

3

As Mulheres no Antigo Testamento

As mulheres na Bíblia, consideradas em seu conjunto, aparecem como elos insubstituíveis na corrente da vida, que garante a continuidade da história libertadora de Javé com seu povo. Compreendem e fazem compreender que a vida e a libertação são um processo que vai sendo gerado lenta, mas decididamente, sempre ligado a uma única fonte de fecundidade: o Deus Vivo e Libertador.¹

A Bíblia não é um livro neutro. Seu conteúdo está condicionado pelas diferentes épocas em que foram elaborados seus textos; em certa medida, eles estão articulados com as condições sociais, políticas, econômicas e culturais vividas pelo Povo de Deus em cada momento. Sendo assim, verifica-se a necessidade de ir além do "dito" para identificar aqueles elementos negativos que subjugarão a mulher. Nesse primeiro momento, trata-se de fazer referência àqueles textos que foram utilizados pelo pensamento patriarcal para desvalorizar a mulher na cultura judaica e posteriormente na cultura cristã ocidental, apontando suas conseqüências correlatas. Por questões metodológicas, sempre que no estudo optamos pelo termo "mulher", seu significado não incide sobre a identificação sexual natural; antes, diz respeito à sua representação culturalmente construída.

Vale ressaltar ainda que os estudos elaborados nessa investigação não pretendem ser exegeses bíblicas. Estão eles mais próximos da teologia bíblica, no sentido de analisar o texto sagrado em vistas de sua inspiração para questões atuais, tal como a que envolve as relações de gênero. Esse modelo de abordagem está particularmente apontado nessas palavras de B. Chenu.

Se a palavra de Deus se expressa encarnando-se na história, se encontra seu sujeito portador no homem, como ser histórico, disso se segue que a inteligência dessa palavra - a teologia - não se elabora primeiramente a partir de textos, mesmo que sejam juridicamente reguladores, tais como os da Escritura e os dos dogmas, mas a partir da fé atualmente vivida na comunidade cristã e das perguntas provocadas hoje por esses dois textos.

¹ WEILER, L. Op. cit., p. 233.

Devemos superar um certo positivismo exegético e histórico, para entrar numa integração viva condicionada pela situação presente: fazer falar a palavra de Deus hoje.²

O processo de submissão da mulher não teve a mesma intensidade em todos os períodos da história do povo de Israel. Sabe-se que no período pré-monárquico havia maior participação da mulher na sociedade.³ Ocorre que no percurso da história houve a emergência paulatina da disparidade de papéis que depois se transformou em desigualdade ontologicamente naturalizada. Não apenas os papéis são desiguais, mas o ser da mulher será considerado inferior ao ser do homem.

Ao ler a Bíblia, assim como as fontes extra-bíblicas contemporâneas à sua escritura, conclui-se que os judeus eram altamente machistas e relegaram à mulher a condição de inferioridade. Situando os textos bíblicos no seu contexto, é possível compreender o que eles expressam da realidade do povo e ao que se contrapõem. Observa-se que a discriminação existe e os autores bíblicos vivem nesse meio; porém, a denúncia de tal situação está tão contaminada pela roupagem cultural que é muito difícil expressá-la sem assumir certos riscos.

A participação da mulher na história de Israel foi menos intensa no Período Monárquico e Pós-monárquico.⁴ Exatamente em tais períodos os primeiros capítulos do livro do Gênesis foram escritos, com seus relatos da criação da humanidade (homem/ mulher).

² CHENU, B. *Teologías cristianas de los terceros mundos: Teologías latinoamericana, negra norteamericana, negra sudafricana, africana y asiática*. Barcelona: Herder, 1989, p.11.

³ A respeito da participação da mulher no período pré-monárquico, veja-se: WINTERS, A. A Mulher no Israel Pré-monárquico, *RIBLA*, n. 15, 1993, p. 16-27.

⁴ O Período Monárquico começa em 1030-1010 a.C. com o Rei Saul, estende-se ao reinado de David (1010-970 a. C.) e de Salomão (970-931 a. C.). Em 931 a. C., Monarquia é dividida entre Reino do Norte (Israel), e Reino do sul (Judá). O Período Pós-Monárquico começa com o exílio na Babilônia empreendido por Nabucodonosor entre 598 e 587; tem continuidade com a submissão política ao império persa, embora o Rei Ciro em 539 a. C., tenha tolerado a volta do povo a sua terra natal; continua sob o domínio do reino Greco-macedônio, quando Alexandre Magno derrota os persas em 333 a.C. e dá início ao período conhecido como Helenismo. Ainda que Simão Macabeu tenha reconhecido a independência política de Judá em 141 a.C., em 63 a. C., Pompeu toma posse de Jerusalém, que se torna província romana. Em 135 d.C., ocorrerá o fim definitivo da nação judaica.

3.1

Criação e Pecado: em busca de outra leitura

Na Teologia do Antigo Testamento a Criação do mundo e a criação de Israel são indissociáveis.⁵ É o que encontramos, por exemplo, no Segundo Isaías (Is 51, 9s), no salmo 89 e no salmo 74. Significa dizer que os dois relatos da criação (Gn 1,1 - 2,4b e 2,4b - 3,24) estão embasados numa compreensão soteriológica da salvação. A obra criadora de Yahweh não se explica por si mesma; ela é pensada em relação à salvação garantida por Yahweh a Israel no período histórico que vai da vocação de Abraão até a conquista de Canaã. Pode-se dizer que ela tem como função legitimar teologicamente essa relação salvífica que vai de Abraão a Josué.⁶ De onde, a necessidade de antecipar o início da história da salvação para o tempo da criação e mostrar que a própria criação resulta de uma ação salutar de Yahweh. Conseqüentemente, “a criação é uma ação histórica de Yahweh que se inscreve no tempo.”⁷ Ela é a primeira ação de Yahweh que inaugura a história, o que significa que ela deixa de ser “um mito, uma revelação intemporal manifestada no ciclo da natureza.”⁸

Evidentemente que as referências indiretas à criação abundam nos hinos do Antigo Testamento com o objetivo de celebrar e glorificar o Criador e a criação, sem a intenção direta da instrução. Já as declarações teológicas e didáticas, mais sóbrias e discretas, são mais precisas. No Antigo Testamento, temos somente duas declarações eminentemente teológicas sobre a criação. A mais antiga se encontra em Gn 2,4b - 3, 24; o mais recente é em Gn 1,1 - 2, 4a. É bom lembrar que os dois relatos não estão propriamente separados, mas

⁵ Seguimos VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*, I. São Paulo: Aste, 1973, p. 144-160.

⁶ “A história externa da história da criação precisamente no começo de nossa Bíblia, conduziu com frequência na crença errônea de que sua ‘doutrina’ sobre a criação era um objeto central da fé veterotestamentária. Mas não é assim. A fé na criação não é a origem nem a meta dos enunciados contidos em Gn 1 e 2. Estes relatos se detêm, antes, na fé na salvação e na escolha. Mas reforçavam esta fé mediante o testemunho de que esse Javé da aliança com Abraão e da aliança sinaítica é também o criador do mundo.”(VON RAD, G. *El libro del génesis*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 54).

⁷ VON RAD, G. *Teologia do Antigo Testamento*. Op. cit., p. 146.

⁸ *Ibid.*, p. 147.

estrelaçados. “Gênesis 2 completa Gênesis 1 mediante o testemunho de uma ação solícita, quase paternal, de Deus para com o homem”.⁹

Se nosso propósito fosse somente a exegese da criação, seria preciso acolher a advertência de Westermann, de que “os primeiros onze capítulos do Gênesis descrevem as origens na sua totalidade. Acontece, porém, que na tradição das Igrejas cristãs receberam preferência os capítulos 1 a 3 como tratando da obra criadora e da queda, em detrimento dos caps. 4 a 11.”¹⁰

Para o objetivo desse trabalho, os relatos da criação e a narrativa da queda original são os mais conhecidos e ao mesmo tempo os mais controvertidos na cultura ocidental, quando estão em discussão as relações de gênero. Poucos textos tiveram tanta influência na conformação de uma imagem ambígua do ser da mulher, como estes primeiros capítulos do livro do Gênesis¹¹. Essa é a razão pela qual neles está concentrada nossa atenção.

3.1.1

O Primeiro Relato (Gn 1,1- 2, 4a)

O primeiro relato mostra uma clara intenção doutrinal, teologicamente ordenada. A linguagem é concentrada, maciça, sem arte, detalhista. Mas tal despojamento constitui também sua grandeza. Nele tudo é refletido, apresentando uma teologia mais elaborada. Os conflitos humanos, sua problemática social e sua situação anímica não são enfatizados. O interesse está depositado no que procede do divino, sobre suas palavras e ordens. O decorrer da história dos homens é secundário comparado à importância dos mandamentos divinos que asseguram a salvação do povo. Deixando-se de lado os acréscimos posteriores, o Primeiro Relato deve ter sido compilado na época pós-exílica entre os anos 538 e 450 a.C. Contudo, a data desse relato, como a do Segundo Relato, não deve ser superestimada, posto que ela se refere somente à sua composição literária

⁹ VON RAD, G. *El libro del génesis*. Op. cit., p. 48.

¹⁰ WESTERMANN, C. *Fundamentos da Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda, 2005, p. 102.

¹¹ Cf. SANTISO, T. P. Op. cit., p. 159.

definitiva, sendo que há mistura de materiais modernos e muito antigos, posteriormente modificados. Quanto ao relato da criação, provavelmente foi elaborado no exílio da Babilônia, conforme os indícios que apresentaremos posteriormente.

Interessante é notar que na passagem de Gn 1, 26-28, as palavras têm sido meditadas e ponderadas durante séculos, de modo a transmitir um relato preciso. De onde a inexistência de resíduo arcaico ou mitológico. Tampouco se trata de linguagem simbólica cujo sentido exige decifração. O grande perigo para o leitor e para o exegeta será precisamente deixar escapar algo de uma doutrina tão compacta e meditada.

Deus disse: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra.” Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves do céu e todos os animais que sobre a terra.” (Gn 1, 26-28)

O relato da criação de Gn 1, 1-27 foi escrito no século VI a.C., período no qual os hebreus se encontravam deportados na Babilônia.¹² Prova disso é a utilização do verbo “criar” (*bara'*), muito utilizado pelo Dêutero-Isaías, escrito na mesma época. Além disso, Gn 1, 1-27 pode ser situado em relação com a epopéia babilônica da criação, - *Enuma Elish*¹³ -, possivelmente um texto litúrgico lido anualmente, justamente na Festa do Ano Novo.

Outro indício de que Gn 1 foi escrito nessa época é a polêmica contra as divindades da cultura babilônica. No texto hebraico, a luz, o sol e a lua são criados por Deus; para os babilônios, eles eram considerados deuses.¹⁴ “Não se nomeia o

¹² Cf. SCHWANTES, M. *Sufrimento e esperança no Exílio: História e Teologia do povo de Deus no século IV a.C.* São Leopoldo: Sinodal, 1987, p.106.

¹³ *Enuma Elish* é uma expressão da cosmogonia mesopotâmica. Significa “quando lá encima”, são palavras que introduzem a narrativa da epopéia mesopotâmica da criação do mundo, como da maior parte das obras literárias mesopotâmicas. Trata-se de longo poema em sete tábuas, redigido na Babilônia sob o reino de Nabucodonosor I (1124-1103 a.C.), mas do qual resta somente exemplares datando do primeiro milênio.

¹⁴ “Ocorre que Gn 1 polemiza contra as divindades da luz. Por isso, a primeira obra é justamente a criação da luz. E por isso, a quarta - a que está no centro - igualmente se situa neste âmbito. Gn 1 afirma que sol, lua e estrelas (obras do 4º dia) não passam de criaturas. Não têm nenhuma qualidade divina. A tal ponto são irrelevantes que a luz (obra do 1º dia) independe delas. Esta maneira de Gn 1 referir-se à luz diferentemente dos astros é eminentemente contextual. Ocorre

sol e a lua, porque seus nomes semitas recordariam os deuses pagãos adorados em certas ocasiões pelo próprio Israel (Cf. 2 Rs 23,11), e o culto babilônico desses deuses era um perigo especial para os deportados”¹⁵.

Mas o aspecto decisivo para situar o relato na época da escravidão na Babilônia é o fato do escritor sagrado esforçar-se para dispor as dez obras criadas por Deus durante sete dias, com o intuito da valorização do sábado. De acordo com Schwantes, essa valorização do sábado no contexto exílico era um modo de identificação entre os deportados hebreus na Babilônia em contraposição aos próprios babilônicos que seguiam os ritmos lunares (quinzenais).¹⁶ Além disso, a ênfase dada ao sábado entre os hebreus constituía numa estratégia de animá-los em vistas de amenizar as fadigas do trabalho forçado e sem descanso a que eram submetidos.

Após essa breve contextualização, procede-se à análise do Primeiro Relato no qual é apresentada a criação do ser humano (homem/mulher). A passagem do Gênesis, embora escrita numa época em que a condição da mulher era extremamente difícil, não justifica sua subordinação, submissão e inferioridade. Parece, sim, expressar o contrário. O interesse do autor bíblico seria precisamente resgatar a mulher, deveras ofuscada numa sociedade eminentemente sexista.

Originariamente, o versículo 26, "Façamos o 'homem' [singular] à nossa imagem e semelhança" é seguido da expressão "que eles dominem" [plural]. Não seria o caso, portanto, de que um dominaria o outro. Os dois têm a tarefa de submeter a criação ao seu cuidado, ambos são mandatários de tudo aquilo exterior ao ser humano.

Sua “semelhança” (*Demut*) ao divino deve-se a essa função comum de senhorio, como se os seres humanos fossem os sinais da majestade divina sobre a

que na Babilônia as divindades de Estado eram estas divindades da luz. Mostra que nosso texto foi formulado no contexto babilônico.” (SCHWANTES, M.. Op. cit., p. 106.)

¹⁵ MALY, E. H. Genesis. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. *Comentario Bíblico 'San Jerónimo' - Tomo I - Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971. p. 68.

¹⁶ “O sábado não é uma criação do exílio. Remonta a tempos muito antigos da história de Israel. Contudo, foi justamente no exílio e a partir dele que adquiriu relevância. (...) Esta centralidade do sábado não é acaso. Afinal encontramos-nos entre gente escravizada, tutelada e espoliada pela supremacia babilônica. O descanso semanal – esta contra-obra! – não condiz, em nada com os interesses e necessidades concretas da gente escravizada da golá. [Gola significa “exílio” em hebraico] Ao afirmarem que Deus descansou no sétimo dia, os exilados apresentavam seu argumento decisivo em prol do seu dia de descanso, de celebração e de memorização de sua própria história.” (Cf. SCHWANTES, M.. Op. cit., p.106-107.)

terra. Nesse aspecto é interessante notar que o texto diz menos em que aspecto os seres humanos se assemelham ao divino e mais sobre quais a razão de tal semelhança, que é o senhorio exercido sobre o mundo circundante.¹⁷ A palavra fundamental para designar tal semelhança é precisamente “imagem” (*tsélem*), visto que no versículo 27 ela aparece sem *demut*, o mesmo ocorrendo em Gen 9, 6. Vale ressaltar que a idéia de que um Deus crie o ser humano à sua imagem não é totalmente bíblica; ela está presente em quase todo o Oriente antigo, como na epopéia de Gilgamesh e no pensamento helênico¹⁸ e no antigo Egito.¹⁹ Contudo, no caso bíblico não se trata de imagem no sentido exclusivamente espiritual, mas preponderantemente concreto, real. Para os hebreus a imagem tem um significado dinâmico porque “suscita a presença real daquele a quem representa”, de onde a interdição de talhar imagens.²⁰ Tal é assim que é usada para denotar a imagem carnal do filho para com o pai, como em Gen 5, 3. Conclui-se que não somente todos os seres humanos, mas o ser humano em sua totalidade corporal e espiritual é criado à imagem do Criador.

É mister relevar a importância do tema da “imagem” de Deus quando a teologia bíblica é pensada desde a perspectiva da mulher. Significa que homem e mulher recebem uma mesma ordem de Deus - a de dominar - porque têm uma mesma identidade. Tal identidade é denotada pelo termo "*Ha adam*". Em hebraico, ele designa “humanidade”, nome coletivo usado sempre em singular que engloba homens e mulheres, como se vê no versículo 27 b: "homem e mulher Ele os criou". O plural “os criou”, em contraposição intencional com o singular “o criou”, deixa de lado qualquer suposição de que originalmente foi criado um ente andrógono. Von Rad enfatiza que “por vontade de Deus o homem não foi criado solitário, mas foi chamado a dizer-se ‘tu’ com o outro sexo. No Primeiro Relato o conceito total de humano não está contido somente no macho, mas no macho e na fêmea”.²¹ Segundo Maly, “... a diferença dos sexos é de origem divina e, portanto, boa. O pleno sentido de ‘humanidade’ (*Adam*) somente se realiza

¹⁷ VON RAD, G. *El libro del génesis*. Op. cit., p. 71.

¹⁸ SANTISO, T. P. Op. cit., p. 214, nota 87 e 88.

¹⁹ VON RAD, G. Op. cit., p. 68-69.

²⁰ EVIDOKMOV, P. Op. cit., p. 72.

²¹ VON RAD, G. Op. cit., p. 71.

quando existe homem e mulher (...). No mesmo ato criador, Deus cria ‘*Adam*’ como espécie inteira, não como indivíduo, e o desdobra como macho e fêmea”.²²

Em Gen 1, 28, a criação da humanidade é seguida de uma bênção: “E Deus os abençoou, e lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar e sobre as aves dos céus, e sobre todo o animal que se move sobre a terra.”

Após a bênção, todos os verbos mencionados aparecem no plural, indicando que inexistia separação de funções. Este versículo indica que naturalmente, homem e mulher são iguais, formam a natureza humana. A mulher do seu jeito é juntamente com o homem imagem e semelhança de Deus. É isto que constitui a humanidade no mundo. A mulher não é complemento do homem; ou o homem complemento da mulher; cada um é uma totalidade, com características próprias e específicas. No entanto, o processo sócio-histórico marcadamente machista, consegue realizar a inversão da situação e empreender as mais diversas distorções necessárias numa posterior interpretação das tradições bíblicas no que tange à mulher; e o Gênesis é o fio condutor de tal interpretação.

O Primeiro Relato da criação humana indica a igualdade entre homem e mulher, visto que estes são imagem e semelhança de Deus. No entanto, “o fato dos pronomes utilizados para Deus e para Adão serem masculinos sugere que os homens são os representantes coletivos apropriados deste Deus, enquanto as mulheres, embora compartilhem os benefícios da soberania humana corporativa, ficam submetidas ao governo e à cabeça masculina da família”.²³

3.1.2

O Segundo Relato (Gn 2,4b - 3, 24)

Provavelmente o Segundo Relato foi escrito na época de Salomão ou um pouco depois, em torno de 950 a.C. Foi ele que deu ao Hexateuco sua forma e sua

²² VON RAD, G. Op. cit., p. 69.

²³ TEPEDINO, A. M. “Macho e fêmea os criou: criação e gênero”. MULLER, I. (Org). *Perspectivas para uma nova Teologia da Criação*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 156.

dimensão atuais. Com ele começa o processo de recopilação literário das narrações poéticas ou culturais que eram transmitidas oralmente e sem ligação por inumeráveis tradições. Grande parte dessas tradições eram etiologias, ou seja, tinham por objetivo explicar particularidades históricas tribais de ordem local ou cultural. Enquanto o Primeiro Relato está mais voltado para o culto divino de Israel, o Segundo detalha a história de Israel. Na história das origens, situa o ser humano em face dos grandes questionamentos da humanidade: “criação e natureza, pecado e sofrimento, homem e mulher, disputas entre irmãos, desordem no mundo das nações etc.”²⁴ Ao mesmo tempo claras e simples as passagens do Segundo Relato são encontradas, sobretudo, no início da história de Israel. Yahweh é apresentado como o Deus de Israel, mas também como o Deus do mundo. As imagens antropomórficas de Yahweh passeando pelo jardim ou contemplando a torre de Babel denotam a espiritualidade madura do Segundo Relato que não é tão preciso quanto no Primeiro Relato.

O Segundo Relato da criação descrito em Gn 2 é emblemático quando se trata de situar interpretações bíblicas que exaltaram a negatividade da mulher, como se observa nessa passagem antológica.

Yahweh Deus disse: “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda.” Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para um homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse. Então Iahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e cresceu carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: “Esta sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada ‘mulher’, porque foi tirada do homem!”

A exegese e as contínuas versões bíblicas vêm amenizando essa passagem. O termo “auxiliar” tem sido substituído por “companheira”. Porém, é necessária uma compreensão mais exata da expressão “auxiliar”, o que contribui para atenuar a interpretação periférica a que tem sido relegada.

No Antigo Testamento o termo *‘ezer*, auxiliar, tem vários usos. Pode ser um nome próprio para homem. Em nossa história ele descreve os animais e a mulher.

²⁴ VON RAD, G. Op. cit., p. 29.

Em alguns lugares, caracteriza a divindade: Yahveh é o auxiliar de Israel que ele cria e salva. Desta forma “auxiliar” é um termo relacional que designa uma relação de benefício e se aplica para Deus, para as pessoas, para os animais. Em si, o termo não especifica posição dentro das relações, e ainda mais não implica em inferioridade.²⁵

Portanto, em Gn 2, 18.20 *'ezer* não seria um termo discriminatório, se compreendido como correspondência.²⁶ Co-responder evoca paridade.

... O fundamental é assinalar que Yahweh, diante da solidão de *'adam*, que não é boa, decide fazer um *'ezer kenegdo*, isto é, uma presença de reciprocidade e de mutualidade. A criação da *'ajuda* situa o ser humano na perspectiva da comunicação. Por ela a humanidade vence o isolamento e a solidão: a relação adequada supõe alteridade para começar a comunidade humana e criar a comunhão. Neste sentido pode-se dizer que *'ajuda adequada* ou *'auxiliar que lhe corresponda* (v.18) é uma abertura. *'O outro* aparece como alternativa positiva de comunicação.²⁷

Na continuação, este relato indica que Deus cria a companhia que corresponde a Adão a partir de sua costela. Dessa passagem desprende-se uma desigualdade latente entre homem e mulher, o que não ocorre no primeiro relato da criação.

A distinção entre homem/mulher pode ser feita pela análise do termo “costela”. Em hebraico, *'hassela* significa “vizinho ao coração”. De onde ser Eva “um ser igual, mas distinto do homem”. O termo costela conduz ainda à idéia de reciprocidade. A mulher é aquela que está ao lado e não detrás do homem. Um está ao lado do outro. Convém salientar ainda que ambos, homem e mulher são criados por Deus. O homem é criado da terra, e a mulher do humano, do homem que já se encontra formado pelas mãos do próprio Deus. O homem não cria a mulher. Deus é quem a faz a partir do homem, do humano.

²⁵ TEPEDINO, A. M. Op. cit., p. 158.

²⁶ Uma vez que o termo auxiliar tem vários usos, qual seria o sentido aplicado em Gn 2, 18.20? Tem conotação de igualdade, considerando que *'ezer* vem acompanhada da palavra *neged*: uma auxiliar que lhe corresponda; “os animais são auxiliares, mas não suprem a solidão de *'adam*. O homem é apresentado em relação com os animais, com a natureza. Mas, neles não encontra seu par, em nenhum dos animais se reconhece. Existe uma relação física entre eles, existe uma similaridade, mas não igualdade. *'Adam* os nomeia e exerce domínio sobre eles. Mas não lhe basta o domínio e o conhecimento superior; precisa de comunicação. E assim a narração se volta para a mulher. Deus é o auxiliar superior ao homem, os animais são os auxiliares inferiores ao homem, a mulher é a auxiliar equivalente ao homem”. (TEPEDINO, A. M. Op. cit., p. 158-159).

²⁷ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 171.

Situando esta passagem no antigo Oriente descobre-se algo fundamental em relação à mulher, que em muito pode contribuir para repensar a sua situação no contexto da criação. A mulher,

Extraída do coração humano, aparece, desde sua origem, nitidamente diferenciada da criação dos animais, o que supõe verdadeira novidade para uma época em que a mulher era considerada, junto com os animais, como propriedade do homem (Ex 20,17). O Segundo Relato, fazendo-a surgir do próprio corpo do homem, considera-a ‘mesma natureza’ que ele. Este particular é tão evidente que os mal entendidos seculares e até ‘atuais’, a propósito de ‘natureza distinta’, parecem incompreensíveis. Pelo fato de haver sido criada ‘em segundo lugar’, a mulher foi considerada subalterna; na realidade, tudo no texto indica a mesma dignidade, o mesmo valor, a mesma natureza humana.²⁸

A anterioridade do homem em relação à mulher na obra da criação, tradicionalmente tem sido entendida como sinônimo de superioridade. Tal interpretação distorcida estaria na origem da justificação da desigualdade da mulher em relação ao homem. Esse preconceito tem relação direta com a questão da primogenitura na tradição judaica. Uma vez que o primogênito é considerado o chefe político e religioso do clã, era necessária uma justificação religiosa de que o primogênito da criação fosse o homem. De onde a inferioridade familiar e social na qual se encontrava a mulher, tendo que aceitar a condição de propriedade do irmão primogênito.

Porém, no Segundo Relato, ao falar da criação da mulher mesmo num momento posterior à criação do homem, coloca-a como um ser necessário para concluir a obra divina, mostrando que o próprio Deus percebe que o homem não é pleno, não é feliz, sem a mulher - “Não é bom que o homem esteja só” (Gn 2,18a), “Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda” (Gn 2, 18a). E assim cria a mulher. “Deus age durante o sono do homem; como se esse momento de inconsciência da criatura significasse que o novo ser que seria criado fosse obra exclusiva de Deus, sem a intervenção do ser humano.”²⁹ Convém enfatizar que “a origem da vida é um mistério divino”. Homem e mulher são “fagulhas de Deus”, feitos “da matéria que Yahweh trabalha antes de trazê-los à vida: pó para o homem e costela para a mulher”.³⁰

²⁸ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 173-174.

²⁹ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 173.

³⁰ TEPEDINO, A. M. Op. cit., p. 159.

No Primeiro Relato, pode-se perceber que *'Adam* é um coletivo genérico que designa o ser humano. Porém, quando no Segundo Relato, lê-se que “o homem se tornou um ser um vivente” (Gn 2,7). O termo não indica diferença sexual, pois “*nefesh* é atribuído a *'Adam* genérico, portanto, a todo o ser humano seja varão ou mulher, por mais que a diferenciação sexual ainda não apareça no texto.”³¹ A distinção sexual aparecerá quando *'adam* contempla a criação da mulher e diz: “Esta sim é osso dos meus ossos e carne de minha carne. Ela será chamada mulher (*'ishshah*) porque foi tirada do homem (*'ish*)” (Gn 2,23). Há nesse processo uma descoberta, talvez, uma das mais importantes, para a condição humana.

Pela primeira vez, o ser humano se distingue *em sua maneira de ser: é um mesmo 'ser humano', porém, em duas modalidades diferentes de 'ser humano'. (...) O ser humano é diferente em si mesmo; quem era ser humano ('adam) agora se chama homem ('ish); quando vê diante dele uma mulher ('isha), reconhece seu íntimo parentesco, sua origem comum. Até então o ser humano era anônimo para si mesmo, incapaz de dar-se nome, de reconhecer-se e de identificar-se. Mas diante de outro ser, igual e diferente, surge a auto-identificação: e, assim a partir do reconhecimento da diferença, nasce a relação eu-tu, fundamento de todas as outras.*³²

As interpretações culturais decorrentes do Segundo Relato da criação, no qual Deus cria homem e mulher separadamente, na maioria das vezes resultaram em prejuízo da mulher.³³ Já no Segundo Relato está escrito somente que Deus criou o 'homem', no sentido de humanidade sem mencionar esses dois momentos: “Então *Iahweh* Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (Gn 2,7). É visível também a simultaneidade pela qual “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1, 27). Dessa passagem se deduz que a interpretação segundo a qual homem e mulher figuram como duas individualidades isoladas, está aquém na verdade do texto sagrado.

Muito pelo contrário, depreendemos claramente do relato bíblico que estes dois aspectos do homem são a tal ponto inseparáveis que um ser humano, homem ou

³¹ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 168.

³² SANTISO, M. T. Op. cit., p. 178-179.

³³ Recordemos que o Segundo Relato da criação, usado pelo judaísmo, bem como pela tradição cristã para fundamentar a inferioridade da mulher aparece no Novo Testamento duas vezes com a finalidade de legitimar a submissão da mulher: 1 Cor 11,8-10; 1 Tm 2, 11-13.

mulher, tomado isoladamente e considerado em si, não é exatamente um homem.³⁴

A Bíblia é clara. No início Deus criou a humanidade, uma integridade inicial e não diferenciada. A diversidade aparece num segundo momento para, em seguida, conduzir à unidade.

3.1.3

As Mulheres e a Culpa pelo Pecado Original

Também faz parte do relato Segundo Relato a passagem que, na interpretação da tradição, muito tem contribuído para a depreciação da mulher. Referimo-nos ao capítulo 3 do Gênesis, que versa sobre a "queda original", escrito provavelmente no início da monarquia.

Ao longo da história, Gen 3, 1-24, tem sido utilizado para discriminar a mulher, fazendo recair sobre ela a culpa do pecado. De onde sua desqualificação pelas diferentes interpretações como “tentadora do homem”, aquela que perturba sua relação com a transcendência e que gera conflito nas relações entre os homens. A mulher é posta como causa de todos os pecados existentes no mundo, da ruptura da relação face-a-face com Deus e por isso, destinada a estar sob o domínio do homem. O que reforça a representação machista na interpretação bíblica dessa passagem é a ênfase que lhe é dada. Como ressalta Von Rad como a exegese desse relato, “será bom começar libertando esse relato do grande peso teológico que a exegese eclesial colocou sobre ele quase sempre”.³⁵

Na passagem da queda original, há uma clara conexão entre Gênesis 3 e Gênesis 2, pelo estilo, pelas imagens, pelo tom da narração. Tais perícopes apontam para presente condição do homem e as ações de Deus na história de Israel.³⁶ Também há uma afinidade temática entre o tema da criação e o tema da queda original. Isso porque, fundamentalmente o pecado é uma desordem de todas

³⁴ EVDOKIMOV, P. Op. cit., p. 164.

³⁵ VON RAD, G. Op. cit., p. 105.

³⁶ MALY, E. H. Op. cit., p. 72.

as relações da criação: entre Deus e o ser humano, entre homem e mulher, entre os humanos e os demais animais.

Porém, percebe-se uma mudança de cenário, marcada pelo início do drama do ser humano quando ele se afasta de Deus, drama esse que é constitutivo de sua própria história. É reforçada a idéia de que a criação e a queda original são pensadas a partir da história da salvação, precisamente porque a passagem de Gênesis 3, 1-24 é a articulação entre esses dois temas.

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?” A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto da árvore do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte”. A serpente disse então à mulher: “Não, não morrereis! Mas Deus sabe que no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que era, esta árvore, desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também ao seu marido e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus (Gn 3, 1-7).

Inicialmente, é preciso atentar para o aparecimento de uma nova personagem no capítulo 3: a serpente. Ela nada mais é do que um dos animais do campo criado por Deus (2,19), com a diferença de que é um pouco mais astuta (*‘arum*) em relação àqueles animais. Isso indica que não pode ser considerada a representação de um poder demoníaco. Essa associação deveu-se aos perigos que ela representava no deserto. Se a serpente é somente criatura, significa que o mal não é um princípio absoluto; tampouco Deus criara algo demoníaco. O mal é objetivamente estranho à criação. A razão da escolha da serpente por J tem como objetivo elaborar uma crítica às idolatrias da época. “No antigo Oriente, a serpente desempenhava um grande papel como potência de fertilidade (Canaã) e como força política (Egito); na célebre epopéia babilônica de *Guilgamesh*, a serpente roubava ao herói a planta da imortalidade.”³⁷ Pelo fato dela simbolizar a fertilidade, muitas vezes foi dada uma interpretação sexual de todo esse relato, sendo que a promessa que ela faz à mulher de “conhecer o bem e o mal” seria o máximo prazer derivado da união sexual. Decorre dessa interpretação, outra associada. Sendo a mulher orientada pelo princípio do prazer, sucumbe com

³⁷ *BÍBLIA (TEB)*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 27-28, nota W.

facilidade e conduz o homem ao mesmo caminho. Daí a necessidade de que a mulher seja submissa ao homem, de modo que ela não o leve a desviar seu coração da adoração do único Deus.

Como bem resume Von Rad, o mais importante não é o que a serpente *é*, mas o que ela *diz*, sobremaneira a respeito da árvore do conhecimento.³⁸ Deus diz em Gen 2, 16: “Podes comer de todas as árvores do jardim.” Contudo, em seguida faz uma exceção: “Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás”. A regra é afirmativa, a saber, a de que ele pode comer; a exceção, que ele não pode. A serpente distorce a verdade, quando induz à afirmação da universalização da proibição. A mulher, por sua vez, também distorce a verdade quando acrescenta que a proibição se refere à árvore que está no centro do jardim. A astúcia da serpente conduz à mentira e denota o afastamento de Deus por parte do ser humano. Ela desfigura a imagem de Deus, apresentando-o como um tirano que estimula a sede de poder desordenada no homem; muda também a figura do ser humano, como alguém desejoso de imortalidade e que almeja colocar-se na condição de Deus ao rejeitar sua condição. O verbo comer, aplicado à árvore do bem e do mal, significa o desejo de conhecer. Conhecer aqui significa desejar possuir, sucumbir à tentação do poder.

O que chama a atenção nessa passagem é ter a serpente se dirigido à mulher e não ao homem. Muitas das interpretações para tal peculiaridade tenderam a reforçar especulações negativas a respeito da imagem da mulher. Estaria a fragilidade moral da mulher associada à atração sexual que ela exerce? Santiso apóia-se no livro de Phyllis Trible, *God and Rethoric of Sexuality*, para concordar de que se trata apenas do recurso literário do quiasmo. “Se levarmos em conta que Deus cria primeiro o homem e depois a mulher e que a primeira a comer é a mulher e só depois o homem, descobriremos a estrutura literária sob a forma de quiasmo, o que é importante do ponto de vista da análise literária do texto.”³⁹ Mas outras interpretações induziram a pensar de que pela mulher o pecado introduziu-se no mundo porque ela era mais suscetível de seduzir o homem para o mal. Convém salientar a insustentabilidade de tal interpretação,

³⁸ VON RAD, G. Op. cit., p. 106.

³⁹ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 187.

posto que tanto o homem quanto a mulher compartilham solidariamente da opção pelo bem ou pelo mal.

Santiso pensa que em Gen 2 e Gen 3 a mulher exerce o papel fundamental da mediação: positivamente, como “ajuda adequada” (Gen 2), retirando o homem de seu estado de isolamento; negativamente, posto que o mal chega ao homem pela mulher (Gen 3). Além disso, a mulher é mediação com tudo aquilo que excede o humano, quer com a serpente e seu simbolismo entre os judeus, quer com Deus criador; convém ainda salientar, que a mulher é apresentada sempre em atitude de diálogo, capaz de comunicação e resposta, assumindo a responsabilidade seja para o bem seja para o mal. Em contrapartida, o homem quase não fala, apenas sucumbe à tentação do poder assentindo em comer do fruto da árvore do bem e do mal.⁴⁰ A autora aponta que é equivocado tentar responder antropológicamente, ou seja, em virtude do modo de ser mulher o porquê de ter sido ela tentada pela serpente e não o homem.

Vale ressaltar que na mesma época a Bíblia apresenta um texto de Ezequiel, que trata da queda do homem sem mencionar a mulher.

Eras um modelo de perfeição, cheio de sabedoria maravilhoso na beleza. Foste perfeito em tua conduta desde o dia da tua criação, até que foi achado o mal em ti. Teu coração inchou-se de orgulho por causa de tua beleza (Ez 28; 12. 15.17). Embelezai-o com rica ramagem: era invejado pelas árvores do Éden, no jardim de Deus. Ao estrondo de sua queda, estremeceram as nações, quando o precipitei no sheol, junto com os que descem à cova. (Ez 31, 0-16).

Essa passagem é quase ignorada nas exegeses, o que vem a comprovar e reforçar o sexismo existente nas interpretações bíblicas. Pelo contrário, em livros posteriores da Bíblia encontramos o reforço da culpabilidade da mulher em relação ao pecado, o que aponta o quanto a queda original pesou sobre a mulher, conforme já mencionado.

Como sabemos, os relatos de Gênesis 2-3 constituem lugares clássicos da interpretação patriarcal do Antigo Testamento nos quais a mulher é apresentada ôntica e eticamente subordinada ao homem. Onticamente, porque criada em segundo lugar, a partir de sua costela; eticamente, porque induziu o homem ao pecado ao tentar seduzi-lo. O confronto com o sóbrio relato sacerdotal de Gênesis

⁴⁰ SANTISO, M. T. Op. cit., p. 206.

1 por parte das teólogas biblistas no qual são destacadas sua criaturalidade e semelhança com Deus visa desconstruir a interpretação patriarcal que geralmente se apóia nas imagens de Gênesis 2 e 3, como é o caso das epístolas paulinas (Cf. 1Cor 11, 1-16; 14, 34-35; Ef 5, 21-33) para justificar e legitimar a subordinação da mulher. Com efeito, o que tratamos de elaborar a respeito dessas passagens antológicas é uma leitura hermenêutica dos textos com o objetivo de despatriarcalizar a interpretação bíblica ou propor uma interpretação não sexista dos textos.

3.2

As Mães de Israel no AT

Neste item visitaremos algumas figuras veterotestamentárias de mulheres que se destacaram pelo seu grito de alerta, no sentido de não conformidade com o sistema vigente de seu tempo, sobretudo em relação à mentalidade sexista que freqüentemente relegava a mulher a mera “sombra” do homem. Evidentemente que não se pretende esgotar tais figuras no AT; porém, acreditamos que aquelas escolhidas nesse trabalho exemplificam a presença instigante da mulher na história salvífica de Israel.

A representação de mundo patriarcal do AT deixa poucas possibilidades para o reconhecimento da dignidade e autonomia da mulher. Contudo, se de um lado há um ocultamento da mulher, de outro nos surpreendemos ao encontrar na Bíblia mulheres que figuram como um “não” ao patriarcalismo vigente. Nos primórdios da história de Israel destacam-se as estéreis⁴¹ Sara, Rebeca e Raquel, assim como algumas líderes como Débora e Rute. Foram mulheres que romperam com os limites culturais de seu tempo, mulheres iluminadas e iluminadoras que viveram sua condição singular e deram significado àquilo que a natureza as dotou: serem mulheres.

⁴¹ No Antigo Testamento, a representação da vida após a morte é pouco consistente. Isso explica o anseio de imortalidade por parte do ser humano mediante a herança de uma grande e duradoura descendência. A partir daí deve ser entendido o Salmo 128 e a lei do Levirato, pela qual a cunhada solteira estava obrigada a casar-se com o cunhado viúvo (Dt 25, 5-10) para perpetuar o nome da família em Israel; ou a cunhada viúva que estava obrigada a casar-se com o cunhado, salvo se ele não quisesse (Dr 25, 5s)

A insistência de trabalhar uma hermenêutica bíblica para relevar o ser da mulher, à primeira vista é paradoxal. Isso porque, mulheres, como nós, que fazem exegese ou teologia bíblica, segundo L.M. Russell, “experimentam uma segunda marginalização: estão marginalizadas em grande medida do âmbito acadêmico feminista porque continuam sustentando o valor dos materiais bíblicos apesar de sua tendência patriarcal contra as mulheres.”⁴² A esse respeito, convém mostrar quais são as perspectivas a partir das quais as feministas tratam dos textos bíblicos. Reconhecendo a tendência patriarcal dos materiais bíblicos, pelo menos três ênfases podem ser apresentadas pelas feministas, segundo nos propõe K. D. Sakenfeld:

1. Elas ocupam-se dos textos sobre mulheres para fazer face aos famosos textos usados ‘contra’ as mulheres. 2. Ocupam-se da Bíblia, de um modo geral (não dos textos sobre mulheres de um modo particular) para chegar a uma perspectiva teológica que ofereça uma crítica do patriarcado (alguns chamariam isso de ‘perspectiva da libertação’). 3. Ocupam-se dos textos sobre mulheres para aprender da história e das narrativas de mulheres antigas e modernas que viveram em culturas patriarcais.⁴³

Tratar das mulheres bíblicas não deixa de ser uma empresa paradoxal.

O paradoxo de que as mulheres desempenham freqüentemente papéis importantes, mas são poucas vezes personagens principais nos convida a estudar o material bíblico a partir de uma dupla perspectiva: por um lado, apreciando as contribuições das mulheres recolhidas da Bíblia; por outro – e ao mesmo tempo –, sendo críticos com a perspectiva androcêntrica da Bíblia.⁴⁴

A partir daí é que podemos interpretar as narrativas sobre Débora e sobre Miriam como uma crítica à cultura patriarcal que produziu poucas líderes independentes; ao mesmo tempo em que nos incita a exaltar os valores daquelas mulheres que comparecem com papéis subordinados e estereotipados.

Nossa leitura começa ressaltando a figura bíblica das estereis, precisamente porque tais mulheres, limitadas na sua condição biológica, ensinaram um novo tipo de maternidade para Israel. Aliás, algumas considerações podem ser tecidas a respeito da maternidade na cultura judaica antiga.

⁴² RUSSEL, L. M. Op. cit., p. 14.

⁴³ SAKENFELD, K. D. Usos feministas de los materiales bíblicos. In: RUSSEL, L. M. (Ed.) *Interpretación bíblica feminista de la Biblia*. Op. cit., p. 66.

⁴⁴ EXUM, J. C. “Madre en Israel”: reconsideración de una figura familiar. In: RUSSEL, L. M. (Ed.) Op. cit., p. 102.

Em seu artigo *Madre en Israel: reconsideración de una figura familiar*, J. Cheryl Exum⁴⁵ ressalta que muitas vezes se pensou que a maternidade no AT define o lugar da mulher. Lugar este secundário para não dizer comum, posto que as mães no texto sagrado são mencionadas somente por terem gerado homens famosos, com exceção de Débora. No entanto, um estudo mais atento revelaria que esse lugar não é tão comum assim. E essa hipótese repousa num paradoxo: “ainda que sejam os homens os que experimentam os acontecimentos importantes na tradição israelita, quem freqüentemente os colocam em prática e os determinam são as mulheres”.⁴⁶

A história das matriarcas e patriarcas constitui parte importante do livro do Gênesis (Caps. 12-50). Nesses capítulos Abraão é apresentado como o depositário de uma tríplice promessa: a de que será pai de grande nação, de que lhe será concedida a terra prometida e de que atuará como mediador das bênçãos de Deus para toda a humanidade. Ocorre que o cumprimento de tais promessas é postergado devido a muitos obstáculos, sendo um deles o fenômeno da esterilidade feminina.⁴⁷ Ocorre que os patriarcas, a começar por Abraão, poderão cumprir com a primeira promessa não de qualquer modo. Quer dizer, se os únicos importantes na história de Israel fossem os patriarcas, os chamados “filhos da promessa” poderiam ser gerados por qualquer mulher, sendo a maternidade algo secundário. Mas é necessário que os patriarcas tenham seus filhos com esposas constituídas “segundo a lei”⁴⁸, de modo que igualmente o herdeiro da promessa seja filho legítimo de uma matriarca. Daí a descendência legal atribuída a Isaac e não a Ismael, a Jacó e não a Esaú.⁴⁹

Embora no livro do Gênesis apresente muitas e significativas histórias de mulheres, a intenção do escritor sagrado consiste em destacar a fé dos patriarcas. Exum destaca que “quando as matriarcas aparecem em cena o fazem com personalidades plenamente desenvolvidas”.⁵⁰ Segue-se que elas não são apêndices dos patriarcas, mas pessoas com direito próprio; mulheres que participam de uma

⁴⁵ Cf. EXUM J. C. Op. cit., p. 87-102.

⁴⁶ Ibid., p. 88.

⁴⁷ EXUM, J. C. Op. cit., p. 89.

⁴⁸ “Sara, e não Agar, tem que ser mãe do herdeiro segundo a lei; Isaac e Jacó não devem ter esposas cananéias – isto é ‘estrangeiras’ - (Gn 24,3; 27,46; 28,1)” . In: EXUM, J. C., Op. cit., p. 90.

⁴⁹ Ibid., p. 90.

⁵⁰ Ibid., p. 90.

cultura patriarcal, porém, às vezes representadas como se estivessem posicionadas contra essa mesma cultura. De onde o paradoxo: frequentemente desvalorizadas na história da promessa, “as matriarcas atuam como figuras estratégicas que guiam a ação e, deste modo, a promessa, na direção correta para seu cumprimento.”⁵¹

É bem verdade que os principais acontecimentos na vida de tais matriarcas estão centrados em torno de seus filhos homens. “Israel está personificado em seus filhos, não em suas mães”.⁵² O problema surge quando não têm a possibilidade natural de gerar tais filhos. É a questão da mulher estéril. De um ponto de vista da roupagem cultural, a dura realidade de não ter filhos numa sociedade patriarcal significava perda de posição social.⁵³ Além disso, “... na maior parte das sociedades antigas a esterilidade é vivida como maldição e fracasso”; trata-se de algo que jamais é atribuído ao homem, posto que “a poligamia ou o concubinato lhes dá múltiplas chances de procriar”.⁵⁴

Quando a esterilidade colocava em perigo a realização da promessa, havia o costume de conseguir filhos em atenção à mulher e não ao homem, mediante a solicitação da própria mulher para que seu marido engravidasse outra mulher, muitas vezes uma escrava, sendo que posteriormente tal filho era legalmente devolvido à esposa legítima. Assim o fizeram Sara, Raquel e Lia. Em Gn 16, 1-2, Sarai, mulher de Abrão, lhe dirige a palavra, oferecendo-lhe sua escrava egípcia Agar para que por meio dela ela venha a ter filhos; nesse mesmo livro, as irmãs mulheres de Jacó, a estéril Raquel (Gn 30, 3) e a fecunda Lia (Gn 30, 9-11), aparecem oferecendo-lhe suas escravas, com a ressalva de que este já possuía filhos. É interessante que, nesses casos, geralmente é a mulher estéril que comparece contornando a situação. Os patriarcas “ouvem” suas esposas e colocam em prática suas recomendações. Há também uma ambigüidade a respeito do próprio conceito de maternidade. Pelo que podemos observar, a descendência legítima não pressupunha a maternidade biológica da esposa constituída. Mas quando Deus intervém, tornando posteriormente fecunda a matriarca, o

⁵¹ Ibid., p. 90.

⁵² Ibid., p. 95.

⁵³ EXUM, J. C. Op. cit., p. 90-91.

⁵⁴ EISENBERG, J. *A mulher no tempo da Bíblia: enfoque sócio-histórico*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 27-28.

primogênito que antes havia sido legitimamente reconhecido, passa à condição de bastardo.

Mas a análise atenta da esterilidade no AT deve transcender a roupagem cultural. Ela precisa levar em consideração a intenção teológica implícita. Para começar, é curioso que a preocupação em torno da esterilidade esteja demasiado presente nos textos mais antigos do Gênesis, desaparecendo posteriormente.

... ao abrir a Bíblia, percebemos que o primeiro livro, o Gênesis, está permeado de maneira quase obsessiva pelos temas da esterilidade e da maternidade. Através da história dos patriarcas de Israel, que tece a trama dos acontecimentos no Livro do Gênesis, são, na realidade, as idas e vindas da maternidade - da dificuldade de conceber - o verdadeiro fio condutor da obra dando lugar em seguida a uma segunda questão não menos semeada de obstáculo: a da fraternidade.⁵⁵

A explicação teológica para tal preocupação no livro do Gênesis se deve à própria escolha de Israel por parte de Yahweh. Pretende o autor sagrado mostrar que o início da história de Israel inscreve-se num árduo combate pela sobrevivência, sendo o nascimento do povo comparável a um parto assaz doloroso. Sobretudo o livro almeja destacar que a fecundidade dos patriarcas e matriarcas em condições biologicamente surpreendentes - Abraão e Sara tornam-se pai e mãe em idade muito avançada - decorre da vontade divina, a única capaz de superar qualquer resistência, a única que não submete a história ao risco de tornar-se estéril. Assim, a possibilidade de não gerar filhos por parte das matriarcas tem a intenção teológica de destacar o momento propício (*kairós*) para a positiva intervenção divina na história.

Nesse sentido é que a esterilidade de matriarcas exemplares nos textos mais antigos do Gênesis, tais como Sara, Rebeca e Raquel, objetivam mostrar que a origem e a sucessão de Israel dependem unicamente de uma força espiritual que é a vontade de Yahweh.

Imediatamente, Deus intervém tornando-as fecundas. Justamente no período patriarcal, o escritor do Segundo Relato faz questão de enfatizar que somente Yahweh é autor da criação.

A concepção teológica que é sustentada no texto é muito rica: todo o poder vem de Deus, toda a vida, toda a criação vem dele. O que estas mulheres mostram é que, se apesar de estéreis foram capazes de dar à luz, é porque Deus concede o dom de transmitir a vida. De certo modo, é isto que se reflete na 'história' de

⁵⁵ Ibid., p. 13. Veja-se p. 22ss; 27 e 28ss.

‘Eva’, que é, fundamentalmente, promessa de vida diante da experiência radical da morte.⁵⁶

Quando no Gênesis se trata de Sara, Raquel e Rebeca, não se pretende destacar somente a maternidade, mas descrever a situação de mulheres atípicas, instrumentos de um projeto que supera o mero desejo de maternidade.⁵⁷ Trata-se de mulheres que assumem a gestação do povo de Israel. Se para o judeu a mulher é propriedade do marido ao qual está destinado o povoamento da terra, a valorização das estéreis se contrapõe a tal idéia. Seus descendentes não são propriamente filhos de seus esposos, mas “filhos da promessa”. Por serem estéreis, a elas é confiada a promessa de gerar um povo para Deus, o que aponta para uma perspectiva positiva quanto ao ser da mulher no AT.

Todavia, nesses textos genealógicos que versam sobre os primórdios de Israel, já vemos claramente um aspecto negativo inerente ao modelo de representação patriarcal. Não se trata da relação de opressão do homem sobre a mulher, propriamente. Antes, diz respeito ao círculo vicioso de opressão entre as próprias mulheres, no uso que uma faz da outra para não ser desconsiderada socialmente, das disputas até mesmo entre irmãs para deixar *sua* descendência masculina ou conquistar o amor do patriarca.

Acreditamos que o caso de Sara e Agar ilustra bem esse problema. Diante da esterilidade de Sara, Abraão poderia ter filhos com qualquer outra mulher para deixar um descendente. No entanto, Sara obriga alguém socialmente inferior a ela, que esteja sob sua tutela, para que ela legalmente seja a matriarca. Por outro lado, ao ficar grávida, Agar pretende tomar o lugar de Sara, como posição superior de primeira mulher. Isso exige que Sara tome nova iniciativa quando expulsa sua escrava e evita que uma egípcia seja considerada mãe de Israel, pondo em perigo a promessa de Iahweh. Ocorre que, em rara teofania cuja destinatária é uma mulher, Deus exige que Agar volte a submeter-se a Sara, ressurgindo assim a ameaça anterior. É angustiante a situação dessas duas mulheres, sobretudo a de Agar. Para a teologia feminista, ela é “o paradigma da mulher oprimida que tem a coragem de buscar a liberdade (e como a outra cara do paradigma do êxodo, pois se trata de

⁵⁶ SANTISO, T. P. Op. cit., p. 164.

uma egípcia que foge da opressão de Israel).”⁵⁸ A resistência de Agar à submissão da opressora fez dela também a mãe de uma grande nação. Lamentável, porém, é que ambas continuam vítimas do mesmo sistema patriarcal. A importância da mãe, também no caso de Agar, deriva da importância do filho homem Ismael, assim como é o filho homem Isaac que atribui a Sara sua importância da genealogia de Israel. Além disso, como indicávamos, a atualidade desse texto para a teologia feminista atual reside noutro lugar.

Conforme sugestão de Elsa Tamez, denominado *A Mulher que Complicou a História da Salvação*, o importante aí é a oposição estabelecida entre Sara e Agar.⁵⁹ Na verdade, uma é vítima da outra. Sara usa Agar como meio e esta tenta apoderar-se da situação de primeira mulher ocupada por Sara. Nesse círculo sem fim, há um enfrentamento entre as próprias mulheres em busca de uma posição favorável diante do varão, situação análoga que pode observada entre as irmãs Raquel e Lia. Curioso é que Sara responsabiliza a Abrão por Agar desconsiderá-la durante sua gravidez. Aparentemente seria uma crítica do sistema patriarcal que faz as mulheres disputarem entre si por posições. Mas não será Abrão que maltratará Agar. Sara mesma se encarrega disso. O oprimido se torna opressor.⁶⁰

Mostramos até o presente momento a importância das mulheres nos primórdios da história de Israel, com atenção acentuada na figura das matriarcas. Podemos constatar que, de fato, elas só são importantes naquele contexto pelos filhos famosos que geram.

Outras mulheres foram importantes no AT não exatamente porque foram mães naturais, mas porque possibilitaram a sobrevivência de um grande líder do povo como é o caso emblemático de Moisés. Pode-se dizer que aqui a questão principal não é o dilema entre maternidade e esterilidade, mas entre vida e morte, entre proteção e destruição da vida. Os primeiros capítulos do Êxodo mostram uma maternidade extensiva que transcende o componente biológico. Nessa percepção, a esterilidade é um problema secundário quando o importante é

⁵⁸ EXUM, J. C. Op. cit., p. 91-92.

⁵⁹ TAMEZ, E. *A Mulher que Complicou a História da Salvação*. Petrópolis: Vozes, 1987 (Estudos Bíblicos, n. 7).

⁶⁰ Para estudo de Agar ver também: NAVARRA, M; BERNABÉ, C. *Distintas y distinguidas*. Mujeres en la Biblia y en la historia. Madrid: Publicações Claretianas, 1995, p. 13-22.

proteger, criar, ver a vida se desenvolver com cuidado. Nesse aspecto, é preferível uma esterilidade oblativa que uma fecundidade possessiva.

A esterilidade física não significa infertilidade a justificar uma marginalização. Pois, uma fecundidade possessiva e egoísta pode se tornar estéril ao voltar-se para si numa auto-satisfação improdutiva, bem como uma esterilidade oblativa e livre torna-se fecunda ao voltar-se para o outro.⁶¹

Nos primeiros capítulos do Êxodo aparecem diversas mulheres que atuam como pano de fundo da vida de Moisés e do futuro de Israel, cujo povo encontra-se escravizado no Egito.

Poderíamos caracterizá-las como as mães de Moisés, ou até mesmo as mães de Israel. A desobediência dessas mulheres mediante ações corajosas marca o início da libertação de Israel da escravidão egípcia. Importante é ressaltar que, nesse caso, são mulheres de diferentes etnias, de condições social e econômica plurais e com funções diversificadas. Relevante é enfatizar que todas elas desafiam o poder do faraó.

Temos a mãe natural de Moisés, chamada de “filha de Levi” (Ex 2,1) ou Jocabed (EX 6, 20), a mãe adotiva filha do faraó egípcio (Ex 2, 10), as parteiras dos hebreus, Sefra e Fuá (Ex 1, 15ss), e a irmã de Moisés, Miriam (Ex 2, 4; Nm 26,59). Todas essas mulheres empreendem ações subversivas. A desobediência das parteiras hebréias tem a forma de infração, posto que decidem não agir de acordo com o edito do Faraó, de matar os meninos recém-nascidos (Ex 1, 18). Em razão dessa desobediência é que o povo hebreu tornou-se mais numeroso e poderoso, obrigando ao Faraó a dar nova ordem ao seu povo, de jogar todo menino recém-nascido no Rio (Nilo). Já a mãe de Moisés e a princesa do Egito, desobedecem abertamente o faraó. Enquanto a primeira esconde o filho por três meses e posteriormente o coloca numa arca (ou cesto)⁶² sob o olhar da irmã do menino (Miriam), a segunda recolhe a arca (ou cesto) com a criança, contrariando seu pai opressor. Conta a passagem que, ao perceber ter a princesa recolhido o menino, a irmã de Moisés lhe pergunta se deseja que chame uma mulher dos hebreus (a mãe natural do menino) para amamentar a criança. (Ex 2, 7). Diante da

⁶¹ ROY, A. *Ser Mulher: mística, ética, simbologia, praxe*. Rio de Janeiro: Loyola, 1990, p. 21.

⁶² “Na Bíblia, só se fala de outra arca, a de Noé: a relação entre Noé e Moisés como salvadores que são salvos do afogamento é inevitável. Si Noé constrói a arca que salva à humanidade da destruição, a mãe de Moisés constrói a arca que, ao salvar o futuro chefe, torna possível a libertação de Israel da escravidão” (EXUM, J. C. Op. cit., p. 96).

resposta afirmativa, muda radicalmente a história. Além de criar o menino, ironicamente sua mãe também é paga para fazê-lo. Outra ironia é que a filha do faraó reclama do direito de posse sobre a criança mediante um pagamento, ao mesmo tempo em que oferece proteção na casa do opressor ao futuro libertador do povo. Além do já dito, é relevante perceber as motivações pelas quais essas mulheres agem assim. A mãe e a irmã de Moisés buscam salvar seu próprio sangue; as parteiras, porque temem a Deus e buscam viver segundo sua vontade; a princesa do Egito é movida pela compaixão. Enfim, é curioso que no texto de Ex 1, 15-2,10, a princesa dá nome ao menino abandonado no Rio de Moisés (*mosés*, em egípcio, “aquele que tira”; em hebraico, *moshé*, do verbo *masha*, tirar), mas ela mesma não tem um nome; o nome do faraó não é mencionado, mas sim o das parteiras hebréias; quanto ao pai de Moisés também aí não tem nome. Quer dizer, enquanto os detentores de títulos e de tronos não são mencionados, sim o são os pequeninos, as pessoas insignificantes.

Tratar esse pequeno relato dos dois primeiros capítulos do Êxodo tem sua importância na medida em que enfatiza não tanto o que as mulheres dizem, mas o que elas fazem. Tais feitos, carregados de coragem e de subversão diante de ordens injustas do opressor, atuam na proteção da vida. Mais. Sem a presença dessas “mães” de Moisés, talvez Israel não teria sido libertado da escravidão. Porém, ainda que os feitos dessas mães condicionem o futuro de Israel, sempre se trata de destacar o futuro vivido prioritariamente pelos filhos. Continua o paradoxo: “sem Moisés não teria havido êxodo, mas sem essas mulheres não teria existido Moisés”.⁶³ Geralmente o feminismo tem acentuado a segunda assertiva desse paradoxo que destaca a importância da ação de mulheres para a execução do plano de Yahweh. Porém, ao observar que as ações dessas “mães” de Moisés são rapidamente postas à sombra pela história do líder Moisés, logo é observável o peso que a primeira assertiva do paradoxo tem na tradição. Por isso, de um ponto de vista feminista convém exaltar a audácia e o papel subversivo dessas mulheres que aparecem com papéis subordinados. Não se pode esquecer, entretanto, que não basta ser mãe de ilustres líderes ou atuar nos bastidores para que do AT se possa extrair uma percepção propriamente positiva a respeito da mulher.

⁶³ EXUM, J. C. Op. cit., p. 97.

3.3

Mulheres líderes e solidárias

Provavelmente, a crítica mais contundente à cultura patriarcal judaica do AT não esteja associada prioritariamente às mulheres que foram mães de grandes líderes ou patriarcas. Ela está mais relacionada à figura de mulheres que foram reconhecidas como líderes, profetisas, mas, sobretudo, solidárias e subversivas.

3.3.1

A Figura de Miriam

A primeira figura que aqui analisamos é a de Miriam ou Maria, conhecida como irmã de Moisés.

Ex 1-15 constitui uma unidade narrativa que muito tem a ver com o mundo feminino.⁶⁴ Poderíamos afirmar ainda, que ele está relacionado com a história da irmã de Moisés, que aparece no início (Ex, 1, 2.4) e no final (Ex 15, 20-21). Assim, ela faz parte das mulheres que começam o processo de libertação no Êxodo e é a mulher que entoa a antífona da libertação. Na figura de Miriam podemos observar que a mulher se torna importante para o povo e para o próprio líder não somente por sua função procriadora, mas porque está inserida na sua identidade social, política e religiosa.⁶⁵ Essa figura aparece em diversos momentos da narrativa. Filha de Amram e Jocabed (Nm 26,59) ela é conhecida como uma das Profetisas. Comparece num momento antológico do relato das origens de Israel, que é o da passagem do Mar Vermelho, quando os filhos de Israel caminharam com os pés enxutos e os egípcios, com suas cavalarias e carros, são afogados pelas águas do mar. Após Moisés e os filhos de Israel terem entoado um longo canto de vitória, ela toma a iniciativa e entoa seu próprio canto seguido de outras mulheres. “Maria, a profetisa, irmã de Aarão, tomou na mão um tamborim e todas as mulheres a seguiram com tamborins, formando coros de

⁶⁴ Cf. NAVARRA, M; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 32.

⁶⁵ Ibid., p. 32.

dança. E Maria lhes entoava: “Cantai a Iahweh, pois de glória se vestiu; ele jogou ao mar cavalo e cavaleiro!” (Ex 15, 20-21).

Conforme notam Navarra & Bernabé, “são as mulheres as que iniciam o movimento de libertação do Êxodo, como indica seu protagonismo nos primeiros capítulos (Ex 1-2) e são as mulheres as que culminam no rito encabeçado por Miriam, no qual é cantada essa libertação (Ex 15, 20-21).”⁶⁶ De acordo com Huesman, provavelmente esse é um dos textos mais antigos da poesia hebraica, juntamente com o cântico de Débora (Jz 5)⁶⁷, situados no século XIII. Tal hipótese sugere que desde o início as mulheres se fizeram presentes não somente nos momentos decisivos da história de Israel, como também na escrita destes mesmos acontecimentos.

A presença alegre de Miriam convocando as mulheres à celebração com cantos e danças⁶⁸ é logo ofuscada pela expressão “irmã de Aarão”, o que significa evitar que a liderança da mulher sobressaia sozinha. Além disso, é uma preocupação do Levitismo⁶⁹, não salientar a liderança da mulher e subordiná-la à do homem num contexto de resistência ao papel das mulheres nos cultos às deusas da fertilidade.

Em relação a Moisés, ocorre o mesmo processo de subordinação a Miriam. Sua liderança autônoma é indicada em Num 12, quando ela questiona e resiste à autoridade de Moisés. Mas a função do texto é somente salientar e solidificar a mediação exclusiva de Moisés⁷⁰ e, conseqüentemente, subordinar a figura da mulher-líder. Sua contestação é punida com a lepra; e a sua integração na comunidade depende da mediação de Moisés. O medo de Moisés, retratado na sua hostilidade à figura de Miriam, refere-se à ameaça que a mulher representa nas diversas instâncias. Uma dessas instâncias refere-se ao carisma das mulheres. Ele

⁶⁶ Ibid., p. 32.

⁶⁷ Cf. HUESMAN, J.E. Exodo. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. *Comentario Bíblico 'San Jerónimo' - Tomo I - Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971, p. 175.

⁶⁸ “A alusão a dança das mulheres e instrumentos, sugere que se trata de um ritual mais complexo no qual a passagem do Mar Vermelho é ritualizada dramaticamente, de forma que o cântico de Ex 15, 1-21 é somente uma parte da liturgia completa” (NAVARRA, M; BERNABÉ, C.. Op. cit., p. 32).

⁶⁹ Os levitas são os descendentes da tribo de Levi, uma das doze tribos de Israel, responsáveis pelo cuidado da arca e do tabernáculo. Em Nm 3, 44-51; 8, lss, eles aparecem como os substitutos dos primogênitos de Israel, os quais pertencem a Javé, ou seja, ao santuário (Cf. MACKENZIE, J. *Dicionário bíblico*. 29 ed. São Paulo: Paulinas, p. 545-7).

⁷⁰ MORIARTY, F.L. Números. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. Op. cit., p. 268.

designa a sensibilidade mística e concreta vivenciada por Miriam. “Pela intuição do concreto e do vivo, ao contrário de toda abstração, [ela] possui o dom da penetração direta na existência do outro.”⁷¹ Ela intui a ação de Deus nos acontecimentos da vida de seu povo e o conclama à celebração. Se extensivamente a mulher tem esse carisma de levar grupos inteiros a perceber a transcendência nos acontecimentos, logo se manifesta o temor dos homens do judaísmo de que elas se infiltrem nos santuários, lugar exclusivamente do homem.

3.3.2

A Figura de Débora

Outra líder importante do Antigo Testamento é Débora. Ela vive na época quando os israelitas são governados por juízes e sua história é narrada no livro de Juízes, capítulos 4 e 5.⁷²

Débora, casada com Lapidot, é considerada entre os seis juízes mais importantes de Israel. Nesse livro, os juízes homens são apresentados com fragilidades inesperadas e faltas graves, tais como Gedeão, Jefté e Sansão. Débora, pelo contrário, é conhecida como uma juíza não corrompida. Na Bíblia não são bem claras quais eram os deveres dos juízes. Alguns exerceram bem funções administrativas e legais; outros foram líderes militares carismáticos.⁷³ Débora reúne esses dois papéis, além de partilhar com Miriam (Ex 15, 20) o de profeta (Jz 4,4).

Os filhos de Israel a ela se dirigiram para obter justiça, num local chamado “palmeira de Débora”, entre Rama e Betel, nas montanhas de Efraim (Jz 4,5). Isso denota que era muito conhecida por suas decisões legais. Na época que Débora julgava, Israel estava sob o poder de Jabim, rei de Canaã, cujo chefe de exército se chamava Sísara. Após vinte anos de opressão dos cananeus, Débora os vence mediante uma coalizão com povos vizinhos.

⁷¹ EVDOKIMOV, P. Op. cit., p. 305.

⁷² O livro de Juízes apresenta um esquema fixo que conduz à significação das diferentes histórias que ali aparecem: pecado-castigo-arrependimento-salvação através de um libertador ou juiz. (Cf. (NAVARRA, M; BERNABÉ, C. Op. cit., p.50.

⁷³ EXUM, J. C. Op. cit., p.100.

Em Jz 4, 6-16, ela convoca seu general Barac para derrotar o exército de Sísara. Porém, este só decide enfrentar o inimigo se estiver acompanhado de Débora, porque pretende consultar a Iahweh, por meio de Débora, no curso da batalha. Débora decide participar da batalha, mas revela que Iahweh entregará Sísara “às mãos de uma mulher.” (Jz 4, 9). Essa mulher não é Débora, como veremos, mas Jael. Débora atua astuciosamente e com sabedoria despertando a consciência da comunidade; organiza as lideranças, reúne os dez mil homens, amedronta o inimigo. O exército de Sísara cai ao fio da espada, sendo ele o único que consegue fugir. Na seqüência (Jz 4, 17-21), Sísara pede abrigo na tenda de Jael, que não era israelita. Ela cobre-o com um tapete. Ele lhe pede água, ela lhe dá leite. Ele lhe pede que vigie a tenda e minta se acaso alguém perguntar se ele ali se encontra; ela espera-o dormir, toma uma estaca e um martelo, crava-a na têmpera e mostra a Barac o inimigo morto.

Além de o relato apresentar Débora e Jael como verdadeiras heroínas, é notória a solidariedade entre elas. Mesmo não pertencendo ao povo de Israel, Jael alia-se ao movimento de Débora para combater o inimigo comum. M. Navarra e C. Bernabé vêem em Juízes 4 um paralelismo significativo que une de um lado as duas mulheres (Débora e Jael) e de outro os dois homens (Barac e Sísara). Mas para caracterizar os personagens o relato apóia-se no recurso do espaço. Isso é particularmente significativo, quando referido às mulheres.

O espaço de Débora, assim como o de Jael, estão significados pelo *debaixo*. Uma palmeira, sob a qual Débora realiza seu ofício da palavra e uma tenda sob a qual Jael vai realizar sua ação (Este *debaixo* tem relação com *esposa de*). E junto a esse *debaixo*, aparece o *fora* e o *dentro* que caracterizam as ações de cada uma. Débora sempre está fora, ao ar livre, enquanto que Jael tem seu lugar dentro da tenda. O espaço *aberto* e o espaço *fechado*, o espaço *público*, da política, da guerra, dos negócios e o espaço *privado* das relações interpessoais, da ‘paz’, do cotidiano (cobrir com um cobertor, dar de beber um pouco de leite). Dois espaços unidos entre si que se neutralizam mutuamente rompendo esteriótipos.⁷⁴

No relato, significativo também são os movimentos e deslocamentos que levam a cabo estas mulheres. Em relação à Débora, sua dinamicidade é indicada pela forma como o texto descreve suas ações. “de *sentada* (Jz 4,5) como situação habitual de um juiz, passa a *levantar-se* (Jz 4,9) como situação intensiva e pontual. E de levantada passa a *marchar* com Barac e com as tropas de Israel; e de marchar a *levantar* o mesmo Barac, dando-lhe ânimo em seus temores e em sua

⁷⁴ NAVARRA, M; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 51.

covardia (4,14)”.⁷⁵ No caso de Jael, o texto coloca em evidência, sobretudo seu movimento que liquida o inimigo. “A utilização do espaço pelos movimentos faz com que o externo e o interno se dêem as mãos, revelando as atividades e as atitudes destas mulheres”.⁷⁶

Por outro lado, é interessante observar como os dois homens, Barac e Sísara são posicionados. Barac é apresentado como um homem pusilânime, sem iniciativa. Enquanto Débora se levanta por conta própria, ele só se levanta sob sua ordem. Além disso, Barac corre atrás de Sísara, pensando alcançá-lo vivo e ter a honra de matá-lo; em vez disso, o encontra morto por mãos de uma mulher. Sísara, por sua vez, é apresentado como um homem amedrontado, que foge a pé, sempre descendo o monte; entra na tenda, e cai no solo. O grande chefe guerreiro é morto por uma mulher sagaz.

Finalmente, é interessante o fato de Débora se autoproclamar “mãe de Israel” (Jz 5,7). Com Débora, assim como com Judite, Ester e a Sulamita do Cântico dos Cânticos, parece existir uma ruptura com a maneira tradicional pela qual Israel a sociedade encarava a maternidade. Débora é casada, mas omite-se que tenha filhos biológicos ou que seja estéril. Assim também ocorre com Jael. Provavelmente, a maternidade a qual se faz referência nesse cântico seja simbólica. Tratar-se-ia mais precisamente de uma maternidade política que ficara preservada na recordação do povo.

Ora, sempre que os judeus se referem à maternidade, trata-se da maternidade biológica, o que excluía a mulher de funções públicas, como a da política. Em Israel, a mulher era dependente dos filhos homens, embora não das filhas. Navarra & Bernabé apresentam a hipótese de que a omissão de sua maternidade ou esterilidade não exclui que elas tenham sido mães biológicas.

Seria a mentalidade patriarcal a que omitiu o dado em função dos mesmos interesses androcêntricos do patriarcado que não podia suportar, como tampouco hoje, que as mulheres possam ser mães e outras coisas, que possam tornar compatíveis outras tarefas com as designadas tradicionalmente à maternidade.⁷⁷

⁷⁵ Ibid., p. 51-52.

⁷⁶ Ibid., p. 52.

⁷⁷ NAVARRA, M; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 52.

3.3.3

Rute e Noemi

Se levarmos em conta a condição da mulher, viúva e estrangeira em Israel⁷⁸, o livro de Rute é a personificação de uma resistência solidária que não se inibe diante do rigor da sociedade patriarcal do Antigo Testamento. Há muita discordância a respeito da data da escritura desse livro, se no século VII ou VIII a.C.⁷⁹ É incomum no texto a tentativa de mostrar uma mulher estrangeira como exemplo de fidelidade à aliança e modelo autêntico de fé.⁸⁰ Isso chama mais atenção por Rute ser uma moabita, Moab sendo categorizada pelo povo de Israel como terra de tentação à promiscuidade. Schwantes ressalta que em Rute é evidenciada a capacidade organizativa das mulheres.⁸¹ Rute é caracterizada como a mulher estrangeira que tem uma relação estreita de amizade, amor e solidariedade com sua sogra.

Os versículos do Capítulo 1 do livro de Rute começam com a descrição da situação que vive o povo. Eles retratam as condições próprias da vida na Palestina, onde as pessoas migravam freqüentemente em decorrência do problema da fome na região.⁸² Em virtude da fuga da fome é que Noemi, seu marido e seus filhos tiram-se de Israel em direção a Moab. Ocorre que depois de dez anos morrem seu marido Elimelec e seus dois filhos, Maalon e Quelion, deixando também viúvas suas esposas moabitas, Orfa e Rute. Ao saber que Yahweh visitara o povo de Judá e lhe dera pão, Noemi resolve voltar para sua terra. Posto que não tinha outros filhos ou a possibilidade futura de dar a luz a um novo filho que pudesse desposar suas noras, ela resolve encaminhá-las para sua casa materna, em Moab.

⁷⁸ Cf. WINTERS, A. Op. cit., p. 18.

⁷⁹ Segundo Geoffrey Wood, a composição de Rute pode situar-se entre 950-850 a.C., aproximadamente contemporânea da história áulica de Davi e da tradição do Segundo Relato. Rudolph (*op. cit.*, 29) oferece uma margem mais ampla, 1000-700, mas antes se inclina para o século VIII. Humbert relaciona essa obra com a reforma deuteronomista e a situa em fins do século VII. (WOOD G. Rut, Lamentaciones. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. Op. cit., p. 683.)

⁸⁰ Cf. GALLARES, J.A. *Imagens da fé: Espiritualidade de mulheres no Antigo Testamento na perspectiva do terceiro Mundo*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 104. Ver também NAVARRO, M.; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 64. Ver ainda: WOOD G.. Op. cit., p. 683.

⁸¹ SCHWANTES, M.. Op. cit., p. 40.

⁸² Cf. GALLARES, J. A. Op. cit., p. 109.

Na mundivivência da sociedade bíblica onde situa-se a história de Rute, haviam três formas de situar a dependência da mulher: enquanto solteira, dependia do pai; enquanto casada, dependia do marido; enquanto viúva, dependia do filho mais velho. Destas formas de dependência, a viuvez seria a pior condição e a mais difícil, visto que a ela não era permitido herdar nada de seu marido, mas apenas ser considerada, ela mesma, parte da herança de seu filho mais velho. Caso não tivesse filhos, voltava para a casa paterna. E em caso extremo, sem pai e nem filhos era duplamente desafortunada, sem direito à propriedade não poderia ter casa.⁸³

Vale ressaltar que no caso de Rute, havia a possibilidade de que ela voltasse à casa de sua mãe, como decidiu Orfa. (Rt 1, 14). No entanto, o que o texto ressalta é a solidariedade de Rute para com Noemi e sua profissão de fé em Yahweh (Rt 1, 16). Além de não ter direito à propriedade e da condição de viúva, Rute decide viver como estrangeira em Belém de Judá. Necessário é frisar que Noemi não promete coisa alguma a Rute, diante de sua decisão de acompanhá-la. Somente quando elas chegam a Belém, no começo da colheita da cevada, é que começa o desfecho da história. Rute toma a iniciativa de respigar detrás dos segadores, num lugar em que casualmente é o campo de Booz, o segundo parente mais próximo de Noemi. O que é determinante na figura de Rute é sua tenacidade, seu esforço por conseguir o próprio sustento (Rt 2,7) Rute não fica esperando os fatos acontecerem; antes, faz com que eles aconteçam. Booz dela se compadece depois de saber que ela preferiu deixar pai e mãe, renunciar à sua terra natal para vir morar no povo de Noemi, esposa de seu irmão. Ao ser favorecida na casa de Booz, Noemi informa a Rute que Booz é um dos parentes que têm direito de resgate⁸⁴ sobre elas. Deve ser enfatizado que quando no capítulo 3 Rute obedece a sugestão de sua sogra de deitar-se com Booz, para sutilmente, induzi-lo a desposá-la, não está pensando somente no resgate. Na verdade, está assegurando a perpetuidade da família de Noemi, e por extensão, da casa de Israel, da casa de Davi. Não deixa de ser estranho que a casa de Israel siga sua genealogia a partir da piedade e firmeza de uma estrangeira, uma vez que o moabita era excluído do culto a Iahweh (Dt 23,4).

⁸³ Ibid., p.103.

⁸⁴ Literalmente, “é um dos nossos *go’elim* (Cf. Nm 35, 19s). “Aqui o dever do parente mais próximo, o *go’el*, de Elimelec ou de Maalon, reúne dois costumes diferentes: 1º. O dever que cabia ao *go’el* (...) era o de evitar a alienação do patrimônio; ele deve, portanto, resgatar o campo de Rute (4,4); 2º.o costume do levirato (Dt 25, 5-10+), que prescreve que a viúva seja desposada pelo irmão ou parente próximo do marido, e lhe suscite assim uma posteridade.” (BIBLIA DE JERUSALÉM, 1981, p. 286, nota q)

É irônico que a figura de Booz, que significa “o potente” não lidera nada, não impõe, não propõe, nem projeta. Ele apenas executa as sugestões dadas pelas viúvas. Ele só se torna potente, no sentido social e sexual, quando Rute der um filho a Noemi, posto que ela é sua representante. Ou seja, a potência de Booz pertence depende de uma estrangeira. O que o faz agir assim? O texto deixa claro que ele assim procede em função do que fizera Rute para com sua sogra. Foi o compromisso concreto de solidariedade com Noemi que levou Booz no final da história a ser o *Go'el*, o libertador, e dar um desfecho feliz para a situação vivenciada pelas viúvas.

A história vai mostrando que a potência de Booz era pura aparência que esconde suas inseguranças mais profundas e somente na medida em que isso se revela ele vai adquirindo a verdadeira potência. São, de novo, as mulheres que vão desvelando e conscientizando.⁸⁵

Rute, diferentemente da atitude meramente humana (como foi o caso da outra nora de Noemi, quando decidiu voltar-se para sua gente), ela, Rute, vai além da humana apreciação do correto e do seguro. Ela possui o mesmo espírito de Abraão, que por sua fé inverteu o curso trágico da história humana. Como afirma Wood, “o compromisso desinteressado de Rute com Noemi faz com que a história, tenebrosa até o momento, seja invadida por um tênue raio de esperança.”⁸⁶

Seria conveniente relevar também a questão da identidade de Rute.⁸⁷ Isso é particularmente relevante numa sociedade como Israel onde a identidade é expressa pelo nome próprio. Nome próprio que pode até mesmo a decidir a própria história. A história de Israel está edificada sobre nomes próprios carregados de história, e não a partir da sucessão dos fatos exteriores.

Primeiro ela é diante de si mesma e dos demais somente uma *estrangeira* (2,10). Logo se atreve a chamar-se *serva* (2,13) e mais adiante com outra palavra que a aproxima mais ao *status* da concubina *'amah* (3,9). E os outros também vão nomeando-a numa ascensão progressiva de seu *status* e de sua identidade: primeiro é a *moabita*, e *nora de Noemi*, aos olhos de Booz é *a jovem* (de quem?... 2,5), *minha filha* (2,8), *uma mulher virtuosa* (3, 11) e no final é a *mulher que entra na tua casa* (4,11) comparada às mães de Israel.⁸⁸

⁸⁵ NAVARRO, M.; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 62.

⁸⁶ WOOD, J. Op. cit., p. 688.

⁸⁷ Cf. GALLARES, J. Op. cit., p. 104.

⁸⁸ NAVARRO, M.; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 64.

Por detrás dessa identidade pulverizada, o que mais importa para Rute é o espírito, o amor a Israel e a Iahweh por meio de Noemi. Pouco lhe interessa o fato de ser estrangeira ou como funcionam as leis judaicas. De fato, Rute só pode ser compreendida se situada ao lado de Raquel e Lia. Ela reúne tanto a beleza de Raquel quanto a fecundidade de Lia.⁸⁹ O casamento de Rute com Booz (Rt 4, 13) e o nascimento do filho Obed (Rt 4, 13-17) levam a pensar que no plano da Salvação Yahweh também dele faz participar os estrangeiros. Desta vez, não intervém em Noemi como fizera com Sara, tornando-a fecunda em idade avançada. O importante não é a linhagem sangüínea, mas o afeto e a solidariedade que essas mulheres têm uma para com a outra, sendo a fé em Yahweh uma decorrência. Rute não acredita num Deus abstrato, dogmático. Para ela é fundamental compadecer-se de pessoas que partilham dos mesmos sofrimentos que ela: não importa onde terá de ir, com qual povo conviver, que Deus deverá adorar. (Rt 1, 16). Rute é um dos poucos textos bíblicos em que as mulheres aparecem vinculadas e em solidariedade entre si com um forte vínculo afetivo. Ele é enfim,

Um dos poucos livros bíblicos nos quais a relação entre mulheres constitui caminho de entrada à raça, à promessa e ao destino do povo. (...) O livro fica marcado por uma profunda ironia: aí onde a aliança entre mulheres, o amor que as une, parece o fracasso do típico do sistema patriarcal israelita, o casamento e a maternidade de suas mulheres, Deus inicia uma história de fecundidade que se escreve à margem da história de amor e lealdade dessas mulheres.⁹⁰

Rute, a estrangeira, é modelo de fidelidade para Israel. É exemplo de solidariedade entre as mulheres que padecem as condições mais difíceis da vida social e religiosa. Ela é uma figura de inspiração para as mulheres teólogas e sua rede de solidariedade e companheirismo, experiência essa típica da teologia feita por mulheres e que muitas vezes questiona sobremaneira as representações patriarcais e as práticas verticalizadas predominantes na vida social e eclesial.

⁸⁹ Ibid., p. 61

⁹⁰ NAVARRO, M.; BERNABÉ, C. Op. cit., p. 62.