

## A EXPERIÊNCIA DAS MULHERES NA HERMENÊUTICA BÍBLICA

*THE WOMENS'S EXPERIENCE IN BIBLICAL HERMENEUTICS*

JACI DE FÁTIMA SOUZA CANDIOTTO(\*)

### RESUMO

O artigo apresenta uma reflexão sobre a hermenêutica teológica feminista, composta de diversos movimentos interpretativos dos textos sagrados, porém sem a pretensão de elevar-se em novo método teológico. A experiência das mulheres é enfatizada como um dos exemplos de movimento hermenêutico a partir da proposta de Elizabeth Schüssler Fiorenza, em seu livro *Caminhos da Sabedoria*. A partir deste referencial teórico analisa-se a maneira como algumas teólogas, especialmente latinoamericanas, utilizaram este movimento hermenêutico para percorrer na tradição bíblica veterotestamentária a experiência de proteção e destruição da vida, assim como as experiências da pobreza, da emigração e da solidariedade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hermenêutica. Experiência. Bíblia. Mulheres. Teologia.

### ABSTRACT

*The article focuses on feminist theological hermeneutics. This hermeneutic is composed of several movements that indicate new perspectives of interpretation of sacred texts, without, however, want to constitute a new theological method. It emphasizes the category of experience as one of the examples of the Wisdom dance, as Elizabeth Schüssler Fiorenza proposed in his book *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Finally, we study how some Latin American theologians used this hermeneutic turn to theologizing experience of protection and destruction of life, as well as the experiences of poverty, emigration and solidarity.*

**KEYWORDS:** Hermeneutics. Experience. Bible. Women. Feminist theology.

### INTRODUÇÃO

A Pontifícia Comissão Bíblica afirma que “a hermenêutica feminista não elaborou um *método novo*. Ela se serve dos métodos correntes em exegese, especialmente do método histórico-crítico.” (2004, p. 79). Ressalta ainda que “deve-se distinguir várias hermenêuticas bíblicas feministas, pois as abordagens utilizadas são muito diversas”. (2004, p. 78) Quando a hermenêutica teológica é realizada na perspectiva feminista está subentendido que, sem negar outras interpretações, procura-se atribuir um significado a um aspecto do texto sagrado que a exegese ainda não ressaltou ou que, simplesmente, esqueceu. Além disso, essa hermenêutica procura avaliar o posicionamento inicial a

---

(\*)Doutora em Teologia pela PUC-RIO. Professora de Teologia na PUC-PR. Pós-doutoranda no Institut Catholique de Paris (2014-2015) com Bolsa CAPES. **Email: j.candiotto@pucpr.br**

respeito do texto sagrado com o estabelecimento de novos significados por parte da comunidade atual.

Nesta perspectiva é que pode ser situada a reflexão de E. Schüssler Fiorenza em seu livro *Caminhos da sabedoria*. Nele, a teóloga apresenta uma interpretação metafórica do texto sagrado, ao priorizar a categoria veterotestamentária da Sabedoria e ao sublinhar metáforas relacionadas à dança e ao movimento. A referência frequente à dança da Sabedoria, nesse caso, não é tanto motivada por uma razão intelectual, mas por uma inspiração vital cujo objetivo é “inserir as mulheres de forma consciente nos movimentos por justiça e bem-estar, [...] ensinar a viver com todas suas potencialidades.” (TEPEDINO, 2009, p. 11).

A dança espiral da “sabedoria” (com minúscula) designa a qualidade e a mentalidade adquirida por aquela/e que interpreta. Por sua vez, o giro da “Sabedoria” (com maiúscula) diz respeito a uma das configurações bíblicas femininas da divindade.<sup>1</sup> O verbo dançar é privilegiado para se referir à dupla designação de sabedoria porque ele envolve corpo e espírito, sentimentos e emoções. A dança é envolvente, transcende nossos limites e cria comunhão. “Dançar confunde toda a ordem hierárquica, porque se move em espirais e círculos. Faz-nos sentir vivas/os e cheias/os de energia, poder e criatividade.” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 188).

Enquanto o ‘círculo hermenêutico’ clássico parece ser um círculo fechado, uma hermenêutica feminista crítica move-se em círculos que espiralam e em espirais que circulam. A interpretação feminista da bíblia avança movendo-se em espirais e círculos; não pode ser resolvida de uma vez por todas, mas, em cada situação diferente, precisa ser repetida de forma diferente e em perspectivas diferentes. É fascinante, porque em cada nova leitura de textos bíblicos emerge um sentido diferente. Ao desconstruir a retórica e a política kyriarcal de desigualdade e subordinação inscrita na Bíblia, as intérpretes feministas são capazes de gerar elaborações sempre novas de identidades religiosas e práticas emancipatórias radicalmente democráticas. (2009, p. 189).

A dança da Sabedoria está presente nos problemas humanos e na criação (Sb 7, 22- 25. 27-30). Acima de tudo, é um convite para que ingressemos na casa cosmopolita da Sabedoria (Pr 9, 1-3. 5-6). Não há um giro específico para este ingresso, e sim, passos circulares e vaivéns.

Como explica Ana Maria Tepedino:

<sup>1</sup> Este não é o primeiro livro no qual a teóloga utiliza o paradigma sabedoria/Sabedoria de interpretação da Bíblia. Ela já trabalhou essa proposta em outros livros, ver SCHÜSSLER FIORENZA, 1992; 1998.

Na dança estão juntos os passos da metodologia crítica da bíblia com os conteúdos que falam da Sabedoria. Pois o ensinamento sapiencial não separa fé e conhecimento, não divide o mundo em religioso e profano, mas fornece um modelo para viver uma ‘mística do cotidiano’ que faz apelo à razão e à emoção, portanto, com saber e sabor, e se estende a todos os âmbitos da vida e se compromete com o cultivo da justiça e equidade. [...] A intencionalidade da dança é a leitura bíblica crítica feminista da libertação, e através dela dar uma reviravolta nas situações de opressão-marginalização-desvalorização-violência, vividas pelas mulheres no contexto patriarcal. Essa reviravolta é um passo difícil porque exige uma conversão (*metanoia*) interna (de compreensão) e externa (de comportamento), enfrentando inúmeras barreiras que não devem nos desencorajar, mas, ao contrário, tornar-nos mais conscientes delas, para poder tirá-las do caminho. (TEPEDINO, 2009, p. 10-11).

Schüssler Fiorenza postula que o “paradigma”<sup>2</sup> retórico-crítico de interpretação da Bíblia é o mais adequado para dar corpo à *escola* da sabedoria/Sabedoria. Não é excessivo precisar o que, nesse caso, se entende por retórica: “[ela] leva em conta que textos procuram persuadir e argumentar, que são mensagens e argumentações, e não afirmações e explicações objetivas.” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 17)<sup>3</sup>. O paradigma retórico-crítico está preocupado com o modo pelo qual os escritos bíblicos podem influenciar e exercer poder na vida social e eclesial.

Ao trabalhar com este paradigma aprendemos a investigar como a bíblia é usada para inculcar conjuntos de convicções e mentalidades, e também atitudes de submissão e de dependência como ‘obediência’ à vontade de D\*\*s que nos predispõe a aceitar e internalizar violência e preconceitos. (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 59).

<sup>2</sup> O conceito de paradigma é utilizado em uma acepção ampla e plural. “As categorias do ‘paradigma científico’ e do ‘modelo heurístico’, formuladas por Thomas Kuhn, fornecem o quadro teórico para compreender como lemos, ouvimos ou entendemos a bíblia. Segundo Kuhn, um paradigma formula um etos comum e constitui uma comunidade de pessoas que leem/ouvem/veem e que está marcada por instituições e sistemas de conhecimentos comuns. A crítica a paradigmas trabalha a tipologia de práticas diferentes que moldam e determinam a disciplina dos estudos bíblicos e a interpretação da bíblia em geral. Tais paradigmas ou ‘escolas’ podem existir um ao lado do outro. Não excluem necessariamente um ao outro, podem cooperar entre si em interação corretiva. Por isso, a hermenêutica da Sabedoria requer que aprendamos não só como fazer exegese de textos, mas também como esboçar, desenvolver e ensinar tais paradigmas interpretativos. Contudo, uma mudança de paradigma na interpretação bíblica pode acontecer na mente das pessoas somente quando nos tornamos conscientes da maneira de ler/ouvir/ver/interpretar que nos foi ensinada.” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 52). A teóloga trata de quatro paradigmas principais: revelatório-doutrinal, científico-positivista, hermenêutico-cultural e retórico-emancipatório ( p. 53-68).

<sup>3</sup> “Quando reivindico o termo ‘retórica’ para a interpretação feminista crítica da libertação, entendida como prática de conscientização, eu não o uso neste sentido coloquial. Ao contrário, procuro utilizar a análise retórica não como mais uma maneira de fazer análises literárias ou estruturais, mas como um meio para analisar o modo como textos bíblicos e suas interpretações participam na criação ou sustentação de valores teóricos, práticas sociopolíticas e imaginários que são ou opressivos ou libertadores para suas audiências.” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p.113). Para a análise retórica de interpretação da Bíblia, tanto no seu sentido clássico, tanto a partir da *nova retórica*, ver PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2004, p. 47-50.

Depreende-se a necessidade do engajamento em um processo teórico e político para que nós, mulheres, nos tornemos sujeitos da história. “Temos que usar aquilo que sabemos sobre o mundo e sobre as vidas das mulh\*res, [...] para construir uma espiritualidade bíblica que seja política e heterogênea, que permita reconhecer vozes particulares e que promova a apreciação de diferenças.” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 60). O paradigma retórico é também crítico (no sentido de emancipatório) porque não procura somente *compreender* os textos cristãos e sua tradição em seu cenário histórico; trata-se ainda de mostrar que a tradição, além de ser fonte de verdade, pode também ser fonte de “inverdade, repressão e dominação.” (SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, p. 75).

E. Schüssler Fiorenza nos propõe sete giros hermenêuticos de interpretação: hermenêutica da experiência, da dominação e do lugar social, da suspeita, da avaliação crítica, da imaginação criativa, da lembrança/reconstrução social, e da ação transformadora em prol de mudança. Esses giros são entendidos não como processos metodológicos isolados, mas “como passos interpretativos que interagem entre si simultaneamente no processo de ‘criar sentido’ a partir de um determinado texto bíblico.” (2009, p. 189-190). Não é nosso intuito desenvolver todos estes giros propostos, mas somente o da hermenêutica da experiência, principalmente porque ele tem sido deveras privilegiado pelas mulheres teólogas nos países periféricos, particularmente no continente latino-americano. Em razão disso, ainda que nossa inspiração para tratar desse giro hermenêutico seja o livro *Caminhos da sabedoria*, de Schüssler Fiorenza, o desenvolvimento que segue recolherá outras contribuições teológicas de igual relevância.

#### AS MULHERES E A HERMENÊUTICA DA EXPERIÊNCIA

Uma afirmação importante nos orienta inicialmente nesta incursão pela hermenêutica da experiência:

O conceito de experiência é um elemento-chave dentro da teoria e prática feministas porque reconhece o papel que os eventos de nossas vidas e o nosso envolvimento pessoal têm nas formulações teóricas, sejam de cunho histórico, político ou teológico. Nossas experiências definem a nossa percepção de Deus, de nós mesmas, das pessoas e do mundo à nossa volta. (DEIFELT, 2003, p. 175).

Indubitavelmente, um dos pontos de partida da hermenêutica teológica feminista tem sido a categoria da *experiência*<sup>4</sup>. O cotidiano das mulheres é o

<sup>4</sup> Entendida no sentido proposto por L. Boff, quando afirma que “a experiência é o modo como interiorizamos a realidade e a forma que encontramos para nos situar no mundo com os outros”. (BOFF, 2002, p. 43).

lugar privilegiado para a interpretação de textos, de mundos, de escritos e de vivências. Interpretar se torna sinônimo de tomada de posição, condicionada pela realidade na qual se vive. (NEUENFELDT, 2000, p. 48). A experiência das mulheres<sup>5</sup> é a raiz do seu fazer teológico; “é deste lugar específico que é construída a sua interpretação e que é para dentro deste espaço que devem ser lidas suas afirmações”. (NEUENFELDT, 2000, p. 49)

Se a experiência das mulheres é o ponto de partida da hermenêutica teológica feminista, esta não almeja ser uma interpretação paralela à oficial; antes, ela procura desconstruir a interpretação androcêntrica e patriarcal que se afirma universal e neutra. A estratégia hermenêutica feminista tem “o papel fundamental de denunciar essa construção nos textos sagrados e na longa história da tradição, onde a interpretação é tão ou às vezes mais patriarcal que na própria Escritura”. (NEUENFELDT, 2000, p. 50). Essa hermenêutica pretende discorrer sobre passagens dos textos sagrados em que as mulheres foram praticamente esquecidas tanto pela hermenêutica tradicional quando pela memória eclesial.

Ainda que a expressão *experiência das mulheres* desde cedo tenha se tornado o ponto de partida da teologia feminista para interpretar a Bíblia e a tradição, ela se tornou problemática. Isso porque ela foi entendida em termos essencialistas e universais, sem levar em conta que deduzir dessa experiência uma essência feminina seria desconsiderar que o gênero quase sempre é influenciado por classe social, etnia, cultura e faixa etária. A proposta de Schüssler Fiorenza consiste em qualificar a experiência de mulheres - tomada como critério e norma – pelo conceito de “experiência feminista”. (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 192). O ponto de partida da interpretação feminista da Bíblia não se limita a propor uma compreensão melhor da Bíblia, mas “a *conscientização* que nos ajuda a perceber o quanto nossa experiência está determinada pelo padrão cultural-religioso daquilo que é ‘normal’ ou ‘de consenso comum’, embora ela também seja diferente disso.” (p. 192).

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

---

<sup>5</sup> A teologia feminista “mostra-se peculiar não porque recorre ao ‘critério da experiência’- de resto, critério presente em ‘toda reflexão teológica’ baseada na Escritura e na tradição –, antes porque parte do princípio da experiência ‘das mulheres’, indicando neste dado a força crítica desse pensamento quanto à exclusão das mulheres na teologia clássica e em suas tradições codificadas (...), bem como a sua força de estabelecimento de um discurso religioso outro, considerado pelas teólogas feministas como um conceito novo de teologia.” (MACHADO, 2011).

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

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

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

\* Experiência é um ponto de partida hermenêutico, não uma norma. Somente certas experiências – isto é, experiências de luta e de libertação em relação a justiça e igualdade radical – podem ser formuladas como normas feministas.”(SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 193).

Esse giro hermenêutico procura identificar e nomear tanto as experiências que se têm ao ler os textos bíblicos e da tradição assim como as experiências inscritas nos próprios textos. Inicialmente, as mulheres cristãs tomaram consciência de que eram chamadas a ser construtoras de uma história diferente, a transformar sua experiência de opressão. Elas procuraram entender suas experiências pessoais e coletivas a partir do estudo e análise das mulheres bíblicas. Elas têm refletido, por exemplo, sobre a experiência de defesa da vida diante da possibilidade de sua destruição pela leitura das parteiras do Egito e das “mães” de Moisés; têm analisado ainda a situação hodierna da feminização da pobreza, da emigração e solidariedade pela releitura do livro de Rute. A partir destas amostragens apresentamos um ensaio de hermenêutica bíblica com ênfase nas experiências vividas pelas mulheres.

#### A EXPERIÊNCIA DA PROTEÇÃO E DA DESTRUIÇÃO DA VIDA

A experiência das mulheres latino-americanas que leem a Bíblia, geralmente é marcada pela luta em torno da vida. Desde o decênio de 1960, a América Latina vivia sob a égide do regime militar: filhos/filhas desaparecidos, maridos/esposas presos, vulnerabilidade generalizada da vida. Eis alguns dos efeitos mais significativos na realidade social, econômica e política dessa época. Nas primeiras elaborações teológicas era comum partir dessa realidade (Ver) para encontrar na história dos povos bíblicos situações análogas que pudessem ajudar a avaliar a situação presente (Julgar), de modo a poder transformá-la (Agir). As mulheres latino-americanas que propõem uma interpretação comunitária da Bíblia irão identificar mulheres que, no passado, foram capazes de desobedecer a um poder opressor e patriarcal em função da defesa da vida. São as lutas que envolvem a proteção/destruição da vida.

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

a realidade das mulheres latino-americanas, bem como para tentar mudar sua situação de oprimidas.<sup>6</sup> A desobediência dessas mulheres no livro do Êxodo mediante ações corajosas marca o início da libertação de Israel da escravidão egípcia. Importante é ressaltar que, neste caso, estas passagens são muito ricas porque se tratam de mulheres de diferentes etnias, de condições sociais e econômicas plurais e com funções diversificadas. Relevante é enfatizar que todas elas desafiam o poder faraônico: as parteiras dos hebreus, Sefra e Fuá (Ex 1, 15ss); a mãe natural de Moisés, chamada de “filha de Levi” (Ex 2,1) ou Jocabed (Ex 6, 20); a mãe adotiva, filha do faraó egípcio (Ex 2, 10); Míriam, a irmã de Moisés (Ex 2, 4; Nm 26,59). O “movimento” das parteiras hebreias no Egito nos mostra a realidade concreta vivenciada pelo povo de Israel: a escravidão no Egito. Assim expressa o texto “escravizavam os filhos de Israel com brutalidade e amarguravam-lhes a vida por meio de uma dura servidão, com a fabricação de argamassa e de tijolos, com trabalho no campo e com todo tipo de servidão que brutalmente lhes impunham” (Ex 13). Motivados pelo desejo de liberdade política, econômica, social e religiosa, os hebreus se uniram e se organizaram, o que levou as lideranças políticas egípcias a temerem um levante popular. Como reação, tais lideranças procuravam desestabilizar a força do povo oprimido por meio da imposição às próprias parteiras hebreias para que ajudassem a matar os filhos de Hebreus. Diante de tal imposição, elas se depararam com o dilema: Faraó ou Deus? Morte ou vida? A não obediência ao Faraó acarretaria a própria morte; se o obedecessem, a morte de seus filhos.

Esse dilema é analogamente aplicável ao que vivemos hoje quando avaliamos nossos problemas particulares e coletivos. A luta pela vida, em que pese todas as adversidades possíveis, é uma das características da teologia feminista na América Latina. Ainda que sejam minoritárias, as teólogas feministas procedem com astúcia e inteligência. Assim também as mulheres hebreias eram vistas pelo Faraó: “as mulheres dos hebreus não são como as egípcias; são cheias de vida; antes de a parteira chegar, já deram a luz” (Ex 1, 19).

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

<sup>6</sup> Para um importante trabalho publicado a esse respeito: Cf., ANDERSON; GORGULHO, 1988.

Moisés e a princesa do Egito, elas desobedecem abertamente o faraó. Enquanto a primeira esconde o filho por três meses e posteriormente o coloca numa arca (ou cesto)<sup>7</sup> sob o olhar da irmã do menino (Miriam), a segunda recolhe a arca (ou cesto) com a criança, contrariando seu pai opressor. Ao perceber ter a princesa recolhido o menino, a irmã de Moisés lhe pergunta se deseja que chame uma mulher dos hebreus (a mãe natural do menino) para amamentar a criança (Ex 2, 7). Diante da resposta afirmativa, muda radicalmente a história. Além de criar o menino, ironicamente sua mãe também é paga para fazê-lo. Outra ironia é que a filha do faraó reclama do direito de posse sobre a criança mediante um pagamento, ao mesmo tempo em que oferece proteção na casa do opressor ao futuro libertador do povo. Significativo ainda é perceber as motivações pelas quais essas mulheres agem assim. A mãe e a irmã de Moisés buscam salvar seu próprio sangue; as parteiras, porque temem a Deus e buscam viver segundo sua vontade; a princesa do Egito é movida pela compaixão. Enfim, é curioso que no texto de Ex 1, 15-2,10, a princesa dá o nome de Moisés ao menino abandonado no Rio (do radical *Msés*, “filho de”). Ao contrário de outros nomes, como *Ra-msés* (“Filho de Ra”, sendo Ra um deus egípcio) ou de *Tut-msés* (“Filho de Tut”, outro deus egípcio), Moisés significa apenas “filho”. O nome do pai é ocultado, como costuma ocorrer com os grandes líderes da história bíblica. Nesta passagem, o nome do faraó não é mencionado, mas sim o das parteiras hebreias. Enquanto os detentores de títulos e de tronos não são mencionados, o são os pequeninos e as pessoas insignificantes.

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

Além disso, sem a presença dessas “mães” de Moisés, talvez Israel não teria sido libertado da escravidão. Porém, ainda que os feitos dessas mães condicionem o futuro de Israel, sempre se trata de destacar o futuro vivido prioritariamente pelos filhos. Continua o paradoxo: “sem Moisés não teria havido êxodo, mas sem essas mulheres não teria existido Moisés”. (EXUM, 1995, p. 97).

---

<sup>7</sup> “Na Bíblia, só se fala de outra arca, a de Noé: a relação entre Noé e Moisés como salvadores que são salvos do afogamento é inevitável. Se Noé constrói a arca que salva à humanidade da destruição, a mãe de Moisés constrói a arca que, ao salvar o futuro chefe, torna possível a libertação de Israel da escravidão” (EXUM, 1995, p. 96).

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

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

#### A EXPERIÊNCIA DA POBREZA, DA EMIGRAÇÃO E DA SOLIDARIEDADE

Na conferência intitulada “Diversidade e paridade: Equivalência dos/das protagonistas”, lida no Centro Scalabriniano de Estudos migratórios em Brasília, no ano 2000, Ana Maria Tepedino fala da « feminização da pobreza » e, principalmente, da « feminização da emigração ». O texto mostra que os documentos eclesiais quando tratam da pobreza e das migrações, raramente ou quase nunca se referem especificamente às mulheres; também é ressaltado que a emigração é um dos efeitos da situação extrema de pobreza e exclusão que afeta as mulheres, as mais pobres dos pobres. De uma perspectiva objetiva, estas mulheres - como o contingente de 2/3 do total da emigração para Itália -, vão atuar como empregadas domésticas, trabalhadoras sexuais e até como esposas. De uma perspectiva subjetiva, migração pode ser entendida como a tentativa por parte das mulheres de se desprenderem de uma identidade recebida e introjetada em busca da criação de novas formas de ser e de viver a partir das quais elas se sintam plenamente humanas.<sup>8</sup>

A realidade da intensificação da emigração das mulheres nos últimos anos e sua tendência a aumentar cada vez mais em razão do problema da falta de água, que irá afetar principalmente às mulheres e seus filhos pela demanda da comida e lavagem de roupa, paradoxalmente, pode ajudar estas mulheres

<sup>8</sup> Sobre a experiência das migrações, ver GEBARA, 2000a e 2000b.

migrantes a buscar a si mesmas. Como ressalta Tepedino, « As mulheres migrantes deixam uma terra conhecida (a identidade tradicional, patriarcal, outorgada) para partirem em busca de uma nova terra (identidade nova, de cidadã e protagonista). » (TEPEDINO, 2000, p. 63). Esta experiência vivida pelas mulheres, principalmente numa sociedade globalizada, tem sido teologizada a partir da situação emblemática de uma mulher bíblica, que é Rute, como sugere Tepedino.

Se levarmos em conta a condição das mulheres, viúvas e estrangeiras em Israel, Rute<sup>9</sup> é a personificação de uma resistência solidária que não se inibe diante do rigor da sociedade do Antigo Testamento. Esse livro é incomum porque se trata da tentativa de mostrar uma estrangeira como exemplo de fidelidade à aliança e modelo autêntico de fé. (GALLARES, 2001, p. 104)<sup>10</sup>. Isso chama mais atenção por Rute ser moabita, Moab sendo categorizada pelo povo de Israel como terra de tentação à promiscuidade. Schwantes ressalta que em Rute é evidenciada a capacidade organizativa das mulheres. (SCHWANTES, 1987, p. 40). Rute é caracterizada como a mulher estrangeira que tem uma relação estreita de amizade, amor e solidariedade com sua sogra.

Os versículos do Capítulo 1 do livro de Rute começam com a descrição da situação que vive o povo. Eles retratam as condições próprias da vida na Palestina, onde as pessoas migravam frequentemente em decorrência do problema da fome na região.(GALLARES, 2001, p. 109). Em virtude da fuga da fome é que Noemi, seu marido e seus filhos retiram-se de Israel em direção a Moab. Ocorre que depois de dez anos morrem seu marido Elimelec e seus dois filhos, Maalon e Quelion, deixando também viúvas suas esposas moabitas, Orfa e Rute. Em razão de não ter outros filhos ou a possibilidade futura de dar à luz a

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

<sup>10</sup> Ver também NAVARRO, M; BERNABÉ, 1995; WOOD, 1971, p. 683.

um novo filho que pudesse desposar suas noras, ela resolve encaminhá-las para sua casa materna, em Moab. <sup>11</sup>

Ao saber que Yahweh visitara o povo de Judá e lhe dera pão, Noemi resolve voltar para sua terra. Em vez de voltar à casa de seus pais, como fez a outra nora, Rute, além de não ter direito à propriedade e da condição de viúva, decide viver como emigrante em Belém de Judá. Necessário é frisar que Noemi não promete coisa alguma a Rute, diante de sua decisão de acompanhá-la. Somente quando elas chegam a Belém, no começo da colheita da cevada, é que começa o desfecho da história. Rute toma a iniciativa de respigar detrás dos segadores, num lugar em que casualmente é o campo de Booz, o segundo parente mais próximo de Noemi. O que é determinante na figura de Rute é sua tenacidade, seu esforço por conseguir o próprio sustento (Rt 2,7). Ela não fica esperando os fatos acontecerem; antes, faz com que eles aconteçam. Booz dela se compadece depois de saber que ela preferiu deixar pai e mãe, renunciar à sua terra natal para vir morar no povo de Noemi, esposa de seu irmão. Ao ser favorecida na casa de Booz, Noemi informa a Rute que Booz é um dos parentes que têm direito de resgate<sup>12</sup> sobre elas.

Merece ser enfatizado que quando no capítulo 3 Rute obedece à sugestão de sua sogra de deitar-se com Booz, para sutilmente, induzi-lo a desposá-la, não está pensando somente no resgate. Na verdade, está assegurando a perpetuidade da família de Noemi, e por extensão, da casa de Israel, da casa de Davi. Não deixa de ser estranho que a casa de Israel siga sua genealogia a partir da piedade e firmeza de uma imigrante, uma vez que o moabita era excluído do culto a Iahweh (Dt 23,4). Rute, diferentemente da atitude meramente humana (como foi o caso da outra nora de Noemi, quando decidiu voltar-se para sua gente), vai além da escolha do correto e do seguro. Ela possui o mesmo espírito de Abraão, que por sua fé inverteu o curso trágico da história humana. Como afirma Wood, “o compromisso desinteressado de Rute com Noemi faz com que

<sup>11</sup> “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.”(GALLARES, 2001, p. 103).

<sup>12</sup> 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)

a história, tenebrosa até o momento, seja invadida por um tênue raio de esperança.” (WOOD, 1971, p. 688) Convém sublinhar também a questão da identidade de Rute. (GALLARES, 2001, p. 104). Isso é particularmente relevante numa sociedade como Israel na qual a identidade é expressa pelo nome próprio, que pode até mesmo decidir a própria história. A história de Israel está edificada sobre nomes próprios, personalidades corporativas<sup>13</sup> carregadas 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. (NAVARRO; BERNABÉ, 1995, 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 imigrante ou como funcionam as leis judaicas. O casamento de Rute com Booz (Rt 4, 13) e o nascimento do filho Obed (Rt 4, 13-17) levam a pensar que no plano da Salvação Yahweh também dele faz participar os/as estrangeiros/as. Desta vez, Yahweh não intervém em Noemi como fizera com Sara, tornando-a fecunda em idade avançada. O importante não é a linhagem sanguínea, mas o afeto e a solidariedade que essas mulheres têm uma para com a outra, sendo a fé em Yahweh uma decorrência. Rute não acredita num Deus abstrato, dogmático. Para ela é fundamental compadecer-se de pessoas que partilham dos mesmos sofrimentos que ela: não importa onde terá de ir, com qual povo conviver, que Deus deverá adorar. (Rt 1, 16). Rute é um dos poucos textos bíblicos nos quais as mulheres aparecem vinculadas e em solidariedade entre si com um forte vínculo afetivo. Ele é enfim,

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

<sup>13</sup> Sobre a noção de “personalidade corporativa”: “All are embraced in the fluidity of transition from the one to the many and the many to one. Though Israel did not apply this principle specifically to the issue of women, in it she has given us a profound insight to appropriate. “For the wound of the daughter of my people is my heart wounded,” says Jeremiah (8:21). To the extent that women are enslaved, so too men are enslaved. The oppression of one individual or one group is the oppression of all individuals and all groups. Solidarity marks the sexes. In sexism we all die, both victim and victor. In liberation we all live equally as human beings” (TRIBBLE, 1973, pp. 35-36).

escreve à margem da história de amor e lealdade dessas mulheres. (NAVARRO; BERNABÉ, 1995, p. 62).

#### Como sintetiza Tepedino:

Neste processo, assim como Rute, quaisquer migrantes sofrem um desenraizamento, deixam de lado hábitos, costumes, valores, portanto deixam a cultura, a identidade, migram com algum amigo ou parente, ou sós; realizam experiências ameaçadoras, passam por sentimentos de medo, sofrem pressões e violência, insegurança, realizam uma experiência de fragilidade. Mas não desistem, resistem a todos os problemas e acabam conseguindo seus objetivos. (TEPEDINO, 2004, p. 4).

Acima de tudo, Rute, a estrangeira, é modelo de fidelidade a Israel e solidariedade entre as mulheres que padecem das condições mais difíceis da vida social e religiosa. Ela é uma figura de inspiração para as mulheres que fazem teologia e sua rede de solidariedade e companheirismo, experiência essa que, em si mesma, questiona as representações patriarcais e as práticas verticalizadas predominantes na vida social e eclesial. A perspectiva que acentua as “mulheres”, ao mesmo tempo como sujeitos e objetos de reflexão, foi muito característica nos primórdios da teologia latinoamericana. Ao reivindicarem a autoridade de interpretar a Bíblia e ao se identificarem com as mulheres bíblicas, as primeiras teólogas fizeram de personagens bíblicos, como Agar, as parteiras, Rute e outras, o centro de seu enfoque.

Entretanto, merece ser sublinhada a advertência feita por Schüssler Fiorenza a essa modalidade de teologia: “Ao focar seus estudos em ‘mulheres na bíblia’, elas continuaram ao mesmo tempo os discursos da corrente dominante masculina que fizeram da ‘mulher’ ou das ‘mulheres’, mas não dos homens, objetos de estudo” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 124). Com efeito, a proliferação de livros sobre as mulheres da Bíblia enfatizaram o protagonismo esparso das mulheres, muitas vezes de uma maneira idealizada e poética sem, no entanto, questionar o patriarcado e o sistema de dominação masculino. Em razão disso, é fundamental que as categorias analíticas “mulher” e “mulheres” deixem de ser vistas de modo unitário (como se estivéssemos sempre nos referindo unicamente às pessoas em termos naturalizados e dualistas de sexo/gênero), mas sejam tratadas em permanente mudança.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hermenêutica teológica é feminista<sup>14</sup> quando assume a tarefa de fazer a leitura dos textos sagrados desde a perspectiva da experiência das mulheres. Menos do que acrescentar outro método de interpretação bíblica, quer-se reinventar a hermenêutica teológica pelo olhar das mulheres teólogas sobre sua própria situação e condição nos diversos contextos culturais, observáveis nos textos bíblicos e nas práticas sociais e eclesiais. Ler a bíblia e o Magistério a partir da teologia feminista não significa somente desconstruir roupagens patriarcais que se impuseram à mensagem da Revelação, mas também interpretar a Boa-nova mediante a neutralização dos processos de marginalização das mulheres presentes já nas primeiras comunidades cristãs do mundo greco-romano, e ainda remanescentes nas comunidades atuais.

Neste intuito é que a hermenêutica da experiência foi apontada como um dos giros relevantes da teologia bíblica feminista. A partir dele, objetivamos suspeitar de interpretações patriarcais de textos sagrados, bem como relembrar e reconstruir estes e outros textos a partir das experiências das mulheres. Vimos que a “experiência” é uma categoria relevante na teologia contemporânea e reconfigurada pela teologia feminista. Para além do que nos sugere Schüssler Fiorenza, procuramos desenvolver essa categoria analítica na investigação de outras teólogas, particularmente latinoamericanas. Evidentemente que não se pretendeu esgotar o âmbito de significação da categoria, mas somente fazer uso de algumas de suas aplicações para caracterizar esse importante giro hermenêutico.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, A. F.; GORGULHO, G. **A mulher na memória do Êxodo**. 2. ed. Belo Horizonte: Centro de Estudos Bíblicos, 1988.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 1990.

BOFF, C. **Teoria do método teológico**. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOFF, L. **Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas**. 3. ed. Campinas: Verus, 2002.

<sup>14</sup>A partir da perspectiva da interpretação do texto sagrado, nenhuma exegese exaure sua riqueza originária. Quando a hermenêutica é adjetivada de feminista está subentendido que, sem negar outras interpretações, procura-se dar significado a um aspecto do texto sagrado que a exegese ainda não ressaltou. Além disso, muda o posicionamento inicial a respeito do texto sagrado com o estabelecimento de novos princípios. Ver PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA (2004).

- BORNKAMM, G. *Bíblia: Novo Testamento - introdução aos seus escritos no quadro da história do cristianismo primitivo*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- BULTMANN, R. **Jesus Cristo e mitologia**. São Paulo: Editora Novo Século, 2000.  
CULLMAN, O. **Cristologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Líber, 2001.
- DEIFELT, W. Temas e metodologias da teologia feminista. In: SOTER (Org.). **Gênero e teologia: Interpelações e perspectivas**. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: Soter, 2003. p. 171-186.
- EXUM, J. C. “Madre en Israel”: reconsideración de una figura familiar. In: RUSSEL, L. M. (Ed.) **Interpretación bíblica feminista de la Biblia**. Tradução castelhana de Ramón Alfonso Díez Aragon. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995.
- GALLARES, J.A. **Imagens da fé: Espiritualidade de mulheres no Antigo Testamento na perspectiva do terceiro Mundo**. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 104.
- GEBARA, I. **Rompendo o silêncio: Uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis: Vozes, 2000a.
- GEBARA, I. **A mobilidade da senzala feminina**. São Paulo: Paulinas, 2000b.
- NAVARRO, M; BERNABÉ, C. **Distintas y distinguidas**. Mujeres em la Biblia y en la historia. Madrid: Publicações Claretianas, 1995.
- NEUENFELDT, E. G. Gênero e Hermenêutica Feminista: dialogando com definições e buscando as implicações. In: AA.VV. **Hermenêutica Feminista e Gênero**. São Leopoldo, RS: CEBI, 2000, p. 45-56.
- NICODEMUS LOPES, A. O dilema do método histórico-crítico na interpretação da Bíblia. **Fides Reformata**, vol. X, n.1, 2005, p.115-138.
- MACHADO, M. M. A. **Para uma hermenêutica dos poderes: sobre discursos da teologia feminista e escritura**. In: [http://www.revistaancora.com.br/revista\\_2/02.pdf](http://www.revistaancora.com.br/revista_2/02.pdf). p.3. (Acesso: 15/12/2011).
- MESTERS, C. *Rute, uma história da Bíblia*. São Paulo, Paulinas, 1985.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. **But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation**. Boston: Beacon Press, 1992.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. S. **Discipulado de iguais: Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. **Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context**. Boston: Beacon Press, 1998.
- SCHÜSSLER FIORENZA, E. **Caminhos da sabedoria: uma Introdução à Interpretação bíblica feminista**. São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti Editora, 2009.

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

TEPEDINO, A. M. **As discípulas de Jesus.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

TEPEDINO, A. M. Apresentação. In: SCHÜSSLER FIORENZA, E. **Caminhos da sabedoria: uma Introdução à Interpretação bíblica feminista.** São Bernardo do Campo, SP: Nhanduti Editora, 2009. p. 9-12.

TEPEDINO, A.M. Diversidade e paridade: Equivalência dos/das protagonistas. In: **Migrações Contemporâneas: Desafio à vida, à cultura e à fé,** CSEM (Centro Scalabriano de Estudos Migratórios), Goiânia, Gráfica e Editora Redentorista, 2000.

TRIBLE, Ph. Depatriarchalizing in Biblical Interpretation. **Journal of The American Academy of Religion**, Vol. 41/1, Mar., 1973, p. 35-36.

VELASCO, C. N. A Bíblia lida por mulheres. **RIBLA**, n. 25, 1996, p. 84-97.

WINTERS, A. A Mulher no Israel Pré-monárquico. **RIBLA**., n. 15, 1993. p. 16-27.

WOOD G. Rut, Lamentaciones. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, E. (Org.). **Comentario Bíblico 'San Jerónimo' - Tomo II - Antigo Testamento.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1971.

*Recebido em 15/10/2014  
Aprovado em 23/02/2015*