estabelece uma relação plausível com essa literatura.

Não bastasse essa ‘falta de vergonha’ da filha e noiva, a indignação da mãe também tem a ver com os costumes e a crença daquele estrangeiro, no caso, Paulo. Ela diz para seu futuro genro Tamiris (cap. 9):

Tamiris, esse homem está alvoroçando a cidade de Icônio, e até mesmo a sua Tecla, pois todas as mulheres e os jovens vão até ele, sendo ensinados por ele que, como ele diz: “É necessário temer a um e único deus e viver de modo casto”. E até mesmo a minha filha, como uma aranha na janela, está atada pelas palavras dele, dominada por um estranho desejo e uma paixão terrível. Pois a virgem está absorta pelas coisas ditas por ele e está cativada. Mas aproxime-se e converse com ela, pois é sua noiva.

Em sua perspectiva, a mãe Teóclia coloca o noivo de sua filha ao par do que está acontecendo, e dele espera uma atitude de controle. A acusação de alvoroço (*anaséiein*) é grave, assim como também acontece em Mc 15,11; Lc 23,5, bem como o termo correlato *anastatún* (At 17,6; 21,38), e em sua base está a acusação religiosa de que Paulo estava afirmando, que “é necessário temer a um e único deus e viver de modo casto (*hagnôs*)”, o que agre-

¹² Aqui há uma clara alusão à questão de honra e vergonha nas culturas grega, romana e judaica em relação à sexualidade da mulher como sendo objeto dos homens aos quais está subordinada, no caso, ao noivo. Ver a esse respeito Meeks (1997, p. 44-47).

¹³ As citações são de Geertz (1989 [1973], p. 128-129).

diria o *ethos* da cidade, semelhante ao que ocorreu em Filipos (At 16,20-21)¹⁴. Essa é uma questão muito séria, porque interfere exatamente naquilo que é um dos pilares da construção de identidade individual e coletiva, apresentando outra percepção de mundo, ou seja, por meio da *enkratéia*, da *hagnéia* e da *ressurreição*, Paulo influencia pessoas a se afastarem ‘desse mundo’ para uma ordem diferente, pautada em outros valores, desafiando a “facticidade da ordem moral” (Meeks, 1997, p. 47), social e política dominante naquela cidade.

Nesse contexto religioso-político, a mãe diz ao noivo que chame Tecla e a faça ‘voltar a si’, casar e formar família com ele, o que estava ameaçado, porque ela estaria apaixonada por aquele estrangeiro que ensina que são bem-aventurados os homens casados que vivem como se não o fossem (cap. 5; cf. 1Co 7,29). Tecla estaria “dominada por um novo desejo e uma paixão horrível” (*epithymía kainê kái páthei deinô*), sentimentos e termos que novamente aproximam esse texto sagrado de romances gregos (Devai, 2019, p. 74). É aqui que a mãe também se refere à sua filha simbolicamente como “aranha na janela”, no sentido de estar grudada à teia da palavra proferida por Paulo.

O motivo pelo qual a mãe se dirige a Tamiris e lhe pede para conversar com Tecla é o fato de ela ser a noiva dele: “Pois é sua noiva” (*hermosméne*). Esse termo contém em si uma simbologia que conota o desposar-se como uma relação de união de duas partes por meio da imagem da junta, que liga duas partes com o objetivo de adaptar-se sob o governo de outrem, no caso, a noiva ao noivo. Estar noiva, portanto, prometida em casamento, é estar já sob a autoridade do futuro marido. Por isso, a mãe de Tecla o chama: para que ele exerça sua autoridade sobre sua futura esposa, fazendo-a sair de junto da janela e, portanto, deixar de ouvir Paulo.

“Volta para o teu Tamiris, e envergonha-te!”: ouvir, silenciar e (des)obedecer

Como noiva de Tamiris, Tecla é considerada posse/território dele ainda antes do casamento, devendo-lhe obediência. É isso que sua mãe re-

¹⁴ Acerca do perigo de tumulto e alvoroço que pessoas cristãs teriam causado por meio de sua fé em Jesus Cristo e o anúncio de sua Palavra, ver Richter Reimer (2022, p. 180-181).

vela, quando chama Tamiris para intervir na situação. Dessa forma, a mãe faz perceber que a sua casa, mesmo nela não aparecendo nenhum *pater famílias*, reproduz a ideologia e a práxis patriquiriarcas existentes em Icônio, cidade importante na Ásia Menor, no contexto greco-romano. Essa percepção é importante, pois permite reconhecer que mulheres também reproduzem ideologias conservadoras e seus mecanismos de objetivação sociocultural e política. No texto, percebe-se que o casamento é um dos elementos-chave da narrativa, que caracteriza a cidade e as pessoas de Icônio como parte daquele mundo, construído ideologicamente sobre a base do casamento patriquiriarcas, cujo objetivo é a família legítima e a procriação.¹⁵ Com a notícia dada por sua futura sogra, Tamiris aproximou-se de sua noiva junto à janela, “em parte amando-a (*filéo*) e em parte temendo aquele seu estado (*ékplecsis*)”, e ele lhe diz: “Tecla, minha noiva (*mnesteu-théisa*), por que estás sentada assim? Que paixão (*páthos*) é essa que te deixa fora de si? Volta para o teu Tamiris, e envergonha-te!” (cap. 10). Junto com a ordem “volta para o teu Tamiris”, o verbo *aischýnomai* remete à vergonha e à timidez/ao medo esperados de mulheres, em postura de obediência e submissão a seus homens, algo bem diferente daquilo que as pessoas estavam vendo na janela da casa de Teóclia: sua filha “fora de si”, ouvindo um estranho, algo indigno e desonroso, que estava expondo a casa de Teóclia durante 3 dias e 3 noites... Contudo, Tecla nada responde a seu noivo, permanecendo em silêncio. Nesse contexto de desvio da norma, o silêncio de Tecla é incômodo, pois também a sua mãe toma a palavra e lhe fala: “Criança (*téknon*), por que estás sentada assim, olhando [lá] para baixo, e nada respondes, paralisada?”

Apesar dos esforços do noivo e da mãe, Tecla não voltou atrás, e permaneceu junto à janela, “atenta à palavra de Paulo”. Com isso, ela se distanciou da casa materna e tudo o que ela representava em termos de domínio sobre mulheres e pessoas escravas. É nesse contexto do capítulo 10 que também consta que, diante dessa situação, todos/as na casa prantearam em forma de luto, como se tivessem perdido Tecla: “chorou a mãe

¹⁵ Acerca dessa ideologia filosoficamente sustentada para fundamentar a sociedade patriquiriarcas do mundo greco-romano, ver Cícero, *de re publica*, apresentado em Richter Reimer (2006, p. 72-97); ver também Koester (2005, p. 67-69).

pela perda da filha; o noivo pela perda da esposa; as escravas domésticas (*paidiskai*) pela perda da senhora”. A presença de escravas domésticas na casa de Teóclia é indício de que ela fazia parte do estrato social superior de Icônio. Mais adiante, Tamiris se nomina de “primeiro da cidade” (cap. 11) e Tecla se reporta ao passado em que ela era “primeira da cidade” (cap. 26). São exatamente pessoas desse *status* que se sentem mais atingidas pelo binômio moral ‘honra e vergonha’, motivo inclusive da montagem da denúncia que Tamiris fará às autoridades, destacando que ele foi privado do seu casamento, que se configura como principal problema na narrativa (cap. 13; 16).

Tecla não atende à ordem de seu noivo: “Volta para teu noivo! Envergonha-te!”. Sua desobediência expressa em silenciar e permanecer junto a janela, ouvindo Paulo na casa vizinha, faz com que Tamiris tome uma atitude de homem envergonhado pela noiva; ele quer defender sua honra e, junto com isso, a honra casamenteira patriquiarcal. De um salto, ele sai da casa para a rua, e começa a investigar sobre aquele estranho, sua identidade e atuação. Ele busca informações junto aos ex-companheiros de viagem missionária de Paulo, Demas e Hermógenes (cap. 1; 4; 11-14) – que se tornam seus principais informantes –, para quem Tamiris promete dinheiro – num ato claro de suborno –, e os acolhe em sua casa com um farto e luxuoso banquete. A sua preocupação central é o ensino de Paulo, que “desvia a alma dos rapazes e engana as virgens, para que não se casem” (cap. 11); o não-casar é o problema. Eles confirmam esse ensino, dizendo que Paulo “despoja os jovens de suas esposas e as virgens de seus maridos”, a fim de que permaneçam castos/as (*hagné/hágnoi*) e, assim, alcancem a ressurreição (cap. 12). Aflito, Tamiris quer saber mais acerca disso, porque ele ama (*filéo*) Tecla e com ela quer se casar, mas percebeu que Tecla “ama (*filéo*) o estrangeiro (*csénos*), sendo eu privado do casamento (*gamos*)” (cap. 13). Aqui aparece o drama central desse romance, tema comum a romances greco-romanos: o casamento.

Esse caminho da desobediência civil de Tecla evidencia que o ensino de Paulo afronta diretamente a constituição identitária, legal e sociocultural de Icônio e seus habitantes, para quem o casamento patriarcal era a base da sociedade. Portanto, não se trata simplesmente de renúncia ou abstinên-

cia sexual¹⁶, mas renúncia ao casamento patriarcal, à obediência e à subordinação a qualquer tipo de autoridade impositiva, a começar pela própria casa/família. Em perspectiva intertextual, percebe-se que Tecla, ao não atender às exigências de sua mãe e de seu noivo, igualmente não atende às exigências e à normatização das relações domésticas, previstas nos códigos domésticos do Novo Testamento, que são de subordinação e obediência¹⁷. Temos aqui, pois, uma mulher que faz um caminho contrário às normatizações socioculturais existentes no mundo greco-romano e em parte também no cristianismo, e esse percurso é marcado com violências e ameaças de morte para Paulo e para Tecla.

Esse caminho de violência foi engendrado por Tamiris, após Demas e Hermógenes terem sugerido que ele denuncie Paulo ao governador Castélio, pelo fato de “estar seduzindo as multidões/o povo com a nova doutrina dos cristãos. Assim, ele o matará e tu terás a tua mulher Tecla” (cap. 14). O argumento apresentado pelos dois ex-companheiros é diferente – e politicamente mais convincente! – do que o argumento de Tamiris. Cheio de raiva e ciúme, Tamiris começa a trama de madrugada, quando, junto com magistrados, servidores públicos e o povo armado com paus, se dirige à casa-igreja, na qual Paulo estava, e ordena que o levem ao governador, com a acusação de estar pervertendo “a cidade dos icônios e a minha noiva, para que não me queira” (cap. 15). E o povo que acompanhava Tamiris, gritava: “Prenha o feiticeiro (*mágon*), porque perverteu todas as nossas mulheres e as multidões são persuadidas!” Para o povo e em sua perspectiva religiosa, o que Paulo fazia era prática mágica, muito comum também naquele contexto.¹⁸

¹⁶ Esta é a interpretação comum dos Atos de Paulo e Tecla, no sentido de tratar-se de uma narrativa que tem por centro a abstinência sexual, celibato (*enkratéia*) ou virgindade. Ver, p.ex., o Estado da Questão em Jensen (1999); Soares (2015); Devai (2019); Oliveira (2022), que, na p. 209, remete a outro autor, indicando tratar-se do tema central da virgindade e oração.

¹⁷ Ver Cl 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9, bem como 1Tim 2,11-15, que coloca casamento e procriação como base da salvação de mulheres, portanto, textos bem alinhados com a ideologia patriarcal do contexto imperial romano.

¹⁸ Naquele contexto, a magia era bastante difundida, mas marginalizada; um mago não era considerado sacerdote, nem teólogo, nem reconhecido ou nomeado publicamente. A magia atua na intervenção com as forças da natureza, influenciando forças cósmicas que interferem na vida humana. Ser reconhecido como mago, portanto, poderia indicar um “caminho [missionário] para a libertação do destino dos astros e para o domínio sobre forças demoníacas” (Koester, 2005, p. 383).

Diante do tribunal, frente ao procônsul, novamente se repete a dissonância da acusação feita por Tamiris (Paulo não quer que as mulheres se casem) e aquilo que Demas e Hermógenes sugerem (Paulo é cristão). A defesa de Paulo não entra na questão de castidade ou (não)casamento, mas apresenta um resumo da fé cristã, destacando uma teologia da esperança, da compaixão e da justiça (cap. 16). Com base nisso, o governador ordenou que Paulo fosse amarrado e levado para a prisão.¹⁹

Assim termina o segundo caminho de Tecla, que envolve também parte do caminho de Tamiris e de Paulo. A partir da janela, em atitude de escuta da palavra anunciada por Paulo, Tecla fez com que a história se movimentasse por meio de outros personagens, suas palavras e ações, motivadas pela atitude dela. O que Tecla ouviu de Paulo fez com que ela tomasse uma atitude sociocultural contrária ao *status quo* que vigorava na sua cidade. Desobedeceu à sua mãe e ao seu noivo, acolhendo o anúncio da ressurreição, que implica em Bem-aventurança também por meio do autocontrole e domínio próprio (*enkratéia*), a autonomia de fazer ou deixar de fazer algo, de abster-se de práticas como ganância, luxos e vários tipos de crimes, bem como renunciar a relações sexuais que têm a procriação como meta por meio do casamento.

Da janela para a prisão: autonomia, amor e violências

Os capítulos 11 a 17 apresentam a trama que se desenvolveu a partir da atitude de Tecla, na casa de sua mãe. Ela mesma reaparece somente após Paulo ter sido preso (cap. 18-23) por causa da denúncia de Tamiris, que se resume na acusação de Paulo desviar as mulheres e o povo de Icônio de uma de suas bases identitárias, que é o casamento patriquiriarcal. Contudo, é com base na defesa teológica de Paulo que o procônsul manda prendê-lo, como visto acima: o intertexto é indício claro para o procedimento

¹⁹ Há intertextos que indicam para os mesmos procedimentos em relação a Paulo nos Atos dos Apóstolos canônicos, no que se refere a denúncias, interrogatório pelas autoridades e participação do povo, que se arma com paus e incita a sentença desfavorável (ver p.ex. At 24,22-27).

das autoridades e grande parte do povo, bem como para processos de discriminação e perseguição de pessoas cristãs.²⁰

A prisão de Paulo é o momento narrativo em que Tecla, recém agora, sai da janela e vai para a rua. O caminho da rua é percorrido por ela à noite: esta cena-tempo chama atenção, pois real e simbolicamente carrega em si vários significados e estratégias (perigo, agir às escondidas, coragem, exposição, etc.). Para poder sair, e com o objetivo de ir até a prisão para ver Paulo e estar com ele, Tecla tomou decisões arriscadas, entre elas o suborno e a manifestação do seu amor:

E Tecla, de noite, tendo retirado de si braceletes (*pselia*), deu-os ao porteiro, e tendo [ele] lhe aberto a porta, ela saiu em direção à prisão. E tendo dado um espelho de prata (*kátoptron argyrûn*) para o carcereiro, entrou para junto de Paulo e tendo-se assentado a seus pés, ouviu os grandes feitos de Deus. E Paulo nada temia, mas com intrepidez oriunda de Deus se expressava livremente [como cidadão]; e a fé dela crescia, e beijava afetuosamente as correntes dele. (cap. 18)

Tecla sabia o que fazer: a porta da casa de Teóclia e a porta da prisão tiveram de ser abertas para que ela finalmente pudesse sair da casa, ver e estar com Paulo. Ambas as portas tinham segurança: o porteiro da casa – mais um indício que Teóclia fazia parte do estrato superior de Icônio²¹ – e o carcereiro da prisão. Ambos os funcionários tiveram de ser subornados por Tecla, a fim de que ela pudesse transpor as duas portas, sendo as joias mais um indício para o *status* socioeconômico de Tecla. Ao abrir mão dessas joias para estar com Paulo, ela simbólica e paulatinamente vai assumindo um jeito de viver diferente; entregar parte de seus bens da casa materna foi uma das primeiras respostas e ações concretas à Palavra anunciada por Paulo acerca da *enkratéia*, que também implica renunciar às coisas materiais que sustentam uma sociedade injusta dividida entre ricos e pobres. Simultaneamente, o ato de suborno evidencia uma prática de corrupção existente naquele mundo, também realizado por Tamiris (cap. 11-14), por Alexandre,

²⁰ Acerca de processos de discriminação e perseguição de pessoas cristãs, ver Stegemann; Stegemann (2004, p. 356-379).

²¹ O cap. 19 também menciona um “escravo companheiro/conservo (*syndulos*) do porteiro da casa”, que informou a Tamiris que Tecla havia saído durante a noite, o que foi confirmado pelo porteiro. O termo *syndulos* mostra que também o porteiro era escravo.

em Antioquia (cap. 26) e por autoridades romanas nos Atos dos Apóstolos (24,22-26), em situação similar de inquirição e condenação de Paulo.

Tecla adentra a prisão e, pela primeira vez, tem um encontro real com Paulo, pelo qual se apaixonou por meio do ouvir suas palavras. O caminho percorrido por Tecla – de sua casa, pela rua, rumo à prisão – foi caminho de coragem e enfrentamento dos preconceitos da cidade, sua mentalidade e seu aparato legal patriarcal. Na prisão, a primeira ação foi a de “assentar-se aos pés” do apóstolo Paulo, “para ouvir as grandezas de Deus” (cap. 18). A fé de Tecla apresenta duas dimensões: a fé vem pelo ouvir, algo característico da teologia paulina; a fé se expressa em ação, no caso, beijar os instrumentos que mantêm Paulo preso (correntes/algemas), demonstrando duas dimensões do amor, cuidado e ternura. Assim, Paulo estava preso legalmente e Tecla, afetivamente (cap. 19).

Nesse contexto do primeiro encontro, tem outra expressão importante que remete ao vínculo que vai sendo construído entre Tecla e Paulo, o de discípula, expresso por meio do “assentar-se aos pés dele” (*kathídzo pará tús pódas autú*), o mesmo usado nos relatos evangélicos para mulheres e homens que ouvem a palavra de Jesus e se tornam discípulas/os²² de alguém que também está assentado/a para ensinar. No caso de Paulo, ele “ensinava, sentado, na prisão” (cap. 20). Dessa forma, o caminho da rua rumo à prisão, durante a noite, possibilitou que Tecla assumisse duas posições para si mesma e frente à sociedade: a) de apaixonada pelo apóstolo, ficando junto à janela, indo até a prisão, enchendo Paulo de ternura e beijos; b) de discípula do estrangeiro apóstolo de Cristo.

Enquanto isso, Teóclia e Tamiris procuravam por Tecla... Os termos usados evidenciam o perigo ao qual ela estava exposta na rua: *apollyméne ediôketo katá tás hódus*. A voz medial do verbo *apóllymai* remete à realidade de que alguém possa ter morrido, desaparecido, se perdido, violentado; a voz passiva do verbo *diôkomai* remete para perseguição, sendo que pensavam que Tecla podia estar “desaparecida, perseguida pelas ruas”. O texto, portanto, também se torna fonte histórica para perigos aos quais mulheres

²² Ver p.ex. Lc 8,35; 10,39; Mc 5,15; 9,35; Jo 6,3; ver também Lc 4,20-27; 5,3; Jo 8,2; At 8,31; 13,14-15; 16,13; 18,11 para a ação de “assentar-se” para ensinar.

ficavam expostas, quando estavam na rua, aqui especificamente à noite. Contudo, Tecla não foi encontrada nas ruas. Com a informação do conservo do porteiro e do próprio porteiro, souberam que ela se dirigiu para a prisão. E foi ali que o enciumado e raivoso Tamiris e alguns outros homens a encontraram “como alguém aprisionada pelo afeto (*storguê*)” junto com Paulo (cap. 19). Em contexto patriarcal, em que o binômio ‘honra e vergonha’ estava vinculado efetivamente à relação entre homem e mulher frente ao casamento, com reflexos nas relações socioculturais, políticas e econômicas, essa cena que se apresentou para Tamiris e os outros homens desestruturou a vida constituída de acordo com as normas vigentes em Icônio. Tamiris foi envergonhado por sua noiva, e sua honra de homem rico na cidade também dependia disso. Por isso, a principal acusação contra Paulo era que ele, com seu ensino, pervertia homens e mulheres de tal modo que não mais quisessem se casar e, portanto, não constituir a família patriarcal vigente na época. A partir disso, esses homens incitaram a multidão e denunciaram essa situação ao governador.

Assim, o caminho de Tecla, da janela para a rua em direção à prisão para o encontro com Paulo, simultaneamente é marcado por perigos e raiva, mas também por afeto, cuidado e ação discipular. Esse conjunto de forças que se colocam em relação evidencia que a decisão de engendrar caminhos de autonomia tem consequências econômicas, sociais e jurídico-legais para Tecla, bem como para Paulo.

“Queime a transgressora!” – da prisão para o tribunal

Os capítulos 20-21a tratam do interrogatório e julgamento frente ao tribunal em Icônio, para o qual Paulo foi conduzido por primeiro. Enquanto isso, na prisão, Tecla “revolvia-se sobre o lugar onde Paulo ensinava, sentado na prisão” (cap. 20). O verbo *kyliomai* indica para profunda inquietação, agonia e sofrimento, e intertextos permitem perceber a gravidade do transtorno de Tecla.²³ Ali, onde antes ela estava assentada para ouvir os

²³ O termo é usado por Cícero, Plutarco e Sêneca, indicando para situação de abandono e de luto, de extrema situação de sofrimento, citado por Georges (1885, p. 2.721-2.722). O Novo Testamento utiliza o termo também nessa dimensão de transtorno e sofrimento no relato de

grandes feitos de Deus, agora ela estava só, sofrendo a angústia do abandono por conta da denúncia feita por Tamiris. Nesse contexto, uma interpretação no sentido erótico pode ser possível, mas não se aplica por questões lexicológico-semânticas. Na sequência, o texto informa que também Tecla foi chamada pelo governador, para “ser conduzida” (*achthénai*) para o tribunal, termo que contém em si a dimensão de “ser atormentada pela dor”, indicando para a exposição pública e o sofrimento causado pela inquirição. O texto informa que ela, com alegria, saiu dali. Sua alegria talvez consistisse na expectativa de reencontrar Paulo, ou de sofrer o mesmo que ele. Enquanto isso, Paulo continuava no tribunal, e o povo clamava que o governador condenasse o “mago”. Este, após reunir o conselho, inquire Tecla no tribunal: “Por que você não casa, conforme a lei dos icônios, com Tamiris?” (cap. 20). Aqui fica claro que a questão do casamento faz parte do código legal da cidade. Contudo, ao invés de responder, ela fixou o olhar em Paulo, como silenciosa resposta à pergunta.

Então sua mãe Teóclia assume a palavra, berrando (*anakrádzō*): “Queime a transgressora (*ánomos*), queime no meio do teatro essa que não quer se casar (*ánymfos*), para que todas as mulheres que foram por ele ensinadas tenham medo!” Nesse grito da mãe se expressa uma linguagem do grotesco, característico dessa literatura, que visa destacar o absurdo da situação, o que se explica no contexto sociocultural casamenteiro.²⁴ Duas são as acusações expressas pela boca aberta da mãe: a caracterização de Tecla como fora da lei, o que retoma a questão central da pergunta a ela dirigida pelo governador, portanto, transgressora, alguém que se encontra em anomia; até aqui, essa anomia está vinculada ao casamento, ou seja, ao fato de ela não querer se casar, portanto, negação de um dos pilares fundamentais daquela sociedade patriarcal. Aliás, o termo *ánymfos* também expressa a situação de adultério, no sentido de a noiva quebrar a promessa de casamento.

cura que Jesus realizou com um jovem possesso, que rolava na terra, arremessado pelo espírito causador da doença (Mc 9,20). Em Lc 23,53, o verbo é usado no aparato crítico, na versão do manuscrito maiúsculo D 070 (séc. V) e pelas traduções copta e saídica, referindo ao enterro de Jesus, feito por José de Arimateia, que colocou o seu corpo dentro de uma rocha, onde ninguém ainda havia sido enterrado, indicando para o fato de rolar o defunto para dentro e no sentido de luto.

²⁴ A linguagem do grotesco está explicitada em Soares (2015), Nogueira (2016), Oliveira (2022).

Esse tem sido o motivo da reclamação, da raiva e da denúncia de Tamiris, bem como da pergunta central de sua inquirição no tribunal. Junto com esse motivo expresso no grito de sua mãe, está o segundo motivo para tal condenação: exemplo peremptório para todas as mulheres que foram influenciadas pelo ensino de Paulo. A pedagogia do temor está em pauta e é, como em todos os tempos, muito poderosa.

Para sabermos a que ensino Teóclia se refere, precisaríamos olhar em três direções: a) para aquilo que Tamiris e Teóclia entenderam ser o ensino de Paulo, a seleção que dele fazem; b) para aquilo que Demas e Hermógenes diziam ser o ensino de Paulo; c) o que o texto apresenta como o ensino de Paulo. Para a primeira perspectiva trata-se da compreensão de que Paulo estava ensinando coisas que faziam com que jovens homens e mulheres virgens não mais quisessem se casar, portanto, colocava pessoas em situação de anomia social e legal; para a segunda perspectiva trata-se da compreensão de que Paulo assim o faz por ser cristão, o que indica para outra forma de viver, portanto, contrária às leis e costumes²⁵ dos icônios; para a terceira perspectiva trata-se do anúncio paulino acerca de como alcançar bem-aventurança e salvação/ressurreição por meio de um modo de viver casto (*hagnéia*), com domínio próprio (*enkratéia*), renunciando às coisas do mundo, vivendo com misericórdia, humildade, sem ganância e violência, mas com a sabedoria de Cristo e, assim, honrando o batismo. Nesse sentido, na defesa de Paulo frente ao tribunal não aparecem os motivos da denúncia de Tamiris e Teóclia, nem a questão da *hagnéia* e da *enkratéia*. Ali temos:

Se hoje sou julgado por aquilo que ensino, ouça, procônsul. O Deus vivo, Deus das vinganças, Deus zeloso, Deus que se basta, desejando a salvação das pessoas, enviou-me, para que eu as arranque da ruína e da depravação e de todo prazer e da morte, a fim de que não pequem mais. Eis porque Deus enviou o seu próprio filho, o qual eu anuncio como boa nova e ensino as pessoas a terem esperança nele, o qual é o único que se compadece do mundo desviado, a fim de que as pessoas não mais estivessem sob juízo, mas tivessem fé e temor de Deus e conhecimento da dignidade e amor da verdade. Então, se eu ensino as coisas reveladas por Deus a mim, que injustiça cometo, procônsul? (cap. 17).

O uso de termos específicos, na defesa de Paulo, é indicativo para uma cosmopercepção distinta àquela vigente no contexto greco-romano,

²⁵ Ver Stegemann; Stegemann (2004, p. 363 e 371-372).

portanto, também em Icônio: aquilo que para esses constitui a legalidade, a nomia social, é caracterizada por Paulo como ruína e depravação (*fihorá* e *akatarsía*), prazeres e morte (*hedoné* e *thánatos*), pecado (*hamartia*). Em contraste com isso, o ensino de Paulo é marcado pelo anúncio do evangelho que é Cristo, filho de Deus, e pelo ensino da esperança em Cristo – compaixão do mundo que foi desviado (*planáomai*) do seu objetivo primordial –, que se resume em fé e temor a Deus em conhecimento da dignidade (*gnôsin semnótetos*) e do amor à verdade (*agápen alethéias*). Esses termos remetem à linguagem paulina em 2Ts 2,10; 1Tim 2,4, onde estão conectados o amor à verdade e ao conhecimento com a salvação. Esse é, aliás, mais um indício que cartas paulinas eram conhecidas pelas comunidades dos Atos apócrifos.

Após ouvir a defesa de Paulo, o governador mandou amarrá-lo e levá-lo para a prisão. Esta atitude é semelhante ao que está narrado em At 24,25-26, quando o prisioneiro Paulo faz sua defesa diante do procurador Félix, e expressa sua atuação missionária em torno de três eixos: justiça, domínio próprio (*enkratéia*) e juízo vindouro por parte de Deus. Ali, Félix mandou Paulo de volta para a prisão, e várias vezes tentou ganhar dinheiro dele, o que mostra ter sido essa uma prática de suborno bastante comum entre autoridades romanas.

Paulo foi condenado a receber açoites (*franguéllomai*) e então foi expulso da cidade de Icônio. E qual foi a sentença de Tecla?

“Como ovelha no deserto”: do tribunal para o teatro do horror

A narrativa se torna densa, rápida, cheia de suspense. O governador sentenciou que Tecla fosse queimada (*katakaênai*), realizando o que a mãe dela havia colocado publicamente. O grotesco e terrível expresso pela mãe evidencia que a ‘defesa da pátria’ e dos ‘bons costumes’ está acima da vida e se torna cúmplice de tortura e morte, portanto, que a própria mãe coloca o *status* patriarcal acima da vida de sua filha e de outras mulheres. A desproporcionalidade das sentenças do tribunal contra Paulo e contra Tecla é notória. Talvez seja porque Paulo fosse tido por cidadão romano e Tecla

apenas cidadã iconiense²⁶, contudo a própria narrativa nada disso menciona e nem a isso alude, e a questão de uma suposta cidadania romana de Paulo apenas consta em At 22,25-29, também numa situação de inquirição. A questão é que a condenação de Tecla deverá ser exemplar para todas as mulheres. Essa é, para mim, a razão dessa desproporcionalidade. Tecla é a figurante principal dessa parte da narrativa; é nela que está o foco de quem acompanha a ação da narrativa e de quem a lê. Tecla é o divisor de águas das decisões e das ações.

Sentenciada à morte de fogueira, o governador se desloca do tribunal para o teatro (*théatron*). Junto com ele, todo o povo (*óchlos*) saiu para ver a crueldade do espetáculo (*tén anánken tés theorías*); os termos pressupõem as várias formas de violência de tortura que causa terrível sofrimento. Participar de tais ‘teatros’ era obrigação para a população, o que também está contido no termo *anánke*. A partir desse momento, toda a atenção narrativa está centrada em Tecla (cap. 21):

Mas Tecla, como uma ovelha no deserto olha ao redor em busca (*periskopei*) do pastor, assim ela procurou por Paulo. E após observar (*emblépsasa*) a multidão, viu (*éiden*) o Senhor [ali] sentado como Paulo, e disse: “Como se eu não fosse suportar (*anhypomonétou*), Paulo veio me ver/observar (*theáo-mai*).” E ficou atenta (*proséichen*) a ele, fixando o olhar (*atenidzúsa*); mas ele partiu (*apíei*) para os céus.

A densidade narrativa apresenta duas dimensões da experiência e da linguagem religiosas, quando Tecla foi conduzida e está no teatro:

a) **a simbólica da ovelha** (*amnós*), comum para situações de vulnerabilidade e morte (At 8,32; Is 53,7-8 (LXX), a qual também se refere a Jesus Cristo (Jo 1,29.36; 1Pe 1,19). Comparar Tecla a uma ovelha, nesse contexto, é sinalizar de forma clara sua morte em favor de algo, no caso, como testemunho de fé no ressurreto anunciado por Paulo. Nesse sentido, pensa-se em martírio. Além disso, a comparação de Tecla a uma ovelha é mais drástica, porque, se no evangelho temos narrativas de Jesus como o (bom) pastor (Mt 25,32; Jo 10,2.11-16; Hb 13,20; 1Pe 2,25), aqui ela aparece como “sem pastor” (ver Mt 9,36), e procura por Paulo, a quem o texto talvez aluda uma função pastoral. Mas Paulo não está, foi expulso da cidade... Os

²⁶ Assim considera Bremer (*apud* Devai, 2019, p. 87, nota 213).

intertextos evidenciam que a imagem é forte e impactante, descrevendo total abandono: a ovelha não se encontra em qualquer lugar, em ‘pastos verdejantes’, mas no deserto. A simbólica do deserto remete a estados psíquicos de profunda revisão de valores e decisões; é no deserto que o sentimento de abandono pode adquirir força para resistir.

b) Tecla teve uma **hierofania em forma de visão**, a única nos Atos de Paulo e de Tecla, e a tem a partir da perspectiva da ‘ovelha no deserto’. A representação da imagem que ela vê é a do *Kyrios*, título dado a Jesus ressurreto em oposição ao ‘senhor’ imperador.²⁷ Ele está sentado, assim como Paulo estivera na prisão, quando ensinava Tecla sobre esse Senhor, sendo de mestre também a sua postura. Aqui temos um monólogo, em que são expressos os pensamentos e os processos psíquicos²⁸ de Tecla que se encontra sob extrema pressão: Tecla pensou que seria Paulo, e expressa um sentimento ambíguo com um termo pouco comum na literatura sagrada cristã, *anhypomonéomai*. Esse é derivado do substantivo *ypomoné* “perseverança” como fidelidade na fé. Aqui, porém, é composto pela partícula *an* + partícula condicional *hós*, dando o sentido negativo: “como se eu não fosse perseverar, ele veio me ver”. O termo *ypomoné* aparece frequentemente em situações de discriminação e perseguição de pessoas cristãs, que resistem a provocações, torturas e tentativas de fazê-las abandonar a fé/apostasia. É difícil saber exatamente se o que aqui se expressa é atitude de encorajamento ou de desconfiança por parte de quem ela pensa ser Paulo. Visto tratar-se de uma hierofania, a motivação deve ser positiva: ele veio para me ver, a fim de que eu persevere! E Tecla o olha em profundidade, com muita atenção e compreende esse sentido de sua presença, fixando nele o olhar, a fim de permanecer firme na fé frente à condenação. Essa parte da narrativa está perpassada por verbos que referem a atenção e a percepção dos olhos: o mundo imanente e transcendente é visto, observado e entendido por meio das distintas formas de ‘ver’. Após entender o que viu, Tecla também viu

²⁷ De acordo com Stegemann; Stegemann (2004, p. 360-336), a confissão a outro Senhor era considerado *crimen laesae maiestatis*, um crime contra o Estado romano. É isso que precisa ser considerado na repetida orientação que Demas e Hermógenes fazem a Tamiris: denunciar Paulo por ser cristão, e assim ele será morto.

²⁸ Assim Vielhauer (2005, p. 740).

que ele, o Senhor, partiu para os céus. Com essa ascensão se evidencia que Tecla teve realmente uma visão, o que legitima teologicamente, de forma positiva e de aprovação, o martírio ao qual ela estava exposta: sim, ela perseverou na fé. Assim, o teatro está preparado para o próximo ato, que Tecla terá de enfrentar sozinha.

“O fogo não a tocava”: fogueira, cruz e salvação

O capítulo 22 é denso em sentido de conteúdo social e teológico. Isso é perceptível a começar com a introdução de novos personagens, que anteriormente apenas figuravam na narrativa que mencionava a pregação de Paulo como desviatória da legalidade de Icônio, que levava jovens homens e mulheres a não quererem se casar. Aqui, eles e elas passam a ser atores nos preparativos para o horrível espetáculo: carregam e trazem “lenha e capim seco” para Tecla ser queimada. De transgressores/as passam ser executores/as de parte daquele espetáculo cruel. Também isso deveria ser exemplar para eles/as: que não sigam o caminho de Tecla!

Agora Tecla é conduzida para o centro do espetáculo, e sem roupas. Desnuda por seus algozes, ela está nua (*gymné*) e é assim que ela aparece para o público. Também nos romances greco-romanos, as jovens virgens sofrem ameaça de represália, tortura e morte, mas nunca aparecem nuas no teatro.²⁹ O ato de desnudar uma virgem pertencente à elite da cidade torna a cena mais dantesca, é exposição de total vulnerabilidade e violência: a que não mais quis se casar com Tamiris torna-se objeto sexual-sensual de todos os olhares, seja com desejo ou com repulsa.

A lenha foi arrumada para a fogueira, e servidores públicos responsáveis por execuções penais (*démioi*) conduziram Tecla nua para subir na pira. “E ela, após ter feito a forma/o sinal da cruz (*typon tou staurou*), subiu sobre a lenha. E eles atearam fogo.” Foi um fogo de grandes proporções (*megálou pyrós lámpsantos*). A expectativa é de execução exitosa. O espetáculo ocorreu, e a lição foi aplicada... Mas não: “o fogo não a tocou” no sentido de queimá-la, consumi-la, de ficar ‘grudado’ nela. O que aconteceu? O texto afirma:

²⁹ Devai (2019, p. 86, nota 215) remete para bibliografias que atestam isso.

Porque Deus, tendo-se compadecido (*splanchnízomai*), fez um estrondo subterrâneo (*éxon ypógaion*), e uma nuvem do céu cobriu (*episkiádzo*) cheia de água e granizo, e todo o conteúdo foi derramado, de forma que muita gente ficou em perigo e morreu; e o fogo foi apagado, mas Tecla foi salva (*sôdzomai*).

Narrativa densa, resultado sucinto. É um milagre da natureza³⁰ que ocorre como expressão da misericórdia divina: Deus intervém também com os elos da criação, assim como fizera com outras mulheres (cf. Hagar, Gn 16; 21; rainha do céu, Ap 12). Terra e céu são mobilizados, terremoto e temporal são agentes da intervenção divina. O resultado é perigo de morte e morte para muita gente e, por outro lado, o salvamento de Tecla. Sem dúvida, o *Sitz im Leben* dos Atos de Tecla é a missão, como também o é nos milagres canônicos.

Quero destacar dois verbos centrais para a ação de Deus compassivo em relação a Tecla: o termo *episkiádzein* “cobrir” é comum no Novo Testamento para descrever intervenções divinas em acontecimentos extraordinários. Em Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,34, na ‘transfiguração’, é usado para apresentar uma hierofania por meio da voz divina que declara ser Jesus “meu filho amado”. Em Lc 1,35, trata-se da hierofania experienciada por Maria, quando o anjo afirma que “o poder do Altíssimo te cobrirá”, e o que acontecer e resultar disso será chamado “santo”; em Êx 13,21-22 (LXX), a nuvem cobre o povo que migra no deserto, rumo à terra prometida. Essas experiências em intertextos ajudam a compreender a narrativa da experiência religiosa extraordinária de Tecla como hierofania, cujo objetivo é salvar Tecla. Com isso, o objetivo é dizer para quem ouve, lê e interpreta, que ela, ao enfrentar o martírio e com isso demonstrar sua fidelidade ao Senhor Jesus, bem como sua perseverança na fé, é também filha de Deus e exemplo para outras pessoas cristãs que enfrentam incriminação, perseguição, tortura e morte. A simbólica da nuvem que encobre para proteger e fazer surgir outra realidade é teologicamente significativa para a narrativa que tem Tecla como protagonista: ela é salva e, com isso, torna-se sinal de esperança para outras mulheres, bem como para homens em situações semelhantes.

Também o termo *sôdzomai* “salvar” é central, pois remete à esfera presente e escatológica. É utilizado em relatos de cura (cf. p.ex. Mt 9,21; Lc

³⁰ Ver definição de milagres da natureza em Theissen (1974, p. 82-83) e Wegner (1998, p. 192-195).

8,36)³¹ e de promessa de salvação no e por meio do evento de cruz e ressurreição de Jesus, o Cristo. Essa salvação imanente é relacional e é dádiva da fé, como manifestação do Reino de Deus. Tecla, pois, estava vivenciando a salvação imanente e real do fogo da execução, bem como alcançou a promessa da salvação escatológica, da esperança de novos céus e nova terra.

“Fui salva da fogueira e procuro por Paulo”: caminho que segue

O salvamento de Tecla fecha uma primeira parte da narrativa em Icônio. Aqui, gostaria de destacar algumas informações sobre essa cidade, terra natal de nossa protagonista. Acima, as passagens de Atos dos Apóstolos deixam perceber a importância dessa cidade para a missão paulina. Ali houve a busca pela sinagoga judaica, como praxe na missão feita por Paulo e suas/seus companheiras/os, anunciando-se para pessoas judias e não judias que Jesus de Nazaré, ressurreto, é o Messias anunciado. Como sempre, há pessoas que creem, outras não; há tumultos e oposições. Os Atos canônicos não apresentam detalhes sobre pessoas, quer sejam homens ou mulheres em Icônio, mas informam sobre uma igreja que ali se formou. Podemos tomar os Atos de Tecla como uma outra fonte de informação sobre a missão e a existência de igreja que se reunia em casa, como em tantas passagens do Novo Testamento, com destaque a algumas personagens acima já referidas.

Icônio, atual Konya, era uma cidade que funcionava como um elo com estradas para todas as direções, sendo, por isso, importante em termos de rotas comunicacionais, de comércio e de forças militares, principalmente pela *Via Sebaste*, construída sob o imperador Augusto.³² Nela havia algumas expressões religiosas, entre elas também o judaísmo, cuja sinagoga tornou-se importante na missão paulina (At 13,14-15; 14,1), que, contudo, não aparece nos Atos de Tecla, pois Paulo se hospeda e atua na casa-igreja de Onesíforo e Lectra. Além disso, Icônio era um centro comercial muito

³¹ Ver Richter Reimer (2008; e-Book 2021).

³² Informações em Pesch (1986, p. 51).

próspero, motivo talvez porque se menciona que Tamiris e Tecla faziam parte da elite da cidade, e que na casa de Teóclia e no edifício da prisão havia escravos/as. Com isso, estamos numa cidade economicamente forte, que funciona com o sistema escravista de produção.

É nessa cidade que vive Tecla. Nela ela ousou caminhos de desobediência civil e de autonomia a partir da atividade missionária de Paulo. Tal caminho é perpassado pelo ouvir, pela paixão, por perigos, ameaças, (des)afetos, ousadias, prisão, condenação e salvamento.

Com o salvamento, nova situação se vislumbra a partir do capítulo 23, que abre a segunda parte dos Atos de Paulo e Tecla. O personagem principal no início é Paulo, junto com Onesíforo e Lectra e seus filhos Sími-as e Zenão, com quem ele partiu para Dafne, após sua expulsão de Icônio. Nesse ínterim, Tecla reaparece quando está à procura de Paulo. Num encontro com um dos filhos de Onesíforo e Lectra, ela soube do seu paradeiro na tumba em Dafne, e vai até lá.

Do capítulo 23 em diante, Tecla protagoniza como mulher liberta, apaixonada e fiel a Jesus Cristo. Viaja com Paulo e sozinha, com outras mulheres, para exercer sua função de apóstola e mestra do Evangelho. Em Antioquia e Selêucia, continua sofrendo perseguições e experienciando salvamentos por meio da ação divina, de animais fêmeas e de mulheres. Em meio a uma dessas situações, realiza seu próprio batismo, o que veio a configurar outro exemplo para mulheres nas igrejas, cuja interdição foi tentada, mas não alcançada por Tertuliano³³. Ela criou comunidades, sendo também sua pastora. Morreu em paz na cidade de Selêucia, ao sul da Ásia Menor. A partir de então, foi reconhecida como santa e milagreira por igrejas em várias partes do mundo, também no Brasil.³⁴

Esse caminho que foi percorrido por Tecla após seu salvamento em Icônio haverá de ser analisado em outra ocasião. Aqui propus-me a acompanhar os caminhos de Tecla no início de sua história, em Icônio, sua cidade natal, para onde ela ainda voltará em outra situação.

³³ Devai (2019, p. 17-24.42.64) remete à obra de Tertuliano, *De Baptismo*, e à discussão sobre autoria dos Atos de Tecla, bem como sua história interpretativa.

³⁴ Informações em Richter Reimer (2023, p. 689-695).

Conclusão

Os Atos de Paulo e de Tecla são testemunho de fé em meio a contextos socioculturais, geopolíticos e econômicos no final do século I, colocados por escrito durante o século II. Dentro deles temos os Atos de Tecla. Trata-se de literatura sagrada, não canônica e não herética. São parte da martirologia cristã, sendo Tecla reconhecida como a primeira mártir da igreja. De sua história também fazem parte testemunhos de milagres que teriam sido realizados por seu intermédio, mais tarde, motivo pelo qual também é considerada santa na Igreja.

Os caminhos por ela construídos e percorridos em Icônio, mantidos na memória, assentados e preservados por escrito, testemunham de um modelo exemplar para muitas comunidades cristãs não só nos primeiros séculos, mas ainda hoje. A análise dos capítulos 7 a 22 dos Atos de Tecla trazem à luz um modelo de mulher que ousa ouvir um estrangeiro, Paulo, anunciando a Palavra, e o faz a partir da janela da casa materna, portanto, expondo-se ao público e com isso colocando em risco a moralidade sociocultural da ‘honra e da vergonha’ que vigora naquela cidade. Essa mulher transgride a ordem vigente, desobedece à mãe e ao noivo e, quando Paulo está preso, coloca-se a caminho para conhecê-lo na prisão. Acabou sendo presa por causa da denúncia do noivo e da mãe, foi inquirida pelo tribunal, condenada à fogueira, e salva pela misericórdia de Deus, manifesta por milagre da natureza.

No caminho, Tecla foi reconstruindo sua identidade. O processo de ‘anomização’ em busca de autonomia foi marcado por desprezo, denúncias e violências por parte da família e da sociedade. Por outro lado, registrou-se também um processo de relações que foram se construindo com outras pessoas, estrangeiras como Paulo e marginalizadas na cidade, como Onesíforo e Lectra com sua família. Essas relações se pautaram em coragem, atenção, afeto, cumplicidade, discipulado e perseverança de fé frente ao terror de ameaças e execução de violências. Tecla se tornou modelo dessa fé, discípula, pastora e liderança de comunidades cristãs. Seu exemplo continua vivo e pode ser fortalecido em novas comunidades interpretativas.

Referências

- DEVAI, Sara Gonçalves. *Atos de Paulo e de Tecla: Estudo e Tradução*. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas e Vernáculas) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989 [1973].
- GEORGES, K.E. *Kleines Lateineisch-Deutsch Handwörterbuch*. 5.Aufl. Leipzig: Hahnsche Verlagsbuchhandlung, 1885.
- JENSEN, Anne. Die Theklageschichte: die Apostolin zwischen Fiktion und Realität. In: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres (Hg.). *Kompendium Feministische Bibelauslegung*. 2.korr.Aufl. Gütersloh: Chr.Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999. p. 742-747.
- KOESTER, Hellmut. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. V. 1. Tradução: Euclides L.Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.
- MEEKS, Wayne A. *As Origens da Moralidade Cristã: Os dois primeiros séculos*. Tradução: Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1997.
- NOGUEIRA, Paulo A.de S. Los Hechos Apostólicos Apócrifos y la Religiosidad Popular del Mediterráneo. *Revista de Interpretación Bíblica Latino-Americana*, Ecuador, v. 73, n. 2, p. 9-26, 2016.
- OLIVEIRA, Marcos F.de. Atos de Paulo e Tecla e o Reconhecimento da Liderança Eclesiástica Feminina. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v. 28, n. 2, p. 199-226, 2022.
- PESCH, Rudolf. *Die Apostelgeschichte (Apg 13-28)*. Zürich; Einsiedeln; Köln: Benziger Verlag, 1986.
- RICHTER REIMER, Ivoni. Tecla de Icônio: apaixonada, missionária, mártir, santa, igual a apóstolo. *Anais Acadêmico-Científicos: XI Congresso Internacional em Ciências da Religião da PUC Goiás*. Goiânia, 2023, p. 689-695. Disponível em: <https://www.pucgoias.edu.br/eventos/xicicr/anais-congressointernacional-em-ciencias-da-religiao>.
- RICHTER REIMER, Ivoni. Women protagonists, border missionaries and violent and terrified military: Translation, analysis, and interpretation of Acts 16. In: DIEVENKORN, Sabine; LEVIN, Shaul (eds.). *[Re]Gained in Translation I: Bibles, Theologies, and the Politics of Empowerment*. Berlin: Frank & Timme GmbH, 2022, p. 163-181.

RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *Economia no Mundo Bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006, p. 72-97; ver também KOESTER, 2005. p. 72-97.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Milagre das Mãos: Curas e Exorcismos de Jesus em seu Contexto Histórico-Cultural*. 1. ed. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2008. 2. ed. 2021 em E-book gratuito. Disponível em: <https://oikoseditora.com.br/obra/index/id/1116>.

SCHOTTROFF, Luise. Frauengeschrei: Frauenwiderstand und Frauensolidarität in den Theklaakten. *Schlängenbrut*, v. 50, p. 5-8, 1995.

SOARES, Cláudio da C. *A narrativa romanesca e o discurso sobre a imagem de Paulo no texto Atos de Paulo e Tecla*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Faculdade UNIDA de Vitória, Vitória/ES, 2015.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do Proto-cristianismo: Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução: Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

THEISSEN, Gerd. *Urchristliche Wundergeschichten: ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*. Gütersloh: Gerd Mohn Verlag, 1974.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Tradução: Ilson Kayser. Santo André/SP: Academia Cristã, 2005.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. 1. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

Textos sagrados são uma herança de nossas/os antepassadas/os de fé. Ler e interpretá-los é um constante exercício de espiritualidade, arte e ciência. Isto pode ser feito em assembleias de fé, em comunidades interpretativas e individualmente. Objetivo é perscrutar a Palavra e vivenciar o seu dinâmico poder (re)criador. Disso faz parte a percepção de como esses textos foram desenvolvidos, selecionados, canonizados, transmitidos e interpretados na história da igreja. Das hermenêuticas que norteiam este nosso livro **Sobre Casas, Dragões e Missão: hermenêuticas feministas de textos sagrados** destaca-se a hermenêutica feminista de libertação. Abordamos vários textos e os analisamos com referenciais exegéticos e linguísticos, e tecemos interpretações que impactam a construção de relações socioculturais, políticas e econômicas justas e sustentáveis. Com isso, compreendemos como os 'dragões' expelem e vociferam o seu mal, como a força divina se coloca junto da vida vulnerabilizada e como ela nos empodera para a prática da denúncia, do anúncio e da solidariedade. Abra estas nossas páginas e descubra-nos na sua leitura!