

Rosemary Radford Ruether

Sexismo e Religião

Rumo a uma Teologia Feminista

1993

A Kenosis do Pai

Um *Midrash* Feminista sobre o Evangelho em Três Atos

Ato I: A Kenosis do Pai

"Eu sou o Senhor teu Deus; não terás outros deuses diante de Mim", berrou Deus Pai, ao sentar-se no alto de Seu trono querubínico e inspecio-nar o exército de anjos que Lhe rendiam homenagem. Tendo expulso os rixentos Filhos do Céu que disputavam Seu domínio. Ele finalmente restaurara a ordem nos Céus. A terra era um problema diferente. Desde que os rebeldes Filhos do Céu partiram para violentar as filhas da humanidade, as coisas tinham ficado caóticas lá embaixo. E dessa violência haviam nascido toda sorte de monstros.

Enquanto ao Seu redor os exércitos de anjos cantavam incessantemente louvores a Ele, Deus Pai estava frustrado com sua incapacidade de fazer com que Sua vontade fosse cumprida na terra. Também estava ficando um tanto aborrecido com o fato de Sua vontade ser feita de modo tão completo no Céu. "Algo está faltando aqui", pensava Ele. Enquanto sua mente devaneava, imagens flutuavam até Seus olhos. As formas das filhas da humanidade apareciam, mas Ele as suprimia com rigor. "Ui!", pensava, "elas são a causa de todos os Nossos problemas. Se não fosse a forma sedutora delas, os Filhos do Céu não teriam se rebelado e caído à terra. A primeira delas, Eva, estragou os planos que eu tinha originalmente para o Paraíso. Tive que mostrar a ela o que o mundo real significa: os homens governam e as mulheres obedecem, dão à luz crianças em sofrimento e vivem subjugadas a seus maridos."

Outra imagem flutuou diante de Seus olhos: uma figura resplandecente, vestida com um manto escuro bordado com estrelas. A lua coroava sua cabeça, e ela tinha frutas e flores nas mãos. "Meu deus", como que exclamou Ele, para a surpresa de alguns dos anjos que O ouviram por acaso, "a Rainha do Céu! Por que ela ainda aparece em Minha cabeça? Aniquilei o domínio dela há um milênio. Será possível que ela ainda

reine em algum lugar, fora de Minha onisciência e dos olhos penetrantes de Meus mensageiros, que inspecionam todas as partes de Meu Reino? Eu sei todas as coisas", pensou Deus Pai. "Nenhuma realidade escapa de Meu conhecimento. Meu decreto contra a idolatria proíbe todos os Meus súditos no Céu e na terra de adorar ou mesmo imaginar qualquer outra ideia de Deus que não seja Eu."

Enquanto estas palavras se formavam na mente do Pai, a Rainha do Céu sorriu e balançou a cabeça. "Não, Sabão, meu Filho. Eu sou a Mãe dos deuses e dos seres humanos. Criadora de todas as coisas. Sou tua Mãe também. Mesmo quando me negas, ainda estou aqui. Para além de teu conhecimento e teus decretos, há alguém outro que é antes de ti, que é maior do que tu e que sobreviverá à morte de teu Reino nos céus."

Sabão ficou alarmado com estas palavras. Sentiu uma dor aguda, causada pela ansiedade. Não sentira uma culpa assim desde que derrotara a Rainha do Céu e depusera sua filha Eva do poder que ela detinha no Jardim do Paraíso. Tinha fortificado os pilares do cosmo contra a Rainha, de modo que ela nunca mais fosse conhecida ou lembrada. "Será possível que Meu próprio decreto contra a idolatria seja a maior das idolatrias?", perguntou-se Ele. "Os anjos que Me cantam louvores, os reis da terra que se inclinam perante Mim em seus templos bradam que Eu sou seu único Senhor e pedem Minha ajuda em suas batalhas. Será que Me tornei mais sua criatura do que seu Criador? Eu e os reis da terra tomamo-nos parecidos demais. Chamando-me de Pai, Senhor e Soberano, reivindicam o poder de governar a terra assim como Eu governo os céus. Aos seus pés, exércitos de servidores inclinam-se assim como os anjos se inclinam perante Mim. Os homens ensinam às mulheres o lugar que lhes cabe na terra, seguindo Meu exemplo. Talvez essa hierarquia de terra e Céu seja uma fachada, uma ilusão, ocultando outras realidades que não ousamos conhecer. O caráter rebelde que percebo entre Meus Filhos, o caráter rebelde que os reis da terra percebem entre seus servos e, pior ainda, entre suas servas, apontam para essa outra realidade. Talvez seja Ela! Há outro poder fora de Nosso domínio que ainda escapa a Nós!"

"Em outros tempos Eu conhecia outras maneiras de ser Deus", refletia Deus Pai. "Derrubar os poderosos de seus tronos, defender os oprimidos e libertar os cativos de suas prisões. Preciso lembrar-me de novo dessas maneiras de ser Deus, e até estendê-las a outros, a escravos, a gentios, talvez até às mulheres." Um raio de luz cintilou de uma extremidade do céu até a outra, rasgando o tecido fechado dos céus e abrindo uma fenda através da qual jorrou um feixe de luz vindo do além. Como uma estrela cadente, essa luz precipitou-se à terra. Do cometa surgiu um eco, como um cochicho atravessando os céus:

Subsistindo em forma de Deus, ele não considerou a igualdade com Deus uma coisa a ser apresada, mas esvaziou-se a si mesmo e tornou-se um servo.

Naquela época descobriu-se que uma jovem mulher, noiva, estava grávida. Houve um grande escândalo, e seu noivo estava prestes a repudiá-la. Visitações angélicas o persuadiram de que a criança era miraculosa, e ele concordou em casar com a mulher, Maria, para cobrir a ilegitimidade da criança sem pai.

Ato 2: O Professor Iconoclasta

Cena I

Um pequeno e empoeirado grupo de pessoas caminhava penosamente na estrada para Jerusalém. Simão Barjona tinha sido membro dos sicários, um grupo de bandidos que abatiam colaboradores dos odiados governantes estrangeiros. Tiago e João, filhos de Zebedeu, também tinham sido seguidores de grupos rebeldes antes de se vincular ao rabi de Nazaré. Era difícil explicar sua influência sobre eles, porque, de muitas maneiras, ele ensinava uma mensagem enigmática e destoante. Falava, como João Batista o tinha feito, da necessidade de arrepender-se e da proximidade do reino de Deus. Eles sabiam o que isso significava. Significava que eles, o verdadeiro remanescente do povo de Israel, deviam aderir estritamente às leis ensinadas por Deus a seus ancestrais. Só quem se arrependesse de todos os costumes estranhos podia esperar fazer parte do Israel da redenção quando Deus viesse. Os filhos de Zadoque, que tinham se retirado para comunidades situadas no deserto, também pregavam essas mesmas coisas, mas passavam seu tempo tratando de entender as antigas profecias em suas bibliotecas. Não estavam dispostos a tomar a espada para antecipar a vingança divina contra os *kittim** de além-mar.

Em breve os céus se abririam e Deus mesmo apareceria com Suas muitas hostes de anjos. Os nazarenos estariam prontos para juntar-se às hostes celestiais de Deus. Juntos eles derrotariam para sempre os exércitos malvados dos conquistadores estrangeiros. A Besta de Roma seria amarrada e atirada para sempre numa cova com fogo. Eles, os leais Filhos de Deus, seriam exaltados e tornar-se-iam os novos governantes da terra. O Filho de Deus, o Messias, iria aparecer e erigir tronos para julgar as nações, e eles reinariam à sua direita e à sua esquerda. Todos os gentios que não tivessem sido mortos viriam e lamberiam seus pés, pagando tributo ao novo governo mundial que seria instalado em Jerusalém. O rabi, Jesus, a quem seguiam, anunciava que essa vinda de Deus aconteceria muito breve. Eles criam que ele era o instrumento preferido de Deus para trazer a

redenção. Mas muitas vezes ele falava de modo estranho sobre esse reino vindouro. Eles não tinham certeza do que Jesus queria dizer com tudo o que dizia sobre os pobres e mansos. Se o Reino de fato deveria começar em Jerusalém, então precisavam lembrá-lo que seriam eles, seus discípulos, os agentes de seu domínio, sentados à sua direita e à sua esquerda.

Os filhos de Zebedeu, mais audaciosos do que os demais, procuraram Jesus em particular e sugeriram que eles, especialmente, deveriam ser seus braços direitos quando ele entrasse em seu reino. Jesus, porém, sacudiu a cabeça com aquele olhar de profunda tristeza que muitas vezes tinha quando eles lhe falavam de suas expectativas. "Não", insistiu ele, "nós precisamos ter uma concepção diferente a respeito do mundo vindouro. Não deve ser um mundo em que um governante substitui outro, mas um mundo em que não haja mais governantes e governados. Vocês não percebem o quanto suas ideias de poder se assemelham às dos gentios? Eles têm governantes que dominam sobre eles; seus maiores exercem autoridade sobre eles. Mas não será assim entre vocês. Quem deseja ser grande entre vocês deve ser como um servo, e quem deseja ser o primeiro deve ser o primeiro em ajudar os outros. O Messias, Aquele que virá e pelo qual vocês esperam, não virá como rei, mas como servo de todos. Ele não virá para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate por muitos."

Ei-la de novo — a mensagem irritante! Ninguém era mais ousado na crítica às autoridades do que Jesus. Quando falava, ele realmente atrapalhava os planos dos escribas ardilosos e da nobreza rica das classes sacerdotais. Desmascarava a hipocrisia das classes dominantes e sustentava que os impuros, o povo pobre do interior, encontraram o favor de Deus. Mas quando os discípulos tentavam fazer com que Jesus aproveitasse a oportunidade e se declarasse Rei e Messias para liderá-los na revolta, ele tentava constantemente confrontá-los com essa outra visão do mundo vindouro, em que não mais haveria governantes e governados, nem judeus e gregos, e em que todas as pessoas seriam irmãos — e irmãs! Quem jamais tinha ouvido coisa assim?

As mulheres — esta era a parte mais desconcertante de seu comportamento. Ele insistia em tratá-las como iguais. Até apoiava seu direito de ser membros da comunhão de discípulos reunidos em torno dele, ao invés de ficar na cozinha e fazer a comida, como verdadeiras mulheres de Israel. Quando Maria Madalena juntou-se à roda dos que escutavam seu ensino, deixando de ajudar sua irmã Marta a preparar o jantar, ele até a justificou, dizendo que ela "tinha escolhido a parte melhor, que não lhe seria tirada".

"Quando foi que um rabi falou desse jeito antes?", perguntavam-se seus discípulos entre si. "Ele nos manda agir como servos, mas diz às mulheres que elas não precisam servir, que podem juntar-se aos discípu-

los como iguais! Sugere até que as mulheres das classes pobres e impuras — samaritanas, escravas, prostitutas — entrarão no reino de Deus antes dos escribas e fariseus. Gostamos do embaraço dos escribas e fariseus quando Jesus disse isso, mas ele realmente foi um pouco longe demais. Decerto faz sentido dizer que nós, gente boa do interior, encontraremos o favor de Deus contra esse pessoal esperto e presunçoso da cidade. Mas dizer que prostitutas e publicanos vão entrar no reino de Deus primeiro! Bem, existem limites para esse tipo de coisa. Nós, que agradecemos a Deus todo dia por termos nascido judeus e não gentios, livres e não escravos, homens e não mulheres, sabemos que Deus não vai mudar tudo. Tem que haver alguma ordem, até mesmo no mundo vindouro."

Quando a delegação secreta dos filhos de Zebedeu tornou-se conhecida, uma onda de indignação passou pelos discípulos. Houve ciúme e medo entre eles, particularmente no caso de Pedro, de que esses dois filhos do trovão pudessem ter encontrado favor junto a Jesus e até tê-lo persuadido a colocá-los em primeiro lugar. Ficaram aliviados por Jesus ter repreendido prontamente Tiago e João por sua impertinência. Só Maria Madalena riu alto quando ouviu o respeito disso, como ela fazia frequentemente quando ocorriam incidentes assim. Lançou um olhar de simpatia em direção a Jesus, que caminhava um pouco à parte, meditando em silêncio. Havia entre os dois uma proximidade que incomodava os homens, como se ela o entendesse de uma maneira em que eles não o entendiam. Parecia indecente que um rabi se confidenciasse com uma mulher daquele jeito.

Cena 2

O coração de Pedro batia forte enquanto ele corria pelas estreitas ruas de Jerusalém. A polícia do sumo sacerdote, lacaios dos romanos, estavam em seu encalço. Ele viu um esgoto aberto e mergulhou nele, arrastando-se para um canto molhado enquanto seus perseguidores passavam correndo por cima. Visões terríveis dos últimos dias se esboçaram em sua mente. Ele e os outros companheiros tinham tido boas intenções quando encenaram aquela entrada em Jerusalém, com Jesus montado na mula branca real e a multidão festiva agitando seus ramos e cantando a antiga canção de saudação ao rei davídico. Eles tiveram que obrigar Jesus a mostrar o jogo, fazer com que ele assumisse seu papel como rei. O tempo estava maduro. Ele próprio tinha dito que a crise estava próxima, que em breve Deus interviria para derrubar o domínio dos Malvados.

Mas quando Jesus entrou no esconderijo no Monte das Oliveiras onde estávamos preparando as armas para uma investida contra o domínio romano, posicionou-se contra isso. "Não", bradou ele, "quem lançar mão da espada perecerá pela espada. Não devemos abusar de Deus. Preci-

samos ter certeza de que este é de fato o tempo aceitável e nós somos de fato aqueles que devem fazer a vontade de Deus. Se o tempo estiver verdadeiramente próximo, estas poucas armas serão supérfluas. As legiões de anjos não necessitam de tal ajuda de nossa parte. Buscamos mais do que apenas a tomada do poder. Buscamos a recriação da própria terra: a elevação dos vales, o rebaixamento dos outeiros. Só Deus pode fazer isso. Não se pode fazê-lo com porretes e espadas."

Entretanto, enquanto ele falava, vimos as tochas dos soldados e policiais. Houve uma escaramuça. Pedro e alguns dos outros discípulos pegaram armas e tentaram resistir. Mas eram em menor número, e logo se dispersaram e fugiram. Não tinham condições de salvar Jesus. Tiveram que deixá-lo para trás, nas mãos dos soldados. Ouviram dizer que, depois de um interrogatório diante do sumo sacerdote, ele foi levado diante da corte do procurador e então arrastado para a prisão com vários outros rebeldes, acusados de banditismo e conspiração contra o governo. No dia seguinte, Jesus, juntamente com vários outros líderes rebeldes, foi crucificado da maneira usualmente empregada pela "justiça" romana.

Os discípulos tinham medo de mostrar-se porque a polícia e os soldados ainda os estavam caçando. Mas as mulheres, particularmente Maria de Magdala, acompanharam os acontecimentos de tão perto quanto possível e lhes enviaram notícias sobre o que estava ocorrendo. As mulheres faziam parte da multidão de pessoas que foram até o lugar da crucificação e testemunharam a morte de Jesus. Maria lembrava-se que, no momento em que ele era estendido na cruz, seus olhos percorriam os céus. Estava esperando que as nuvens se abrissem e seu Pai celestial aparecesse com uma hoste de anjos para arrancá-lo das mãos de seus inimigos e efetuar a redenção de Israel. Ele até clamou, chamando por Elias. Então, pouco antes de ele morrer, uma nuvem negra passou sobre a colina, escurecendo toda a área. Ouviram Jesus gritar em alta voz: "*Eli, Eli, la'ma sabach-tha'm*" ("Meu Deus, meu Deus, por que me desamparaste"). Então sua cabeça caiu sobre o peito, e tudo ficou silencioso.

Ato 3: O Testemunho de Maria Madalena

Maria ficou agachada durante dois dias perto do túmulo em que ela e as duas outras mulheres colocaram Jesus, com a ajuda de José de Ari-matéia, depois que os soldados jogaram seu corpo na vala comum. Será que isso representava o fim de suas esperanças? Os homens pareciam ser dessa opinião. Todos eles tinham se dispersado depois da prisão e do encarceramento de Jesus. Alguns até tinham voltado à Galiléia. Maria, porém, sabia que um fogo novo tinha sido aceso nela por esse homem e ela

não podia abandoná-lo. Uma brisa agitou seu cabelo. Ela se virou e viu uma figura parada em meio à bruma. Será que era ele? A aparição lhe disse: "Maria, eu ressuscitei. Não estou mais aqui. Não me procurem entre os mortos, mas entre os vivos." A figura desapareceu gradualmente, mas Maria viu atrás dela uma imagem mais alta e majestosa, régia mas de algum modo familiar, uma mulher como ela própria. "Vocês, Maria", disse a visão, "são agora a presença contínua de Cristo. Não olhem para trás à procura dele, mas para a frente. Ele foi à frente, para dentro de seu novo futuro. Vocês devem continuar a redenção do mundo."

Subitamente toda a sua confusão desapareceu, e Maria sentiu um centro claro e calmo dentro de si. "Então é por isso que ele tinha que morrer", pensou ela. "Ele tentou nos ensinar a abandonar nossas fantasias de poder e vingança. Mas nós não conseguimos ouvi-lo. Enquanto ele estava entre nós, queríamos que assumisse o poder, que substituísse o reinado dos gentios pelo remado de Israel. Porém nossas ideias do governo de Deus ainda estavam baseadas na dominação e subjugação. Só com o fim dado a essas ideias através de sua morte é que nós poderíamos ser forçadas a abandonar esses sonhos e encontrar uma resposta diferente dentro de nós mesmas, a resposta que ele vinha tentando nos ensinar o tempo todo. Temos que refazer a nós mesmas e nossos relacionamentos umas com as outras. Este é o início do novo mundo. Só quando não formos mais escravos, mas também não desejarmos mais ser senhores e transformar nossos antigos senhores em escravos, podemos lançar o fundamento para o mundo vindouro."

Maria voltou correndo para a sala acima da loja onde alguns dos discípulos estavam escondidos para contar-lhes a respeito de sua experiência e das mensagens que recebera de Jesus e da mulher divina. Os homens zombaram dela. "Será que Jesus iria aparecer primeiro a ela e não a nós?", perguntaram eles. "Será que o Senhor teria preferido uma mulher a nós homens? Pela lei de Moisés, as mulheres nem sequer podem ser testemunhas. Certamente o Senhor não teria confiado tal mensagem a uma mulher!"

Maria tentou fazê-los entender que o importante não era quem dava o testemunho, mas o fato de que ele ressuscitara e agora já estava presente em seu meio. Agora eles deviam corporificar sua presença contínua, não o procurando no passado, mas voltando o olhar para a frente, para o Messias que haveria de vir. Só deixando-os é que ele podia continuar a estar com eles dessa nova maneira, ensinando-os a não fixar suas esperanças nele, mas a construir a comunidade da nova era sem soberanos e sem súditos. Eles próprios deviam começar a viver a nova vida uns com os outros.

Alguns dos discípulos ficaram impressionados com o que ela disse. Pedro teve uma ideia diferente e desviou sua atenção de Maria. "Vejam",

declarou Pedro, "é isso que não entendíamos antes. Nossas esperanças da vinda do rei messiânico não foram destroçadas. Foram apenas adiadas por pouco tempo. Jesus foi arrebatado e levado para o Céu por seu Pai. Ele reina lá, à direita de Deus. Neste momento seu Pai celeste o está colocando na chefia das hostes celestiais. Em breve as nuvens se abrirão e ele voltará com o exército de anjos para derrubar os romanos e seus lacaios, os sumos sacerdotes, e nos colocar no poder.

Nós, os homens, temos que nos encarregar dessa revelação. Não devemos deixar que Maria e as outras mulheres se atribuam méritos excessivos só porque estavam presentes quando ele morreu e porque Maria foi a primeira a vê-lo quando ele ressuscitou dos mortos. Vamos parecer ridículos se dissermos que ouvimos isso de uma mulher! Só homens podem reunir uma verdadeira comunidade de Israel. Só homens podem representar o Messias e seu Pai celeste. Precisamos proclamar esta mensagem em seu nome. Ainda há tempo para que muitos judeus e até gentios a escutem. Jesus se tornará o grande nome perante o qual se dobrará todo joelho na terra e no céu."

Ouvindo-os falar dessa maneira, Maria escapuliu-se da sala e caminhou até um lugar silencioso fora da cidade, onde podia sentar-se à sombra de uma árvore que a protegesse do calor do sol daquela manhã. Ela sabia que tinha vislumbrado uma novidade importante, a chave para todo o mistério do mundo vindouro que tinha escapado a todos eles enquanto Jesus vivia. Jesus tinha tentado fazer com que percebessem isso, porém os discípulos jamais haviam entendido. Talvez ele próprio não tivesse percebido inteiramente o sentido dessa transformação, porque nenhuma das pessoas às quais ele falara sobre isso o entendeu.

Maria lançou o olhar ao céu. "Onde estava o Pai celeste de Jesus quando ele morreu?", pensou ela. "Ele não respondeu a seu clamor. Os céus ficaram em silêncio. Os anjos não apareceram para tirá-lo das muitas águas e colocá-lo sobre o Monte Sião a fim de realizar o julgamento de seus inimigos e exercer o domínio para sempre, como foi prometido. Talvez não haja hostes celestiais para aparecer nas nuvens. Será que o trono querubínico está vazio? Talvez seja justamente essa ideia de Deus como um grande rei, a governar as nações como servas suas, que foi suprimida pela morte de Jesus na cruz. Com a morte de Jesus, Deus, o Regente celestial, deixou os céus e foi despejado sobre a terra com seu sangue. Um novo Deus está nascendo em nossos corações para nos ensinar a nivelar os céus e exaltar a terra e criar um novo mundo sem senhores e escravos, soberanos e súditos. Não, nem mesmo os homens vêm em primeiro lugar, seguidos pelas mulheres em dócil servilidade. É isso que Jesus queria dizer quando nos ensinou a orar para que o reino de Deus venha, para que a vontade de Deus seja feita assim *na terra* como no Céu; a per-

doar-nos uns aos outros, e a não cair em tentação, mas sermos libertos do mal."

"Mas quem estará disposto a ouvir esta mensagem?", pensou Maria. "Embora Jesus tenha esvaziado o trono de Deus, mesmo agora Pedro e alguns dos outros discípulos estão tratando de preenchê-lo de novo. Vão transformar o Jesus ressurreto num novo Senhor para representar o Pai celestial e para reger o mundo. Oh, sim, eles serão humildes servos seus. Em seu nome irão censurar os judeus e conquistar os gentios, exercendo domínio sobre eles assim como os romanos agora nos dominam." Maria estremeceu. "Existe alguma maneira de romper esse tecido, para deixar que a luz desse outro mundo o atravesse com seu brilho? Talvez parte dessa outra visão se imponha apesar da distorção. Outras pessoas, mesmo mulheres como eu, vislumbrarão algo da verdadeira visão, e me reconhecerão como sua irmã."

Capítulo I

Teologia Feminista: Metodologia, Fontes e Normas

A Experiência das Mulheres e a Tradição Histórica

Tem-se dito com frequência que a teologia feminista recorre à experiência das mulheres como fonte básica de conteúdo e como critério da verdade'. Tem havido uma tendência de tratar este princípio da "experiência" como característica singular da teologia feminista (ou, talvez, das teologias da libertação) e de considerá-lo distante das fontes "objetivas" da verdade das teologias clássicas. Isto parece constituir uma compreensão errônea da base experimental de toda reflexão teológica. O que se tem chamado de fontes objetivas da teologia — Escritura e tradição — são, elas próprias, experiência humana coletiva em forma codificada.

A experiência humana é o ponto de partida e de chegada do círculo hermenêutico. A tradição codificada remonta a raízes situadas na experiência e também é constantemente renovada ou descartada através do teste da experiência. "Experiência" inclui a experiência do divino, a experiência de si mesmo/a e a experiência da comunidade e do mundo, numa dia-lética de interação mútua. Símbolos, fórmulas e leis recebidas são autenticadas, ou não, através de sua capacidade de iluminar e interpretar a experiência. Os sistemas de autoridade tentam reverter esta relação e fazer com que os símbolos recebidos ditem o que se pode experimentar, bem como a interpretação daquilo que se experimenta. Na realidade, a relação é o oposto. Se um símbolo não fala autenticamente à experiência, torna-se morto ou precisa ser alterado para fornecer um novo sentido.

A singularidade da teologia feminista não reside em seu uso do critério da experiência, mas, antes, em seu uso da experiência *das mulheres*, que no passado foi quase que inteiramente excluída da reflexão teológica. Portanto, o uso da experiência das mulheres na teologia feminista explo-

de como uma força crítica, revelando que a teologia clássica, incluindo suas tradições codificadas, baseia-se na experiência *masculina*, e não na experiência humana universal. A teologia feminista torna visível a sociologia do conhecimento teológico, não mais escondido atrás de mistificações da autoridade divina e universal objetificada².

O Círculo Hermenêutico da Experiência Passada e Presente

Um modelo simplificado da tradição teológica ocidental pode ilustrar esse círculo hermenêutico da experiência passada e presente. Precisamos postular que toda grande ideia religiosa começa numa experiência reveladora. Por "*reveladora*" entendemos experiências de irrupção situadas além da habitual consciência fragmentada que proporcionam símbolos in-terpretativos que iluminam os meios do *todo* da vida. Visto que a consciência é, em última análise, individual, postulamos que a revelação sempre começa com um indivíduo. Nas sociedades mais antigas, em que havia muito menos senso de individualismo, essa experiência de irrupção pode ter sido mediada ao coletivo social de modo tão imediato através de um grupo de intérpretes, que o nome do indivíduo se perdeu. Mais tarde, o indivíduo criativo se destaca como Profeta, Mestre, Revelador, Salvador ou Fundador da tradição religiosa.

Por mais que o mestre individual seja magnificado, na verdade a experiência reveladora só se torna socialmente significativa quando é traduzida para a consciência comunitária. Isto significa, em primeiro lugar, que a experiência reveladora precisa ser apropriada coletivamente por um grupo formador, que, por sua vez, promulga e ensina uma comunidade histórica. Em segundo lugar, o grupo formador medeia o que é singular na experiência reveladora através de símbolos e tradições culturais do passado. Tão longe quanto a memória humana alcança, e certamente dentro da história das tradições bíblicas, nenhuma nova tradição profética jamais é interpretada num vácuo cultural. Por mais surpreendente e original que seja a visão, ela sempre precisa ser comunicada e tomada significativa através de alguma transformação de ideias e símbolos já correntes. A mão do divino não escreve numa tabula rasa cultural. Assim, os profetas hebreus interpretaram de maneira nova símbolos das religiões cananêias e do Oriente Próximo. O cristianismo, em estágios sucessivos, apropriou-se de uma grande variedade de símbolos religiosos, tanto judaicos quanto helenísticos, para interpretar Jesus. A singularidade da visão se expressa por sua capacidade de combinar e transformar padrões simbólicos anteriores para iluminar e revelar sentido de uma maneira nova e inesperada que fale para novas necessidades experienciais como os velhos padrões deixaram de fazer.

A comunidade formadora que se apropriou da experiência reveladora, por sua vez, reúne uma comunidade histórica em tomo de sua interpretação da visão. Este processo passa por vários estágios, durante os quais se desenvolvem ensinamentos orais e escritos. Em certo ponto, surge um grupo constituído por professor e líderes procurando canalizar e controlar o processo, eliminar o que considera comunidades e interpretações discrepantes e impor uma série de critérios para determinar a linha de interpretação correta. O grupo pode fazer isto definindo um corpo autoritativo de escritos que é então canonizado como a interpretação correta da revelação divina original e distinguido de outros escritos, que se consideram heréticos ou de autoridade secundária. Neste processo, o grupo controlador marginaliza e suprime outros ramos da comunidade, que têm seus próprios textos e linhas de interpretação. O grupo vencedor se declara a linha privilegiada da verdadeira (ortodoxa) interpretação. Assim se estabelece um cânone da Escritura.

Depois que um cânone da Escritura está definido, pode-se então considerar a tradição subsequente como reflexão sobre a Escritura e como passível de correção permanente pela Escritura enquanto autoridade controladora. No catolicismo e na ortodoxia não desaparece inteiramente a noção das outras tradições "apostólicas" igualmente autoritativas provenientes dos primeiros tempos e existentes ao lado da Escritura canónica. Credos, costumes litúrgicos e tradições orais transmitidas por séculos apostólicas também proporcionam acesso à fé original da "comunidade primitiva". Por mais que a comunidade, tanto líderes quanto liderados, procure revestir-se da tradição codificada do passado que proporciona um acesso seguro à verdade revelada divinamente, na realidade a experiência da comunidade atual não pode ser ignorada.

Esta comunidade contemporânea pode consistir de muitas camadas diferentes, desde os líderes "máximos" até o "crente comum". Mesmo um Atanásio ou um Leão I, que sustentam estar meramente ensinando o que sempre se ensinou, estão de fato empenhados num processo constante de revisão do padrão simbólico de um modo que reflete sua experiência. Ideias recebidas são testadas por aquilo que "parece correto", isto é, ilumina a lógica do padrão simbólico de uma maneira que fale mais satisfatoriamente à sua própria experiência de redenção. É verdade que a teologia pode evoluir até transformar-se numa reflexão secundária e terciária sobre a lógica das próprias ideias. Ela continua seu desenvolvimento vital apenas na medida em que tal pensamento permanece em contato com a experiência profunda.

Fórmulas de fé cada vez mais complexas, costumes, rituais e escritos são agora propostos às pessoas crentes comuns como base para apropriar-se do paradigma revelador original como experiência redentora pessoal..

Esses indivíduos, em suas comunidades de fé locais, estão sempre empenhados em fazer sua própria seleção dos padrões da tradição recebida que se ajustam ou fazem sentido em sua vida. Há sempre uma interação entre os padrões de fé propostos por professores aos indivíduos e a apropriação desses padrões como interpretações de experiência por parte desses próprios indivíduos. Mas essas diferenças permanecem não-articuladas, mantidas dentro do consenso dominante a respeito do que o padrão revelador "significa".

Uma tradição religiosa permanece vital enquanto seu padrão revelador puder ser reproduzido geração após geração e continuar a falar aos indivíduos na comunidade e lhes fornecer o sentido redentor da experiência individual e coletiva. Este tem sido o caso do padrão êxodo-páscoa para os judeus e do paradigma morte-ressurreição da conversão pessoal para os cristãos. O círculo de experiência a experiência, mediado através de instrumentos da tradição, completa-se, assim, quando a comunidade contemporânea se apropria do paradigma fundante como a estória* contínua de sua própria redenção em relação a Deus, a si mesma e a umas para com as outras.

Crises da Tradição

As tradições religiosas entram em crise quando as interpretações recebidas dos paradigmas redentores contradizem a experiência de modo significativo. A crise pode ser percebida em vários níveis de radicalidade. A crítica exegética de tradições teológicas e escriturísticas recebidas pode produzir novas interpretações que falem a novas experiências. Essa espécie de reforma ocorre, em graus de importância variáveis, o tempo todo, desde indivíduos que fazem sua própria adaptação privada até professores que fundam novas escolas de interpretação. Enquanto isso acomodar-se dentro dos métodos empregados pela comunidade para transmitir a tradição, não acontece nenhuma grande ruptura.

Uma ruptura mais radical ocorre quando as estruturas institucionais que transmitem a tradição são percebidas como corruptas. São percebidas como estruturas que não ensinam a verdade, mas a falsidade ditada por seu interesse próprio e sua vontade de poder. Os paradigmas reveladores, o fundador original e mesmo os estágios iniciais da formulação da tradição ainda são vistos como autênticos. Parece necessário ir até um ponto situado atrás da tradição histórica posterior e das autoridades institucionalizadas e "retornar" à revelação original. No sentido literal do termo, não há possibilidade de retornar a algum período da tradição anterior a *história* acontecida nesse meio tempo. Assim, o mito do retorno às origens é uma forma de fazer uma interpretação mais radical do paradigma revelador para abranger experiências contemporâneas, ao mesmo tempo em que

se descartam instituições e tradições que contradigam uma vida significativa, justa e verdadeira. Padrões interpretativos utilizáveis são tomados da Escritura e dos primeiros documentos da comunidade para colocar a tradição original contra sua corrupção posterior. A própria revelação original, bem como os estágios fundantes de sua formulação, não são contestados, mas considerados mais autoritativos ainda para serem decretados como normativos contra tradições posteriores. A Reforma seguiu esse padrão de mudança³.

Uma crise mais radical ainda da tradição ocorre quando a totalidade da herança religiosa parece estar corrupta. Essa espécie de questionamento radical da significatividade da religião cristã começou a acontecer na Europa ocidental durante o iluminismo. O marxismo levou adiante a crítica iluminista da religião. Ele ensina que toda religião é um instrumento que a classe dominante usa para justificar seu próprio poder e pacificar os oprimidos⁴. Isso faz da religião não o meio da redenção, mas da escravização. Pensa-se que a própria natureza do conhecimento religioso promove a alienação e não a integração da pessoa humana. Essa espécie de crítica ideológica lança o conteúdo de verdade da religião em radical descrédito ético. Tal ataque à religião é considerado "verdadeiro" por uma crescente minoria de pessoas quando elas percebem as tradições religiosas dominantes como tradições que contradizem a experiência contemporânea de sentido, verdade e justiça.

A crítica ideológica da veracidade da religião ainda pode permitir algum resto de percepção genuína das experiências religiosas originais e dos mestres fundantes. Pode-se dizer que os profetas de Jesus tiveram percepções verdadeiras da vida justa e significativa, mas isso foi corrompido e transformado em seu oposto por mestres posteriores, mesmo dentro da Escritura. Descartando até a veracidade de mestres fundantes, o crítico pode voltar-se a fontes alternativas de verdade: a recentes escolas críticas de pensamento contra as tradições religiosas; a tradições suprimidas, condenadas como heréticas pela tradição dominante; ou a padrões pré-cris-tãos de pensamento. A moderna crítica racionalista, marxista e romântica da religião seguiu tais alternativas nos últimos 200 anos.

Por que, afinal, procurar tradições alternativas? Por que não simplesmente começar com a experiência contemporânea? A própria busca de tradição fundante não revela a necessidade de uma autoridade fora da experiência contemporânea? É verdade que os padrões de autoridade recebidos criam uma forte necessidade, mesmo nas pessoas que buscam mudança radical, de encontrar uma base autoritativa da verdade revelada "no início", bem como uma necessidade de justificar o novo mediante referência à autoridade reconhecida. Essas necessidades revelam uma necessidade mais profunda ainda: a de situar-se de modo significativo na história.

O esforço de expressar a experiência contemporânea num vácuo cultural e histórico é tanto auto-enganador quanto insatisfatório. É auto-en-ganador porque, para comunicar-se consigo 'mesma e com as outras, a pessoa faz uso de padrões de pensamento que têm uma história, por mais que sejam transformados pela nova experiência. É insatisfatório porque, por mais que se descartem longos períodos históricos de tradições dominantes, ainda se procura abranger essa "história caída" dentro de um contexto maior de vida autêntica e verdadeira. Lançar o olhar de volta para alguma base original de sentido e verdade antes da corrupção é saber que a verdade é mais básica do que a falsidade e, por conseguinte, capaz, em última análise, de erradicar a falsidade num novo futuro que está despontando na experiência contemporânea. Encontrar lampejos dessa verdade em tradições submersas e alternativas ao longo da história equivale a certificar-se de que não se está louca ou enganada. Só encontrando uma comunidade e uma tradição histórica alternativa enraizada mais profundamente do que as que se tomaram corruptas a pessoa pode ter certeza de que, ao criticar a tradição dominante, não está apenas criticando subjetivamente a tradição dominante, mas, antes, tocando um fundamento mais profundo do Ser autêntico sobre o qual pode alicerçar a si mesma. Não se pode manejar a alavanca da crítica sem ter um lugar onde situar-se.

O Princípio Crítico da Teologia Feminista

O princípio crítico da teologia feminista é a promoção da humanidade plena das mulheres. Tudo o que nega, diminui ou distorce a humanidade plena das mulheres é, por conseguinte, avaliado como não-redentor. Em termos teológicos, deve-se presumir que tudo o que diminui ou nega a humanidade plena das mulheres não reflete o divino ou uma relação autêntica com o divino, ou não reflete a natureza autêntica das coisas, ou não é a mensagem ou obra de um redentor autêntico ou de uma comunidade de redenção.

Este princípio negativo também implica o princípio positivo: o que efetivamente promove a humanidade plena das mulheres vem do Sagrado, reflete a verdadeira relação com o divino, é a verdadeira natureza das coisas, a mensagem autêntica de redenção e a missão de uma comunidade redentora. Porém o sentido desse princípio positivo — a saber, a humanidade plena das mulheres — não é plenamente conhecido. Não existiu na história. O que temos conhecido é o princípio negativo da denegação e marginalização da humanidade das mulheres. Ainda assim, a humanidade das mulheres, embora diminuída, não foi destruída. Ela se afirmou constantemente, muitas vezes de formas apenas limitadas e subversivas, e tem sido o critério pelo qual testamos e criticamos tudo o que nos dimi-

nui. Neste processo experimentamos nosso potencial mais amplo que nos permite começar a imaginar um mundo sem sexismo.

Este princípio não chega a ser novo. Na verdade, a correlação entre a natureza humana original, autêntica (*imago dei/Cristo*) e a humanidade diminuída, caída proporcionou a estrutura básica da teologia cristã clássica. A singularidade da teologia feminista não é o princípio crítico, a humanidade plena, mas o fato de as mulheres reivindicarem este princípio para si. As mulheres nomeiam-se como sujeitos da humanidade autêntica e plena.

Percebe-se que o uso desse princípio na teologia masculina foi corrompido pelo sexismo. O fato de os homens terem sido nomeados como normas da humanidade autêntica fez com que as mulheres servissem de bode expiatório para o pecado e fossem marginalizadas tanto na humanidade original quanto na redimida. Isto distorce e contradiz o paradigma teológico *daimago dei/Cristo*. Definido como humanidade masculina contra as mulheres ou acima delas, como humanidade da classe dominante acima das classes de servos, o paradigma da *imago dei/Cristo* converte-se em instrumento do pecado, e não numa revelação do divino e num instrumento da graça.

Isto também implica que as mulheres não podem simplesmente inverter o pecado do sexismo. Não podem simplesmente tomar os homens como bode expiatório para o mal histórico de um modo que faça delas apenas vítimas inocentes. As mulheres não podem se afirmar como *imago dei* e sujeitos de potencial humano pleno de um modo que diminua a humanidade masculina. Como a metade denegrada da espécie humana, elas precisam buscar uma definição continuamente expansiva de humanidade inclusiva — que inclua ambos os sexos, que inclua todos os grupos sociais e todas as raças. Qualquer princípio de religião ou sociedade que marginalize um grupo de pessoas, tachando-as de menos do que plenamente humanas, diminui a nós todos/as. Ao rejeitar o androcentrismo (os homens como norma da humanidade), as mulheres também precisam criticar todas as outras formas de chauvinismo: o que faz dos ocidentais brancos a norma da humanidade, o que faz dos cristãos a norma da humanidade, o que faz das classes privilegiadas a norma da humanidade. Elas também precisam criticar o humanocentrismo, isto é, a postura que faz dos seres humanos a norma e coroa da criação de uma maneira que diminua os outros seres existentes na comunidade da criação. Isto não é uma questão de mesmice, mas de reconhecimento de valor, que ao mesmo tempo afirme a variedade e a particularidade genuínas. Busca-se um novo modo de relacionamento, que não seja nem um modelo hierárquico que diminua o potencial do/a "outro/a" nem uma "igualdade" definida por uma norma dominante tomada do grupo dominante; busca-se, antes, uma mutua-lidade que nos permita afirmar maneiras diferentes de ser.

Existe uma Tradição Histórica para a Teologia Feminista?

Em primeiro lugar, precisamos dizer que não existe uma teologia feminista final e definitiva, não existe uma síntese final que abranja toda a experiência humana, critique o que é sexista e se aproprie do que é utilizável em todas as tradições históricas. Este livro, portanto, não representa a teologia feminista, mas *uma* teologia feminista. Por mais amplo que seja seu alcance histórico, voltando às tradições bíblicas, projetando-se para a frente em direção a um mundo pós-cristão, abrangendo tanto tradições minoritárias quanto majoritárias, ele é, não obstante, um exercício em teologia feminista com uma seleção particular da experiência humana. Esta seleção é e só pode ser tomada da tradição histórica, em sua acepção mais ampla, que definiu minha identidade. Se procuro as tradições minoritárias e também majoritárias dessa comunidade, seu lado pré-cristão reprimido e também sua tradição dominante, ainda opero dentro de uma tradição histórica particular.

Muitas outras tradições não são consideradas: asiática, africana, hindu, budista, etc. Uma budista asiática ou uma muçulmana iraniana, ou mesmo cristãs oriundas desses *backgrounds*, reuniriam uma síntese cultural diferente da que apresento aqui. Isto não é uma "falha"; é simplesmente o reconhecimento necessário da particularidade e dos limites históricos. O que busco aqui é um paradigma de trabalho da situação humana extraído de uma amostra suficientemente ampla de experiência que possa, ao final, estimular o diálogo e levar a uma outra síntese ulterior. Outras teólogas feministas precisam criar outros paradigmas e fazer sínteses diferentes de várias tradições culturais-religiosas.

Embora se endosse a particularidade, rejeita-se o exclusivismo. Deus não é cristão ou judeu ao invés de pagão, não é branco ao invés de asiático ou africano. As reflexões teológicas extraídas das tradições judaico-cristãs ou mesmo das tradições do Oriente Próximo-Mediterrâneo-Europa não têm uma relação privilegiada com Deus, com a verdade, com a humanidade autêntica em comparação com aquelas que surgem do judaísmo, islamismo e budismo. Também não se presume que elas sejam iguais. Ainda não se sabe exatamente como diferiria uma teologia feminista extraída de outras sínteses culturais. Mas afirmamos logo de início a possibilidade de equivalência, ou valor igual, de diferentes teologias feministas extraídas de sínteses culturais diferentes.

Tendo esclarecido a particularidade — porém o não-exclusivismo — das tradições históricas consideradas neste trabalho, podemos perguntar onde, dentro dessas tradições, podemos encontrar fundamentos utilizáveis para o feminismo. Extraio "tradição utilizável" de cinco áreas de tradição

cultural: 1) da Escritura, tanto hebraica quanto cristã (Antigo e Novo Testamentos); 2) de tradições cristãs marginalizadas ou "heréticas", como o gnosticismo, montanismo, quacrismo, shakerismo; 3) dos temas teológicos primordiais da corrente dominante da teologia cristã clássica — ortodoxa, católica e protestante; 4) da religião e filosofia não-cristãs do Oriente Próximo e do âmbito greco-romano; e 5) de cosmovisões pós-cristãs críticas, como o liberalismo, romantismo e marxismo.

Todas essas tradições são sexistas. Todas oferecem sugestões de alternativas: equivalência e mutualidade entre homens e mulheres, entre classes e raças, entre a humanidade e a natureza. Todas propõem conceitos de Deus que endossariam tais relacionamentos alternativos. Entretanto, até essas alternativas existem em formas distorcidas pelo sexismo. Seu potencial para nos auxiliar a imaginar uma nova humanidade pode ser revelado sujeitando cada uma delas à crítica feminista e juntando-as num novo relacionamento. Permitindo que a religião cananéia critique a religião hebraica e não apenas o inverso, permitindo que tradições bíblicas e cristãs minoritárias critiquem as tradições dominantes, começa-se a descobrir princípios críticos perdidos. Percebe-se um potencial humano suprimido que está à espreita debaixo das tradições dominantes e que, em muitos casos, fornece a chave perdida para o sentido de tradições dominantes.

Considerarei brevemente cada área de tradição para dar exemplos de princípios e ideias utilizáveis para a teologia feminista e para mostrar como até esses princípios utilizáveis precisam ser "corrigidos" pelo princípio crítico feminista.

Subsídios Bíblicos para o Feminismo: o Princípio Profético

Não há dúvida de que o patriarcado constitui o contexto social tanto do Antigo quanto do Novo Testamento e de que esse contexto social foi incorporado na ideologia religiosa em muitos níveis. Não obstante, ambos os Testamentos contêm subsídios para a crítica do patriarcado e de sua santificação religiosa. Esclarecemos desde o início que o feminismo não deve usar os princípios proféticos críticos presentes na religião bíblica para pedir desculpas pela ideologia patriarcal ou para encobri-la. O feminismo pode, antes, apropriar-se das tradições profético-libertadoras apenas como princípios normativos da fé bíblica que, por sua vez, criticam e rejeitam a ideologia patriarcal. Esta perde, assim, seu caráter normativo. Ela deve ser denunciada, e não sofrer uma limpeza ou ser eliminada através de explicações.

O feminismo apropria-se dos princípios proféticos de formas pelas quais os escritores bíblicos, em sua maioria, não se apropriam deles, a sa-

ber, a fim de criticar essa estrutura patriarcal não-examinada. A teologia feminista que recorre a princípios bíblicos só é possível se os princípios proféticos, entendidos mais plenamente, implicarem uma rejeição de toda elevação de um grupo social contra outros como imagem e agente de Deus, todo uso de Deus com a finalidade de justificar a dominação e a subjugação sociais. O próprio patriarcado deve cair sob as denúncias bíblicas de idolatria e blasfêmia, da idolização do masculino como representante da divindade. É idolatria transformar os homens em mais "semelhantes a Deus" do que as mulheres. É blasfêmia usar a imagem e o nome do Sagrado para justificar a dominação e a lei patriarcais. As leituras feministas da Bíblia podem discernir dentro da fé bíblica uma norma pela qual os próprios textos bíblicos possam ser criticados. Os textos bíblicos são considerados autoritativos na medida em que refletem esse princípio normativo. Com base nisto, muitos aspectos da Bíblia devem ser francamente postos de lado e rejeitados.

Isto não chega a ser uma ideia nova no cristianismo. Com base num primitivo princípio cristão de interioridade ética, boa parte da lei ritual hebraica foi rejeitada como não mais normativa, embora esses textos apareçam continuamente no cânone do Antigo Testamento usado pela Igreja cristã. Os textos de ambos os Testamentos que justificam a escravidão e a hostilidade para com estranhos em termos religiosos e raciais ficam abaixo da sensibilidade ética da maioria das pessoas cristãs de hoje. Assim, todas as teologias, independentemente de suas assertivas de que a Bíblia em sua totalidade é obra da inspiração, de fato nunca consideram todas as partes da Bíblia igualmente autoritativas; antes, usam os textos de acordo com suposições implícitas ou explícitas acerca do desenvolvimento normativo da fé bíblica.

Ao reivindicar a tradição profético-libertadora da fé bíblica como norma a ser utilizada para criticar a Bíblia, o feminismo não escolhe uma ideia arbitrária ou marginal na Bíblia. Escolhe uma tradição que, como se pode sustentar razoavelmente com base na pesquisa científica da Bíblia, é a tradição central, a tradição pela qual a fé bíblica critica e renova constantemente a si mesma e sua própria visão. Mais uma vez, o inovador na hermenêutica feminista não é a norma profética, mas, sim, o fato de o feminismo se apropriar dessa norma para *as mulheres*. Ele sustenta que *também as mulheres* estão entre aquelas pessoas oprimidas que Deus vem defender e libertar. Ao incluir as mulheres na norma profética, o feminismo vê o que o pensamento profético masculino geralmente não viu: que, depois de se afirmar que a norma profética é central para a fé bíblica, o patriarcado não pode mais ser mantido como autoritativo.

Quatro temas são essenciais para a tradição profético-libertadora da fé bíblica: 1) a defesa e vindicação dos oprimidos por parte de Deus; 2)

a crítica dos sistemas dominantes de poder e de seus detentores; 3) a visão de uma nova era vindoura na qual o atual sistema de injustiça seja superado e o reino de paz e justiça pretendido por Deus seja instalado na história; e 4) finalmente, a crítica da ideologia, ou da religião, visto que a ideologia, neste contexto, é preponderantemente religiosa. A fé profética denuncia as ideologias e sistemas religiosos que funcionam para justificar e santificar a injusta ordem social dominante. Essas tradições são centrais para os profetas e para a missão de Jesus. Portanto, a tradição crítico-libertadora é o eixo em torno do qual a linha profético-messiânica da fé bíblica gira como fundamento para o cristianismo. Esses temas podem ser ilustrados brevemente pelos textos dos profetas e dos evangelhos sinóticos.

A denúncia do poder econômico e político opressor encontra-se em muitos lugares nos profetas. Por exemplo:

Ai dos que decretam leis injustas, dos que escrevem leis de opressão, para negarem justiça aos pobres, para arrebatarem o direito aos aflitos do meu povo, a fim de despojarem as viúvas e roubarem os órfãos! (Isaías 10.1-2.)

O Deus de Amos denuncia as práticas econômicas exploradoras da época e, por causa delas, declara que enviará fome sobre a terra, não uma fome de comida, mas de "ouvir as palavras do Senhor" (Amos 8.11):

Ouçam isto, vocês que têm gana contra o necessitado, e destroem os miseráveis da terra, dizendo: "Quando passará a lua nova, para vendermos o grão? e o sábado, para abriremos os celeiros de trigo, diminuindo o efa, e aumentando o sico, e procedendo dolosamente com balanças enganadoras, para comprarmos os pobres por dinheiro, e os necessitados por um par de sandálias, e vendermos o refugio do trigo?" (Amos 8.4-6.)

Neste contexto Deus não é visto como aquele que representa os poderosos, mas como aquele que vem defender os oprimidos. Deus intervém na história para julgar aqueles que esmagam o rosto dos pobres, aqueles que despojam a viúva e o órfão.

A defesa divina dos oprimidos também é uma chave para a pregação de Jesus na tradição sinótica. Ele formula o anúncio de sua missão profética na sinagoga de sua terra natal, em Nazaré, com as palavras de Isaías 61.1-2:

O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me ungiu para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos cativos e restauração da vista aos cegos, para pôr em liberdade os oprimidos. (Lucas 4.18-19.)

Lucas formula incisivamente as bem-aventuranças de Jesus tanto para acentuar seu conteúdo social quanto para sublinhar seu aspecto julgador para os ricos e poderosos. Ele também transforma a imagem tradicional de Israel como esposa e servo de Deus. Como criada, o novo Israel ou a Igreja representa as pessoas oprimidas, que serão exaltadas na revolução mes-

siânica de Deus na história. Esta ideia é proclamada no *Magnificai* de Maria (Lucas 1.48-53).

O Deus profético é visto como Deus que derruba a sociedade injusta virando-a de cabeça para baixo. Sua intervenção não só julga a injustiça da ordem social presente, mas vem para criar uma nova ordem social que esteja verdadeiramente de acordo com a vontade divina. Jeremias fala dessa era como um tempo em que se criará algo novo na terra: a mulher protegerá o homem (Jeremias 31.22). Será um tempo em que se restaurarão a harmonia e a divisão igual da terra e dos bens, em que todos habitarão sob suas próprias vinhas e figueiras e ninguém terá medo.

A fórmula batismal contida na Carta de Paulo aos Gaiatas estende este tema para dentro de uma visão de uma nova ordem social em que todas as relações de sexo, raça e classe das divisões humanas serão superadas em Cristo. O Batismo antecipa essa nova sociedade na Igreja em que não há homem nem mulher, nem judeu nem grego, nem escravo nem livre. No Pai-Nosso, Jesus fala do reinado do shalom* de Deus simplesmente como "a vontade de Deus feita na terra".

Isto significa que a linguagem religiosa da tradição profética é desestabilizadora em relação à ordem social existente e a suas hierarquias de poder — religioso, social e econômico. Sua compreensão de salvação não é conformista nem privatista. É, antes, uma visão de um futuro alternativo, de um novo "pacto" de paz e justiça que surgirá quando os sistemas presentes de injustiça tiverem sido derrubados.

Em ambos os Testamentos, essa crítica profética da sociedade também implica uma crítica da religião. É uma crítica interna, uma crítica da perversão da própria fé bíblica, transformada numa religião de culto e hábito, particularmente quando se usa a religião para santificar o poder injusto e ignorar a proposta de justiça de Deus. Assim, Amos tropeja dizendo:

Aborreço, desprezo as suas festas, e com as suas assembleias solenes não tenho nenhum prazer. (...) Afasta de mim o estrépito dos teus cânticos; porque não ouvirei as melodias das tuas liras. Antes corra o juízo como as águas, e a justiça como ribeiro perene. (Amos 5.21,23-24.)

Da mesma forma, Jeremias denuncia o uso do culto do templo como cobertura sagrada para a realidade presente:

Não confiem em palavras falsas, dizendo: "Templo do Senhor, templo do Senhor, templo do Senhor é este." Mas, se vocês deveras emendarem os seus caminhos e as suas obras, se deveras praticarem a justiça, cada um com o seu próximo; se não oprimirem o estrangeiro e o órfão e a viúva, nem derramarem sangue inocente neste lugar, nem andarem após outros deuses para seu próprio mal, eu os farei habitar neste lugar, na terra que dei a seus pais, desde os tempos antigos e para sempre. Bis que vocês confiam

em palavras falsas, que para nada lhes aproveitam. Que é isso? Vocês furtam e matam, cometem adultério e juram falsamente (...) e depois vêm e se põem diante de mim nesta casa, que se chama pelo meu nome, e dizem:

"Estamos salvos"; sim, só para continuarem a praticar estas abominações! Será esta casa que se chama pelo meu nome um covil de salteadores? (Jeremias 7.4-11.)

O próprio Jesus assume esta mesma contestação ao purificar o templo, no clímax de seu ministério.

A crítica da religião movida pelos profetas hebreus se renova no ministério de Jesus. Segundo a descrição, a missão do Profeta messiânico evoca uma confrontação contínua com os líderes dos escribas e sacerdotes e a maneira como usam a religião para servir a seus próprios interesses e para reforçar sua própria casta sacra:

Ai de vocês, escribas e fariseus, hipócritas! porque dão o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, e têm negligenciado os preceitos mais importantes da lei, a justiça, a misericórdia e a fé; vocês deveriam, porém, fazer estas coisas, sem omitir aquelas. (Mateus 23.23.)

A crucificação de Jesus é vista como consequência desta confrontação com a religião falsificada que se converte em braço direito do poder político opressor.

A Deformação dos Temas Proféticos através de sua Conversão em Ideologia

É importante perceber que a tradição profético-libertadora não é e nem pode ser transformada num conjunto estático de "ideias". É, antes, uma linha de prumo de verdade e inverdade, justiça e injustiça que tem de ser constantemente adaptada aos contextos sociais e circunstâncias cambiantes. Simplesmente dizer as mesmas palavras não vai significar a mesma coisa num contexto diferente. Quando as tribos de Israel eram constituídas de montanhesees oprimidos sob os ricos cananeus habitantes das cidades, a denúncia da religião cananéia feita pelos israelitas era um discernimento da forma como a religião funcionava para sacralizar relações políticas e económicas de exploração. Quando o próprio Israel tomou as cidades, adquiriu um rei e um templo e aspirou ao império, as denúncias simplesmente tornaram-se triunfalismo etnocêntrico.

De modo semelhante, o conflito do Novo Testamento com as autoridades religiosas dominantes do judaísmo funcionava, na missão de Jesus e da Igreja primitiva, como crítica da religião fossilizada para chamar o próprio judaísmo de volta à sua missão profético-messiânica. Quando, porém, o cristianismo passou a tornar-se uma religião gentílica separada

e, por fim, a religião dominante do Império Romano, esta mesma linguagem foi usada para expressar tanto a rejeição do próprio judaísmo como uma religião inferior quanto o triunfalismo chauvinista da Igreja em relação à Sinagoga⁵.

O sentido da linguagem do messianismo também pode mudar em contextos diferentes. Grande parte das imagens messiânicas foram extraídas originalmente da linguagem de realeza do antigo Oriente Próximo. Isto foi reavaliado criticamente pelos profetas, separado de sua justificação ideológica dos reis existentes e projetado numa esperança futura idealizada. Assim, os profetas converteram a linguagem messiânica num julgamento dos reis existentes e numa esperança de uma ordem social alternativa. Quando, porém, o cristianismo tornou-se uma religião imperial, essa linguagem de realeza foi usada para sacralizar os monarcas cristãos existentes como expressões da realeza divina e representantes de Cristo na terra.

Da mesma forma, o sentido da linguagem de serviçalidade muda radicalmente em contextos diferentes. No uso que dela fez Jesus, apropriando-se da tradição profética, ela significa que só Deus é pai e rei e que nós, em consequência, não devemos lealdade a pais e reis humanos. Como servas de Deus tão-somente, estamos libertas da servidão a hierarquias humanas de poder. Quando, entretanto, o cristianismo imperial mais uma vez apresenta essas hierarquias humanas de poder como expressões do reinado de Cristo, a linguagem de serviçalidade é usada para reforçar, em nome de Cristo, a servidão de pessoas subjugadas.

Fundamental para essa deformação ideológica é a passagem do grupo sócio-religioso de uma situação de carência de poder para o poder. Quando os porta-vozes religiosos se identificam como membros e advogados dos pobres, então a linguagem crítico-profética permanece incisiva e relevante. Quando se vêem primordialmente como fatores de estabilização da ordem social existente e de justificação de sua estrutura de poder, então a linguagem profética se deforma, servindo aos interesses do *status quo*. Torna-se uma linguagem usada para sacralizar as autoridades dominantes e para pregar vingança contra ex-inimigos.

Um aspecto particularmente importante do ensino de Jesus é seu reconhecimento e sua crítica dessas deformações da linguagem messiânica. Ele rejeitou compreensões régias e chauvinistas do Messias. Interpretou o Messias como servo sofredor, como aquele que vem para restaurar a humanidade através de um ministério de serviço, chegando ao ponto de dar sua própria vida. Em Mateus 20.17-18 Jesus questiona o conceito triunfalista de messianismo nutrido pelos discípulos quando se dirigiam a Jerusalém. Respondendo ao pedido dos filhos de Zebedeu, mediado pela mãe deles, de que recebessem posições de poder e dominação no reino de Deus, Jesus retruca:

Vocês sabem que os governadores dos povos os dominam e que os maiores exercem autoridade sobre eles. Não é assim entre vocês; pelo contrário, quem quiser tomar-se grande entre vocês, será esse o que os sirva; e quem quiser ser o primeiro entre vocês, será seu servo; tal como o Filho do homem, que não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos. (Mateus 20.25-28.)

Assim, Jesus rejeita não só o uso da religião para santificar hierarquias dominantes, mas também a tentação de usar a linguagem profética simplesmente para justificar a vingança das pessoas oprimidas. Esta tentação nem sempre é evitada no profetismo do Antigo Testamento. Pelo contrário, a visão de uma nova era, quando a opressão de Israel será superada, é visualizada como uma inversão triunfante da dominação. No reino de Deus, Israel será estabelecido como o centro de um império mundial. Os povos dos poderes imperiais existentes — os egípcios, babilônios ou romanos — virão a Jerusalém para oferecer tributo aos novos detentores da dominação mundial⁶.

Um elemento central da mensagem de Jesus é uma crítica radical de ambos os tipos de deformação ideológica da religião. Os primeiros serão os últimos e os últimos, primeiros. Os pobres serão repletos de coisas boas, os poderosos derrubados de seus tronos. As prostitutas e coletores de impostos precederão os escribas e fariseus no reino de Deus. Esta linguagem dos evangelhos faz parte da tradição que critica os sistemas de poder existentes e coloca Deus do lado das pessoas oprimidas. Mas Jesus criticou a tentação de ver isto simplesmente como um sistema invertido de dominação e privilégio. Foi, antes, além da crítica da ordem presente, chegando a uma visão mais radical, um revolucionário processo transformador que levará todos/as a um novo modo de relacionamento.

No reino de Deus os princípios corruptores de dominação e subjugação serão superados. As pessoas não mais modelarão relacionamentos sociais ou religiosos, ou mesmo relacionamentos com Deus, de acordo com o tipo de poder que reduz as outras à servilidade. Pelo contrário, descobrirão uma nova espécie de poder, um poder exercido através do serviço, que confere poder aos deserdados e leva todos/as a um relacionamento de incremento mútuo. A imagem de Deus e de Cristo como Servidor, proposta por Jesus, transforma todas as relações, incluindo as relações com Deus. Todas as relações de poder e dominação na sociedade são superadas ao superar-se a metáfora fundamental do relacionamento com Deus modelado de acordo com as relações entre rei e servo.

Essa crítica dos relacionamentos de poder é central para a interpretação radical da tradição profético-messiânica efetuada por Jesus. Não causa surpresa que, quando o cristianismo tornou-se uma religião hierárquica e então imperial, nenhum outro elemento dos evangelhos foi deforma-

do tão totalmente para ocultar e mistificar seu sentido original. A crítica do poder e de modelos religiosos de dominação movida por Jesus é interpretada pela Igreja no sentido de espiritualizar sua compreensão do reino de Deus. Afirma-se que essa compreensão seria puramente "espiritual"; por conseguinte, não tem relevância para questões de justiça social "neste mundo". A Igreja usa então essa compreensão espiritual do Reino contra os judeus, para sustentar que só os cristãos têm a concepção espiritual mais elevada do Reino, ao passo que a concepção judaica seria uma grosseira deformação nacionalista e materialista.

A Igreja suprime a dimensão de justiça social que é básica para toda a tradição profética bíblica da esperança messiânica. Perde-se a continuidade entre a compreensão judaica de Messias e o uso cristão do termo "Cristo". O cristianismo pode então reivindicar um novo imperialismo cristão não só sobre os judeus, mas sobre o resto do mundo. Ele o faz em nome de um Cristo de outro mundo que não mais critica a injustiça social, mas estabelece a Igreja como agente de Deus para converter e conquistar o mundo. Quanto mais radical for a crítica profética dos sistemas sociais injustos e das ideologias religiosas que os apoiam, tanto mais corruptora precisa ser a deformação ideológica dessa visão para fazer da religião a ferramenta das hierarquias sociais dominantes e de seus colaboradores religiosos.

A Radicalização Feminista da Tradição Profética

A renovação do sentido profético da linguagem religiosa a partir de suas deformações ideológicas é a dinâmica criativa da fé bíblica. Essa re-descoberta do conteúdo profético e sua reaplicação discernente a novas situações sociais são precisamente o que a Bíblia chama de "a palavra de Deus". Este, em outras palavras, é o princípio crítico que a fé bíblica aplica a si mesma. É o princípio hermenêutico para discernir a fé profética dentro da Escritura, bem como para a interpretação contínua da Escritura como crítica da tradição.

A teologia feminista não está afirmando ideias inauditas; está, antes, redescobrimo o contexto e o conteúdo proféticos da própria fé bíblica quando define a tradição profético-libertadora como norma. Por um lado, isto quer dizer que a teologia feminista, juntamente com outras teologias da libertação, arranca as mistificações ideológicas que se desenvolveram nas tradições da interpretação bíblica e que ocultaram o conteúdo libertador. A defesa profética dos pobres e oprimidos e a denúncia de hierarquias sociais injustas e de suas justificações religiosas adquirem um foco claro quando se assume uma postura de justiça social e não de colaboração com poderes injustos. Toda a mensagem bíblica é transformada ra-

dicalmente em seu sentido e propósito quando se apreendem hoje as implicações plenas da defesa social dos oprimidos por parte da Igreja. Pode-se ver claramente tal reavaliação da Escritura na reflexão bíblica que acontece nas comunidades eclesiais de base da América Latina hoje em dia.

Por outro lado, o feminismo vai além da letra da mensagem profética para aplicar o princípio profético-libertador às *mulheres*. A teologia feminista torna explícito o que não se percebeu na defesa dos pobres e oprimidos por parte dos homens: que a libertação precisa começar com os oprimidos dos oprimidos, a saber, com as *mulheres dos* oprimidos. Isto significa que a crítica da hierarquia deve tornar-se explicitamente uma crítica do patriarcado. Todas as visões proféticas libertadoras precisam ser aprofundadas para incluir o que não estava incluído: as mulheres.

Esta própria expansão reconhece implicitamente que não só a sociologia dominante, mas também a sociologia das pessoas oprimidas tem suas miopias e limitações sociais. As pessoas oprimidas entendem quem é que está pisando em seus calos e de que maneira, mas muitas vezes não enxergam as formas como pisam nos calos de outras pessoas. Isto, é claro, também inclui as mulheres das classes dominantes, cujas visões de libertação precisam ser radicalizadas pelas vozes de mulheres das classes e raças oprimidas e das religiões não-cristãs. No profetismo do Antigo Testamento, os homens hebreus, identificados com as classes rurais, perceberam o caráter opressor dos ricos das cidades e dos poderosos dos impérios. Porém não reconheceram o caráter opressor de seu próprio domínio sobre esposas, filhas e escravos/as. No Novo Testamento, Paulo entendeu a necessidade de lutar contra todos os traços da religião etnocêntrica nas relações de judeus e gregos na Igreja. Porém foi bem menos capaz de visionar, para não falar em pôr em prática, as ideias de igualdade em Cristo entre homens e mulheres, pessoas escravas e livres.

Esta expansão da mensagem bíblica, visando incluir os restos não-incluídos, assenta-se sobre a suposição de que o ponto de referência para a fé bíblica não são textos passados, com suas limitações sociológicas, mas o futuro liberto. Apropriamo-nos do passado não para permanecer em seus limites, mas para apontar para novos futuros. Ao aplicar o princípio profético à crítica do sexismo e à libertação das mulheres, aprofundamos nossa compreensão do pecado social e de suas justificações religiosas e expandimos a visão da expectativa messiânica. Ao aplicar a fé profética ao sexismo, revelamos em nova plenitude seu sentido revolucionário.

Movimentos Contraculturais no Cristianismo Primitivo e na História da Igreja

A tradição profética hebraica formulou sua visão de libertação no contexto da opressão sócio-econômica dos pobres pelos ricos e da pequena nação colonizada pelos grandes impérios da Antiguidade. Os escritores do Novo Testamento reconheceram outras áreas em que as relações sociais precisavam ser transformadas. Sob o impacto do aprofundamento da crítica profética por parte de Jesus, o movimento de Jesus começou a vislumbrar a possibilidade de transformar os relacionamentos de raça (etnia), a escravidão e o sexismo. A fórmula batismal preservada na Carta de Paulo aos Gaiatas representa esta visão, contra as tradições do judaísmo e também do helenismo, que celebram o *status* privilegiado do homem sobre a mulher, do judeu sobre o grego (do grego sobre o bárbaro) e do livre sobre o escravo. Paulo via a nova era do reino de Deus como uma era em que se estabelece uma nova igualdade entre todas as raças e grupos sociais. Ele antecipou isto nas novas relações das pessoas balizadas na comunidade messiânica, em que judeus e gregos, homens e mulheres, escravos e livres tomar-se-iam irmãos e irmãs e trabalhariam juntos na pregação e no ensino.

Este caráter "contracultural" do movimento de Jesus foi delineado pela pesquisadora do Novo Testamento Elisabeth Schüssler Fiorenza⁷. Diferentemente dos textos proféticos do Antigo Testamento, porém, a visão igualitária não foi preservada como a tradição normativa no Novo Testamento. A ambiguidade de Paulo para com esta visão, bem como a patriar-calização do cristianismo que ocorreu na tradição dêutero-paulina, suprimiram a visão inicial. A Igreja pós-paulina sustentou, de modo mais veemente ainda, como normas as relações patriarcais de marido sobre esposa, senhor sobre escravo. Assim, a visão igualitária contracultural precisa ser lida nas entrelinhas do Novo Testamento. Precisa ser deslindada, de forma fragmentária, em contraste com a Igreja patriarcal que estabeleceu a estrutura canônica para interpretar o cristianismo.

Se essa visão igualitária, contracultural é aceita como a verdadeira norma do cristianismo, então a autoridade da estrutura canônica oficial é derrubada. Deve-se ver que o conflito entre normas libertadoras e patriarcais existe no Novo Testamento de um modo ainda mais radical do que nas Escrituras hebraicas. No Novo Testamento deve-se trazer à tona uma tradição suprimida para criticar e refutar a linha hermenêutica dominante estabelecida por aqueles que moldaram o cânone escrito.

Ao procurar uma alternativa, o cristianismo igualitário, não ficamos apenas com fragmentos preservados sob a superfície do Novo Testamento. Uma série de cristianismos alternativos ainda são parcialmente visíveis

nas "heresias" que o cristianismo dominante lutou para suprimir nos primeiros séculos da Igreja. É notável o fato de que se julgava que essas heresias primitivas dos séculos I a III erravam, entre outros aspectos, em seu igualitarismo para com as mulheres. O montanismo preservou a compreensão de que os dons proféticos do Espírito eram derramados sobre homens e também mulheres. Parece que no montanismo as mulheres tinham não só a mesma autoridade profética, mas também uma participação igual no ministério ordinário⁸.

Algumas formas do gnosticismo definiram um conceito de Deus/a que combinava princípios masculinos e femininos⁹. A mulher, longe de servir de bode expiatório para o pecado, recebia uma relação especial com a *Sofia** divina que mediava a revelação redentora. Na pessoa de Maria Madalena e outras discípulas primitivas de Cristo, a autoridade apostólica das mulheres era defendida em evangelhos gnósticos, em contraposição ao cristianismo petrinu¹⁰. As mulheres também participavam do ministério gnóstico. Para essas espécies "discrepantes" de cristianismo, a norma messiânica da igualdade em Cristo dita um novo relacionamento de homens e mulheres na Igreja".

O cristianismo dominante nunca negou essa igualdade de homens e mulheres em Cristo, mas, antes, a interpretou de um modo espiritual e escatológico que suprimia sua relevância para a sociologia da Igreja. Não obstante, fragmentos da visão alternativa foram redescobertos continuamente na história cristã por mulheres místicas, comunidades religiosas femininas e movimentos cristãos populares, alguns dos quais vieram a ser definidos como "heréticos"¹². Muitos desses movimentos populares do final da Idade Média constantemente chegavam perto da redescoberta de um cristianismo igualitário e contracultural oposto à Igreja patriarcal e hierárquica.

Durante a Reforma, em especial, puritanos de esquerda na Inglaterra redescobriram propostas de um cristianismo igualitário que incluía o direito das mulheres de pregar e agir como governantes leigas da Igreja. Esse igualitarismo encontrava-se, aqui e acolá, entre os batistas e outros dissidentes de esquerda em meados do século XVII, o período da guerra civil inglesa". Os quacres, em grande parte graças ao papel desempenhado por Margaret Fell, transformaram tais propostas igualitárias numa teologia e exegese escriturística mais coerentes. Folhetos quacres escritos por Margaret Fell, por suas filhas e por George Fox sustentavam a igualdade de homens e mulheres na *imago dei* e na ordem original da criação¹⁴. Escreveram que a subjugação das mulheres não era o propósito de Deus, mas representava a distorção pecaminosa da natureza humana pelo pecado. Israel e, ainda mais, a comunidade messiânica de Cristo restauraram à mulher sua plena personalidade* original; entretanto, os quacres do sécu-

Io XVII só ousaram sustentar as implicações dessa sociologia messiânica para a Igreja, não para a sociedade em geral¹⁵.

Nos séculos XVIII e XIX ideias gnósticas sobre a androginia de Deus foram redescobertas por escritores místicos, e seitas utópicas as adotaram. Relacionaram a androginia de Deus com a sociologia messiânica igualitária que sustentavam em suas comunidades contra a ordem social maligna e as igrejas dominantes. Os *shakers* anglo-americanos do final do século XVIII e do século XIX representam talvez o desenvolvimento mais interessante desse movimento messiânico andrógino. Os *shakers* transformaram todas as categorias teológicas à luz de sua visão andrógina. Ensinavam que a criação da humanidade, homem e mulher, à imagem de Deus aponta para a androginia de Deus. A humanidade constitui uma imagem do divino, e, porque foi criada na ordem dual de homem e mulher, não pode ser redimida apenas por um salvador masculino. O Messias precisa aparecer igualmente em forma feminina. A comunidade messiânica também precisa refletir essa paridade de homem e mulher em sua estrutura organizacional¹⁶.

Um estudo histórico adicional sem dúvida mostraria outros grupos religiosos que preservam ou redescobrem indícios de um cristianismo igualitário preservado sob a superfície do Novo Testamento. A teologia feminista, contudo, não pode simplesmente tomar uma linha alternativa do cristianismo desde o montanismo e gnosticismo até os quacres e *shakers* como a nova ortodoxia. Diversos problemas surgiriam caso se tentasse simplesmente reverter a norma tradicional da verdade cristã para transformar as tradições supressas em "certas" e o cristianismo dominante em "errado". Boa parte do cristianismo alternativo não sobreviveu como momento vivo. Conhecemos sua literatura e suas ideias, preservadas por autoridades hostis, apenas de modo fragmentário. Só podemos tentar adivinhar o que esses grupos realmente queriam dizer com suas ideias da divindade andrógina ou qual eram efetivamente os papéis desempenhados pelas mulheres em seus movimentos.

Textos gnósticos redescobertos, por exemplo, revelam a ontologia dualista radical que o cristianismo ortodoxo rejeitou nesses movimentos. Onde se endossava a igualdade messiânica das mulheres no cristianismo herético, isso geralmente era feito sustentando-se uma ordem escatológica da redenção como contraponto à ordem patriarcal da criação. Assim, surge um paradoxo: o cristianismo gnóstico endossava a igualdade das mulheres, mas contra a bondade da natureza e da existência corporal. O cristianismo ortodoxo, que endossava doutrinariamente (mesmo que não em sua espiritualidade efetiva) a bondade do corpo e da criação, ainda assim usava sua doutrina da criação para subordinar as mulheres. Nem o cristianismo ortodoxo nem o herético reúnem a integralidade da visão

que a teologia feminista busca. É só corrigindo os defeitos de cada um deles com a ajuda do outro que começamos a vislumbrar outro cristianismo alternativo.

O Uso de Tradições Teológicas Dominantes pelo Feminismo

Se o feminismo não pode tomar os cristianismos marginais como inequivocamente positivos, também não pode rejeitar todo o cristianismo dominante como inutilizável para as mulheres. O que é utilizável nas tradições marginais e na tradição dominante? Todas as categorias da teologia clássica em suas principais tradições — ortodoxa, católica e protestante — foram distorcidas pelo androcentrismo. Isto não só torna o homem normativo de uma forma que reduz as mulheres à invisibilidade, mas também distorce todos os relacionamentos dialéticos de bom/mau, natureza/ graça, corpo/alma. Deus/natureza modelando-os com base numa polarização de masculino e feminino.

Não obstante, corrigidas pela crítica feminista do hierarquismo an-drocêntrico, essas mesmas categorias da teologia clássica revelam possibilidades inteiramente diferentes. As mulheres precisam rejeitar o conceito da Queda que as torna bode expiatório para o advento do mal e usa isto para as "punir" através da subordinação histórica. Ao mesmo tempo, elas não podem negligenciar a percepção teológica básica de que a humanidade tornou-se radicalmente alienada de seu verdadeiro relacionamento consigo mesma, com a natureza e com Deus. Essa alienação, que não é apenas individual mas sistêmica, tem definido a condição da humanidade na história. Não o sexo, mas o sexismo — a distorção de sexo (bem como outras diferenças entre grupos humanos) introduzida nas estruturas de dominação e subordinação injustas — é central para a origem e transmissão dessa condição alienada, caída. O feminismo, longe de rejeitar conceitos da Queda, pode redescobrir seu sentido de uma maneira radicalmente nova.

Mesmo entre pensadoras feministas como Mary Daly, que julgam ter rejeitado totalmente a tradição judaico-cristã e tê-la trocado por uma cosmovisão alternativa baseada unicamente na experiência das mulheres, as categorias básicas da teologia cristã continuam em operação de modo inconsciente. Continuamos a encontrar o paradigma básico da teologia clássica, que vincula e contrasta uma natureza humana boa em sua origem, unida ao cosmo e ao divino, com uma condição alienada, caída, histórica da humanidade (pecado, mal). Experiências reveladoras e transformadoras (conversão) desvendam a humanidade original e permitem que a pessoa se liberte da distorção pecaminosa da existência. Esta nova huma-

nidade é então relacionada com uma comunidade redentora que se reúne e anuncia uma missão profética, crítica ou transformadora contra a sociedade pecaminosa.

Em minha teologia feminista tenho feito uso do paradigma básico da sistemática cristã. Esta estrutura paradigmática, entretanto, não é a única estrutura possível para uma teologia feminista. Poderia desenvolver-se um feminismo haurido de correntes inteiramente diferentes da cultura humana, e ele poderia ter uma estrutura diferente. Mas o paradigma cristão continua tendo uma estrutura poderosa e formativa. Sua capacidade contínua de proporcionar um quadro interpretativo para as situações humanas de conflito e luta pela justiça reflete-se no fato de que modernos movimentos de libertação, tanto no Ocidente quanto no Terceiro Mundo, adotam e utilizam continuamente este padrão básico numa forma secular. Tanto para os povos judaico-cristãos quanto para os povos ocidentais modernos, a teologia feminista é uma reafirmação desse paradigma. À medida que ela corrigir sistematicamente o androcentrismo de cada categoria do cristianismo, é de se esperar que se enfoquem as possibilidades alternativas do padrão cristão de teologia para uma teologia da libertação das mulheres.

Subsídios Pagãos para a Teologia Feminista

Uma teologia feminista que tenta compreender e transformar a consciência dominante não pode ignorar as outras religiões rejeitadas pelo judaísmo nos tempos bíblicos e suprimidas pelo cristianismo dominante. Não as pode ignorar porque a Bíblia e o cristianismo histórico moldaram suas identidades por uma luta aberta contra as outras religiões e também por uma incorporação velada de muitos aspectos das religiões em seu próprio culto e padrões de pensamento. Parte dessa herança — como a filosofia grega, por exemplo — ofereceu subsídios teóricos adicionais para a ideologia patriarcal.

A espiritualidade feminista atual está reavaliando a religião pré-cris-tã. Acaso uma veneração pagã da natureza revela uma relação mais ecológica entre a humanidade e a natureza? Os mitos e cultos de Deusas oferecem subsídios alternativos para a identidade das mulheres? Esta obra sustenta os subsídios das tradições pagãs para a teologia feminista, porém de um modo diferente do que recentemente se definiu como o movimento da "Deusa" ou Wicca* Feminista. Será útil examinar brevemente as diferenças existentes entre o feminismo da Deusa e o uso que faço das religiões não-bíblicas do antigo Oriente Próximo e do mundo greco-romano nesta obra.

O feminismo da Deusa inverte o dualismo julgador que coloca a tra-

dição judaico-cristã contra as religiões pagãs. As religiões bíblicas são vistas como exclusivamente patriarcais, existindo apenas para endossar a superioridade masculina, ao passo que o paganismo ofereceria uma religião feminista baseada no matriarcado antigo. Esta concepção parece-me historicamente inexata e ideologicamente distorcida. Ela nega de modo impróprio a possibilidade de que haja subsídios positivos na tradição bíblica e ignora a realidade social dos cultos da Deusa que converteu a estes em veículos do poder masculino, porém de uma forma um tanto diferente do que ocorreu na sociedade hebraica. Não se põe a nu a problemática ou os subsídios positivos da religião cristã e nem da religião pagã através desse dualismo simplificado¹⁷.

O paganismo antigo, assim como as "heresias" suprimidas, não existe como tradição viva. O que se sabe dele foi preservado através da pesquisa científica judaico-cristã e ocidental. A pesquisa moderna certamente redescobriu muitos textos desconhecidos e, assim, possibilita um exame mais completo do que essas religiões poderiam ter significado em seus próprios tempos. Contudo, precisamos reconhecer a incorporação ideológica do *background* "pagão" do judaísmo, do cristianismo e da cultura europeia em nossa consciência cultural. A memória das religiões pagãs foi usada de duas formas pelas religiões e tradições culturais do Ocidente. Uma forma tem consistido em fazer dessas religiões bodes expiatórios, tachando-as de exemplos de tudo que é pecaminoso e demoníaco. Elas tornam-se paradigmas do eu apóstata, maligno. A espiritualidade da Deusa obviamente rejeita esta concepção do paganismo.

Um segundo e igualmente importante uso do paganismo na consciência ocidental foi desenvolvido no romantismo do século XIX, em atitude de revolta contra o cristianismo. No romantismo o pagão tornou-se a epítome do lado reprimido da consciência ocidental: a natureza contra a civilização; o intuitivo e poético contra o racional; o feminino contra o masculino. A religião da Deusa recorre a essa tradição romântica e nela baseia sua concepção de espiritualidade feminista. Mas tem uma postura acrítica quanto à fonte romântica de sua própria concepção de paganismo e considera essa concepção um relato histórico acurado das religiões pré-cristãs da Antiguidade¹⁸.

Vejo duas grandes dificuldades aqui. Em primeiro lugar, o padrão de pensamento atribuído às religiões pagãs não se encontra de fato nas religiões do antigo Oriente Próximo. Antes, os padrões de pensamento do antigo Oriente Próximo carecem desses padrões dualistas, e esses padrões não-dualistas podem ser subsídios muito mais úteis para o pensamento feminista. Ao recorrer de modo acrítico à concepção romântica do paganismo, o feminismo da Deusa ignora outros subsídios, talvez mais importantes, que o paganismo histórico pode ter a oferecer. Em se-

gundo lugar, essa inversão do dualismo da consciência ocidental efetua-da pelo romantismo parece ser parte do problema e não parte da solução para a teologia feminista. Esta precisa buscar uma nova síntese que transcenda não só a consciência patriarcal, mas também a romântica.

Esta crítica da Wicca Feminista não tem nada a ver com exclusivismo religioso. Neste trabalho endossamos o caráter apropriado de várias teologias feministas exploradas através de uma pluralidade de culturas religiosas. Todavia, quando se reivindica estar criando qualquer teologia feminista baseada em padrões particulares de pensamento e cultura histórica, precisa-se explicar se os padrões de pensamento são libertadores e se o uso de uma cultura histórica dada situa de modo veraz nossas atuais pretensões de identidade. Neste ponto tenho algumas diferenças significativas em relação à abordagem da Wicca Feminista ou religião da Deusa, embora também compartilhe muitos valores com ela.

Na teologia feminista aqui apresentada, as religiões do antigo Oriente Próximo não são julgadas favoravelmente contra a religião bíblica. Em nossa opinião, as religiões do Oriente Próximo oferecem subsídios autônomos e diferentes que iluminam tanto o que a religião bíblica rejeitou quanto o que tomou delas de maneira transformada. Entrando na dialética entre as religiões cananéia e bíblica de ambos os lados, permitindo que a religião cananéia fale positivamente à religião bíblica e vice-versa, poderíamos descobrir novas percepções do fundamento das religiões e da consciência cultural do Ocidente. Como disse Mary Wakeman: "Ver o patriar-cado surgir [através das religiões do antigo Oriente Próximo] é também vê-lo acabar-se."¹⁹

Subsídios Pós-Cristãos Modernos para a Teologia Feminista

Entre o final do século XVIII e o século XX, a consciência ocidental desenvolveu três correntes de cultura crítica — liberalismo, romantismo e marxismo — em oposição à religião herdada e às instituições da cristandade. O liberalismo tem sido a ideologia da democracia burguesa. Encontrou seu centro na defesa da liberdade cívica e também busca a justiça social através da igualdade de oportunidade, particularmente na educação e no acesso às profissões. Entretanto, é hostil a qualquer igualitaris-mo económico que toque na propriedade privada. Adota ideias de progresso e crê que as condições mundiais serão melhoradas gradativamente através do desenvolvimento evolucionário de instituições liberais em escala mundial.

O romantismo reage contra os aspectos científicos e tecnológicos ra-

cionalistas da modernidade. Longe de considerá-los como os grandes instrumentos da redenção humana, julga que a racionalidade tecnológica e a industrialização alienam o "homem" de suas raízes na natureza. Enquanto que o iluminismo usa o termo "natureza" para referir-se à estrutura racional e inclusive matemática da realidade, o romantismo usa "natureza" em justaposição à civilização. A natureza é o irracional, o intuitivo, o orgânico em contraposição à cultura das máquinas. O romantismo celebra o que os racionalistas desprezavam — as classes baixas da sociedade. As mulheres, os camponeses, os povos nativos, o paganismo corporificam os tipos intuitivos e "anímicos" em contraposição aos intelectuais urbanizados e alienados.

O socialismo tem tido várias tradições. O socialismo democrático estende a tradição liberal à democracia econômica, enquanto que o socialismo anarco-comunitário tem mais em comum com o romantismo. O marxismo tem mais em comum com o liberalismo em sua celebração da ciência e tecnologia, mas toma-se revolucionário, e não evolucionário, porque reconhece que sob o sistema presente de controle de classes as liberdades liberais são privilégios de classe daqueles que possuem os meios de produção. A prosperidade liberal não pingará até as massas, mas levará a uma dicotomia mais injusta ainda entre "os que têm" e "os que não têm" à medida que o sistema se desenvolver. Os marxistas crêem que precisa haver uma derrubada e uma reorganização compulsória do atual sistema de propriedade em favor da vasta maioria, das massas.

O marxismo também continua e radicaliza a crítica da religião iniciada no iluminismo. Encara-se a religião como a ideologia das classes dominantes, que justifica a legitimidade e origem divina de seu poder e proporciona uma ideologia compensatória de humildade, submissão e expectativas diferidas para as classes baixas. O marxismo também reconhece o poder da religião em sua visão de um mundo vindouro melhor, porém ensina que essa expectativa precisa ser desalienada. Precisa ser tirada de seu modo de expressão religioso (alienado), como céu e vida após a morte, e reinterpretada como esperança de um novo futuro na terra. Só então o mito religioso da era messiânica pode deixar de ser uma ferramenta de alienação e resignação ao sistema presente de exploração e tornar-se um meio de ativar a luta revolucionária. O marxismo seculariza a crítica bíblica, profética da religião. Toma o lugar da fé profética como denunciador da religião idolátrica e também como portador da boa nova de um futuro redimido. O diálogo contemporâneo entre o marxismo e as teologias da libertação ocorre neste ponto de interesse comum: a denúncia de ideologias opressoras e o anúncio da esperança de justiça na terra.

Os exames subsequentes da antropologia (capítulo 4) e das visões feministas de justiça social (capítulo 9) exploram adicionalmente as implica-

coes das tradições pós-cristãs. As linhas principais das versões feministas das três tradições pós-cristãs são resumidas aqui.

Esses sistemas críticos de pensamento foram desenvolvidos por homens e moldados por pressuposições sexistas. Eles tendem ou a ignorar as mulheres ou a situá-las num conjunto de ideias centrado nos homens. Contudo, uma reavaliação feminista de suas teorias críticas produziu versões feministas de cada um desses movimentos. O feminismo liberal tem sido a ideologia clássica dos direitos das mulheres, no século XIX e na atualidade. Procura estender às mulheres os direitos de cidadania, voto, propriedade e acesso a cargos políticos, educação e todos os tipos de emprego. Procura tomar as mulheres "iguais aos homens" dentro da esfera pública.

O feminismo marxista critica o feminismo liberal por suas pressuposições burguesas implícitas. Afirma que as mulheres não podem se tomar iguais aos homens simplesmente através da obtenção dos mesmos direitos legais. O feminismo marxista analisa a estrutura sócio-econômica do trabalho das mulheres, tanto no lar quanto na força de trabalho remunerada. A estrutura do trabalho feminino torna as mulheres duplamente exploradas, como trabalhadoras não-pagas no lar e como trabalhadoras mal pagas na força de trabalho remunerada. As feministas marxistas crêem que a igualdade para as mulheres deve vir de uma reestruturação social da hierarquia tanto de classe quanto de sexo existente no trabalho.

O feminismo marxista também lança um olhar crítico à colonização burguesa das mulheres como preservadoras da cosmovisão religiosa em face da moderna sociedade secular. O lar, a feminilidade e a religião preservam uma ilha privada de privilégio patriarcal para cada homem contra o âmbito público, onde ele compete na "roda viva" despersonalizada. Se a religião é a ideologia das classes dominantes para manter as massas em seu lugar, ela o é duplamente para as mulheres. A religião socializa as mulheres inserindo-as nos papéis "femininos" de abnegação e submissão.

O feminismo romântico, por outro lado, celebra as qualidades femininas que o liberalismo ignora e que o marxismo vê como armadilha para as mulheres e as classes oprimidas. Usa-as como expressões de uma identidade perdida, supressa pela racionalidade alienada. As mulheres detêm a chave para essa identidade melhor que se perdeu. Esse conceito das mulheres como portadoras de qualidades femininas separadas presta-se a varias adaptações ideológicas desde a direita até a esquerda, como veremos mais detalhadamente em capítulos subsequentes. A Feminilidade Total usa essa doutrina da complementaridade para restringir as mulheres a seus papéis e sua esfera tradicionais. O feminismo de reforma a usa para estender ao mundo a esfera das mulheres como base para transformar o mundo masculino inferior através de valores femininos superiores. O fe-

minismo radical a usa para negar o mundo masculino e retirar-se para o separatismo.

Em todos esses feminismos românticos há um sentimento de que as mulheres têm sido portadoras de valores separados e qualidades psicológicas que são importantes e até superiores às que se encontram na masculinidade tradicional. As mulheres não deveriam capitular ao modelo masculino de pessoalidade, mas deveriam preservar e desenvolver sua própria especialização psíquica.

Nesta obra todas essas três tradições — liberalismo, marxismo e romantismo — são usadas como tradições críticas importantes para o feminismo. As mulheres precisam compreender essas tradições e a forma como feministas se apropriaram, muitas vezes sem o saber, de padrões de pensamento de uma ou de outra. Precisam tornar-se conscientes dos limites e defeitos característicos de cada ponto de vista considerado em isolamento dos outros. Por que o liberalismo é deformado, convertendo-se em ideologia do capitalismo burguês, o marxismo em ideologia do comunismo estatal burocrático e o romantismo em ideologia do fascismo²⁰? Como a apropriação feminista desses padrões de pensamento crítico pode evitar tais defeitos? O feminismo não busca simplesmente uma apropriação feminista de uma ou outra dessas tradições, mas uma nova síntese de todas as três.

Conclusões

A teologia feminista aqui proposta baseia-se numa cultura histórica que inclui as religiões pré-cristãs suprimidas pelo judaísmo e cristianismo; o profetismo bíblico; a teologia cristã, tanto em suas culturas majoritárias quanto minoritárias; e, finalmente, as culturas críticas através das quais a moderna consciência ocidental tem refletido sobre esta herança. Procura, com efeito, recapitular, a partir de uma perspectiva feminista crítica, esta jornada da consciência ocidental. É claro que seria pretensão supor que se possa realmente abranger a experiência toda em todos os seus aspectos. Há muitos caminhos da cultura cristã e não-cristã que não receberão "tempo igual" neste relato. O que se busca aqui não é a inclusão de possibilidades ilimitadas, mas um paradigma de trabalho de algumas correntes principais de nossa consciência, tanto de seu lado dominante quanto de seu reverso. Com isso podemos começar a vislumbrar o que se perdeu para a humanidade através da subjugação das mulheres e que nova humanidade poderia surgir através da afirmação da pessoalidade plena das mulheres.

É apropriado incluir uma palavra explicativa sobre os termos usados

para designar o divino nesta obra. Ao falar da compreensão do divino do antigo Oriente Próximo, falo de Deuses e Deusas, deixando claro que se usavam conceitos masculinos e femininos em pares. Estes termos são escritos com iniciais maiúsculas, rejeitando o tradicional uso ocidental de iniciais minúsculas, que assinalava desta forma que se tratava de divindades falsas e não do Deus verdadeiro (judaico-cristão). Ao falar do divino dentro da tradição judaico-cristã, uso o termo "Deus". Entende-se que esta é uma forma masculina genérica e, assim, inadequada para expressar a visão do divino buscada nesta teologia. Ela não implica, porém, que não haja designações utilizáveis e autênticas da divindade nas tradicionais compreensões judaicas e cristãs de Deus.

Por fim, ao examinar a divindade mais plena para a qual esta teologia aponta, uso o termo "Deus/a", um símbolo escrito que visa combinar as formas masculina e feminina da palavra usada para designar o divino, preservando, ao mesmo tempo, a afirmação judaico-cristã de que a divindade é una. Este termo é impronunciável e inadequado. Não pretende ser linguagem para o culto, em que talvez se prefira um termo mais evocativo, como Santidade Una* ou Sabedoria Santa. Serve, antes, de sinal analítico para apontar para uma compreensão ainda inomeável do divino que transcenderia as limitações patriarcais e sinalizaria experiências redentoras tanto para as mulheres quanto para os homens.

Capítulo 2

Sexismo e Linguagem Religiosa: Imagens Masculinas e Femininas do Divino

É provável que poucos tópicos suscitem sentimentos tão apaixonados no cristianismo contemporâneo quanto a questão da imagem exclusivamente masculina de Deus. Pessoas liberais que avançaram ao ponto de aceitar uma linguagem inclusiva para referir-se aos seres humanos muitas vezes exibem uma reação fóbica à própria possibilidade de falar de Deus como "ela". Essa hostilidade emocional tem raízes profundas na formação judaico-cristã da imagem normativa do ego transcendente na imagem masculina de Deus. O reverso desse ego masculino transcendente é a conquista da natureza, imaginada como conquista e transcendência da Mãe. Para investigar as raízes dessa formação da imagem masculina de Deus, é útil voltar a um ponto anterior ao monoteísmo patriarcal, até religiões nas quais uma Deusa era a imagem divina dominante ou então era emparelhada com a imagem masculina de uma forma que tomava a ambas modos equivalentes de apreender o divino.

A Deusa no Antigo Oriente Próximo

A partir de indícios arqueológicos pode-se concluir que a mais antiga imagem humana do divino era feminina. Desde a época paleolítica até a neolítica, e estendendo-se aos inícios da civilização antiga, encontramos a imagem da Deusa, amplamente difundida, sem uma figura cültica masculina que a acompanhasse. Em seu clássico livro intitulado *The Cult of the Mother Goddess*, E. O. James cita a afirmação de M. E. L. Mallo-wan de que "o culto da mãe-deusa deve efetivamente ser uma das religiões mais velhas e que mais tempo sobreviveu no mundo antigo". Um segundo culto antigo, encontrado em numerosas pinturas em cavernas da era glacial, focaliza o Xamã, provavelmente masculino, do culto da caça, embora não se retrate nenhuma representação do divino. Assim, as imagens

amplamente difundidas da Deusa encontradas em todo o antigo mundo mediterrâneo, bem como na Índia e na Europa Ocidental, são a única pista arqueológica a respeito de como esses povos antigos imaginavam a fonte e os poderes da vida dos quais dependiam.

Suas figuras realçam, tipicamente, os seios, as nádegas e o abdômen dilatado da fêmea; o rosto, as mãos e as pernas recebem pouca atenção². Isto sugere que a Deusa não é um foco de personalidade, mas, antes, uma imagem impessoal dos poderes misteriosos da fecundidade. A fêmea humana grávida é a metáfora central dos poderes da vida para povos que não domesticavam animais nem plantas, mas dependiam totalmente das forças espontâneas da terra para juntar comida. Mais tarde, quando se domesticavam animais, se semeavam e colhiam plantas e a humanidade começou a intervir nos poderes espontâneos da fertilidade, ao invés de simplesmente depender deles, a metáfora da Deusa continuou a moldar a imaginação cultural. A humanidade não se visualizava como se estivesse controlando esses processos vitais, mas, antes, como cooperadora deles. Moldar e enterrar no solo imagens da fêmea humana grávida continuou sendo a forma principal de a humanidade experimentar a cooperação mimética com os espantosos poderes da vida e da renovação da vida.

Podemos falar da imagem humana fundamental do divino como a Matriz Primordial, o grande útero dentro do qual são geradas todas as coisas, Deuses e humanos, céu e terra, seres humanos e não-humanos. Aqui o divino não sofre uma abstração, passando para algum outro mundo além desta terra, mas é a fonte abrangente de nova vida que rodeia o mundo presente e assegura sua continuação. Isso se expressa no antigo mito do Ovo Mundial do qual surgem todas as coisas.

A antiga apreensão da Deusa como Matriz Primordial nunca desapareceu inteiramente da imaginação religiosa humana, apesar da superposição do monoteísmo masculino. Ela sobrevive na metáfora do divino como Fundamento do Ser. Aqui o divino não está "lá em cima" como ego abstraído, mas debaixo de nós e ao nosso redor como abrangente fonte de vida e renovação da vida; o espírito e a matéria não estão cindidos hierarquicamente. Aquilo que é mais básico, a matéria (mãe, matriz), também está imbuído da forma mais poderosa dos poderes da vida e do espírito.

As antigas civilizações urbanas da Suméria e Babilônia continuam usando a imagem feminina do divino, mas agora ela é emparelhada com uma divindade masculina. Gerações de Deuses e Deusas jovens e velhas expressam a memória histórica do surgimento da civilização urbana e agrícola a partir de uma época pré-histórica. Os Deuses e as Deusas mais antigas representam a era de coleta de alimento caracterizada pela dependência direta de poderes naturais espontâneos. No novo mundo das cidades e da agricultura, uma elite emergente é proprietária tanto da terra quan-

to da mão-de-obra de camponeses e escravos. Seus integrantes ordenam a sociedade através de sistemas de leis, irrigação e taxação. Uma classe dominante aristocrática e sacerdotal, formada tanto por homens quanto por mulheres, coopera nesse novo sistema de ordem urbana e agrícola. A imagem do divino vem primariamente das características dessa classe dominante: Deus ou Deusa é vista à imagem do poder soberano. O adorador se relaciona com o Deus ou a Deusa como súdito humilde que suplica o favor do todo-poderoso Senhor ou Senhora.

No antigo mundo do Oriente Próximo surgem dois mitos centrais que relacionam Deus e Deusa de maneiras diferentes. Um é o mito do Deus-rei que morre e ressurge, sendo salvo pela Deusa e casando-se com ela. Este mito tem raízes antigas que remontam à Suméria, se não a um período anterior. Sua importância se denota em sua contínua aparição em formas paralelas: Inana-Dumúzi na Suméria, Istar-Tâmuz na Babilónia, Anate-Baal em Canaã e Isis-Osiris no Egito. Neste mito e drama ritual o antigo mundo do Oriente Próximo exibia sua ligação contínua com o mito pré-histórico da fêmea como poder divino primário do qual depende o macho como rei ou Deus. O rei como filho e consorte da Deusa representa os poderes da vegetação e da chuva ameaçados anualmente pela seca causticante. Nas versões babilónica e cananéia ele é representado como sendo derrotado por poderes da morte e da seca e então salvo dos infernos por uma Deusa poderosa que derrota os poderes das trevas e ressuscita seu filho-amante dentre os mortos.

A ressurreição do rei culmina em seu casamento com a Deusa, que, assim, eleva seu marido humano ao *status* divino e o coloca no trono³. Com isso se asseguram a fertilidade renovada e o poder político legítimo. O drama termina num peã de alegria porque os poderes da vida e da ordem justa foram assegurados contra a ameaça da seca e da morte. O papel da Deusa era desempenhado pela principal sacerdotisa do templo da Deusa. As próprias sacerdotisas eram parentes dos integrantes da aristocracia e detinham grande poder fundiário num sistema teocrático. Assim, atrás do poder coordenado da Deusa e do Deus-rei estava a coordenação social do templo e do palácio. O poder mais primitivo centrava-se no templo e só mais tarde passou para o palácio. Houve pelo menos uma ocorrência de uma soberana que reinou a partir do palácio, e mulheres eram regularmente as sacerdotisas que exerciam grande poder a partir do templo.

O segundo grande mito que surgiu na Suméria mas foi desenvolvido particularmente no novo centro do império, na Babilónia, é a estória de Marduque-Tiamate. Ela fala da derrota da antiga Deusa, Tiamate, e de seu consorte e seus seguidores pelos novos Deuses e Deusas do mundo urbano-agrícola, representados por seu campeão-guerreiro, Marduque, Deus da cidade-estado da Babilónia. A antiga Deusa vem a representar

os poderes do caos, que são derrotados pelos novos poderes da ordem. Permanecem reminiscências claras da antiga Deusa como Matriz e Criadora original do universo; Tiamate é o útero primordial emprenhado por Apsu, seu consorte, a partir do qual surgiram todos os seres. Deuses e humanos.

Agora essa Mãe primordial precisa ser derrotada e seus poderes precisam ser reorganizados por novas cidades-estado. As divindades mais jovens, conduzidas por Marduque, representam o novo poder que sujeita e ordena a Matriz primordial de toda a realidade, isto é, a velha civilização-mãe da Suméria. Que Tiamate não é meramente uma força negativa a ser banida por Marduque, mas é de fato a matéria primordial da qual surgem todas as coisas, a matéria dentro da qual o próprio Marduque se situa como ordenador — isto se torna evidente na descrição da derrota de Tiamate:

Lutam em combate individual, envolvidos na peleja.
O Senhor estendeu sua rede para envolvê-la (...)
Ele soltou a flecha, rasgou-lhe o ventre,
atravessou suas entranhas, partindo seu coração.
Tendo-a assim submetido, ele extinguiu sua vida.
Derrubou seu cadáver, e se pôs sobre ele (...)
Então o Senhor se deteve a considerar seu cadáver,
a fim de desmembrar o monstro e executar obras de arte.
Ele a partiu, então, como a uma concha, em dois:
a metade ergueu e, com ela, formou o céu como um teto;
fechou a tranca e dispôs sentinelas.
Ordenou-lhes que impedissem que suas águas escapassem. (...)
Marduque estabeleceu postos para os grandes deuses,
fixando suas semelhanças astrais, as constelações.
Determinou o ano indicando as zonas (...).⁴

Tendo moldado o cosmo a partir do corpo de Tiamate, Marduque passa a moldar o ser humano como servidor dos Deuses para que eles possam ficar à vontade. O serviço humano aos Deuses espelha o lugar dos servos nas propriedades rurais sob a aristocracia do palácio e do templo.

É significativo que, no desenvolvimento do drama mítico celebrado a cada ano na festa de ano novo, as culturas antigas não tenham escolhido entre essas duas estórias, que tinham imagens tão diferentes da Deusa, mas preferissem usar ambas. As duas estórias eram usadas como mitos paralelos da derrota dos poderes de seca e morte e do estabelecimento da ordem, prosperidade e fertilidade seguras. A estória de Marduque, que poderia facilmente ter sido usada como símbolo da derrota da mulher pelo patriarcado, é, em vez disso, contrabalançada pela estória da Deusa e do Rei, na qual a antiga primazia da Deusa é mantida e convertida numa força positiva na renovação da vida da sociedade urbano-agrícola. Aqui a Deusa não é meramente a fertilidade impessoal; ela representa a

sabedoria, a união da ordem divina e humana. Os poderes ameaçadores do caos humano e natural são rechaçados. Visiona-se um mundo em que se mesclam harmoniosamente a regularidade cósmica e o planejamento humano. Aqui a Deusa não é apenas Criadora, mas Redentora, restauradora e protetora da harmonia cósmica.

Na atual reação feminista à religião patriarcal, discute-se muito o re-avivamento da Deusa da Antiguidade como manifestação alternativa do divino. Entretanto, tanto as pessoas que se apropriam dessa ideia quanto aquelas que se opõem a ela muitas vezes projetam incorretamente dualismos modernos sobre a Deusa antiga. Os dualismos de natureza/civilização, sexualidade/espiritualidade, nutrição/dominação, imanência/transcendência, feminilidade/masculinidade são tomados como certos, e a Deusa é aceita ou repudiada como representante da natureza, sexualidade, nutrição, imanência e do feminino. O resultado é a criação de uma religião da Deusa que é o reverso da religião patriarcal⁵.

Ao olharmos as imagens da Deusa em suas várias formas nos textos antigos (2800-1200 a.C.), descobrimos um mundo cuja dialética não corresponde a tais dualismos. Especificamente, o conceito de complementaridade dos sexos está ausente dos mitos antigos. A Deusa e o Deus são imagens equivalentes, não complementares, do divino. Os salmos dirigidos a Istar não a tratam como a corporificação de características maternas, nutridoras e femininas, mas como a expressão da soberania e do poder divinos em forma de mulher⁶. Potência sexual e poder social encontram-se tanto na Deusa quanto no Deus. Há tensões que definem a religião antiga.— especialmente entre caos e cosmo, morte e vida —, mas as forças divinas, masculinas e femininas, são alinhadas em ambos os lados das dicotomias. A divisão dos sexos ainda não é a metáfora principal para formar uma imagem da dialética da existência humana. É precisamente este aspecto do mundo religioso do antigo Oriente Próximo que proporciona a mais impressionante alternativa ao mundo simbólico gerado pelo monoteísmo masculino.

O Monoteísmo Masculino e a Dualização de Metáforas de Sexo

O monoteísmo masculino tem sido tão tomado como certo na cultura judaico-cristã que a peculiaridade de se formar uma imagem de Deus através de um único sexo não foi reconhecida. Contudo, tal imagem indica um incisivo afastamento em relação a toda a consciência humana anterior. É possível que as origens sociais do monoteísmo masculino residam nas sociedades pastorais nômades. Essas culturas careciam do papel fe-

minino de horticultura⁷ e tendiam a imaginar Deus como o Pai do Céu⁸. As religiões nomádicas se caracterizavam por um exclusivismo e um relacionamento agressivo e hostil com os agricultores da terra e suas religiões.

O monoteísmo masculino reforça a hierarquia social do domínio patriarcal através de seu sistema religioso de um modo que não ocorria com as imagens emparelhadas de Deus e Deusa. Deus é modelado de acordo com a classe dominante patriarcal, e pensa-se que ele se dirige diretamente a essa classe de homens, adotando-os como seus "filhos". Eles são seus representantes, os parceiros responsáveis do pacto com ele. As mulheres como esposas tornam-se agora simbolicamente reprimidas como a classe servidora dependente. Elas, juntamente com as crianças e os servos, representam aqueles que são dominados e possuídos pela classe patriarcal. Elas se relacionam com o homem assim como este se relaciona com Deus. Estabelece-se uma hierarquia simbólica: Deus-homem-mulher. As mulheres já não estão em relação direta com Deus; ligam-se a ele secundariamente, através do homem. Essa ordem hierárquica evidencia-se na estrutura da lei patriarcal no Antigo Testamento, em que só os cabeças masculinos das famílias são abordados diretamente. Faz-se referência às mulheres, crianças e servos apenas de modo indireto, através de seus deveres e relações de propriedade com o patriarca⁹. No Novo Testamento essa "ordem" hierárquica aparece como princípio cósmico:

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

O monoteísmo masculino torna-se o veículo de uma revolução psico-cultural da classe dominante masculina em seu relacionamento com a realidade circundante. Enquanto que o mito antigo tinha concebido os Deuses e as Deusas como estando dentro da matriz de uma única realidade físico-espiritual, o monoteísmo masculino começa a cindir a realidade num dualismo de Espírito (mente, ego) transcendente e de natureza física inferior e dependente. O ego ou espírito incorpóreo é visto como primário, existindo antes do cosmo. O mundo físico é "feito" como um artefato pela mente transcendente e desencarnada ou gerado através de algum processo de involução do espírito para a matéria.

Tanto a estória hebraica do Gênesis quanto a estória platônica da criação de *Timeii* conservam reminiscências da ideia da matéria primordial como algo já existente que é ordenado ou moldado pelo Deus Criador. Mas agora isto se converte no pólo inferior na hierarquia do ser. Assim, a hierarquia de Deus-homem-mulher não apenas toma a mulher secundária em relação a Deus, mas também lhe dá uma identidade negativa em relação ao divino. Enquanto que o homem é encarado essencialmente co-

mo imagem do ego transcendente masculino ou de Deus, a mulher é encarada como imagem da natureza inferior, material. Embora ambos sejam vistos como "naturezas mistas", a identidade masculina aponta "para cima" e a feminina, "para baixo". O sexo torna-se um símbolo primário para o dualismo de transcendência e imanência, espírito e matéria.

A Apropriação da Deusa no Monoteísmo Judaico e Cristão

No desenvolvimento religioso hebraico, o monoteísmo masculino de maneira alguma consegue simplesmente suplantar o mundo mais antigo de Deuses e Deusas ou o culto da salvação através da renovação da natureza-sociedade. Antes, impõe-se a esse mundo mais antigo, assimilando, transformando e invertendo seus sistemas simbólicos. Assim, por exemplo, o antigo mito do Matrimônio Sagrado continua vivo no javismo, porém de uma forma invertida que usa esta estória para exercer a relação possessiva e julgadora do Deus patriarcal sobre o povo da sociedade agrícola. O Deus patriarcal, não a Deusa, é o parceiro dominante no Matrimônio Sagrado. A mulher foi reduzida à condição de parceiro humano como servo de Deus. No profeta Oséias, o símbolo do matrimônio é assumido de modo julgador como diatribe contra a "prostituição" dos israelitas, que preferem Baal, o Deus da vegetação e da chuva dos cananeus, a Javé, o patriarca nomádico. Javé é retratado como o marido raivoso e ameaçador que punirá sua esposa infiel com o divórcio sumário.

Porém ele também é descrito como o Deus que a reconquista e a torna fiel a ele atraindo-a para o deserto selvagem. Torna-se evidente que uma das questões subjacentes a esta luta entre Javé e Baal é uma incerteza da parte do povo da terra no que diz respeito à competência de Javé em assuntos de agricultura. Essas pessoas voltam-se para Baal porque o consideram a fonte da prosperidade agrícola. Javé precisa tropejar que ele, e não Baal, é a fonte desses benefícios:

Repreendam sua mãe, repreendam-na, porque ela não é minha mulher, e eu não sou seu marido, para que ela afaste as suas prostituições da sua presença, e os seus adultérios de entre os seus seios; para que eu não a deixe despida, e a ponha como no dia em que nasceu, e a tome semelhante a um deserto, e a faça como terra seca, e a mate à sede (...).

Ela (...) então dirá: "Irei, e tornarei para o meu primeiro marido, porque melhor me ia então do que agora." Ela, pois, não soube que eu é que lhe dei o grão, e o vinho, e o óleo, e lhe multipliquei a prata e o ouro, que eles usaram para Baal. (...)

Portanto, eis que eu a atrairei, e a levarei para o deserto, e lhe falarei ao coração. E lhe darei, dali, as suas vinhas (...) será ela obsequiosa como

nos dias da sua mocidade, e como no dia em que subiu da terra do Egito. Naquele dia, diz o Senhor, ela me chamará: "Meu marido"; e já não me chamará: "Meu Baal". (Oséias 2.2-3,7-8,14-16.)

A partir de indícios arqueológicos sabemos que Javé não substituiu a Deusa nas afeições de muitas pessoas conquistadas ou assimiladas pelos israelitas. Antes, para muita gente, Javé simplesmente substituiu Baal como marido da Deusa. Axerá, outra forma da Deusa cananéia, continuou sendo adorada ao lado de Javé no templo salomônico durante dois terços de sua existência¹⁰. Túmulos comuns de israelitas mostram símbolos de Javé e da Deusa juntos. A colônia judaica de Elefantina, no alto Egito, adorava Javé como marido da Deusa em seu templo". Assim, atrás da aparente vitória de Javé sobre Anate-Baal existe uma realidade mais complexa. Não é insignificante o fato de que a maior parte da polêmica contra a religião cananéia no Antigo Testamento se dirige contra Baal, não contra Anate ou Axerá. Javé não faz guerra primariamente contra a Deusa. Antes, é Baal, o consorte dela, que precisa ser substituído. A Deusa não é eliminada, mas absorvida e colocada num novo relacionamento com Javé como seu Senhor.

Além dessa transformação do Matrimônio Sagrado, que passa de uma relação Deusa-rei para uma relação Deus patriarcal-esposa servidora, o javismo apropria-se de imagens femininas de Deus em certos pontos. As imagens patriarcais masculinas provam ser limitadas demais para representar a variedade de relacionamentos com Israel que o pensamento hebraico desejava expressar. Em certos textos, Javé é descrito como semelhante a uma mãe ou a uma mulher em trabalho de parto pelo nascimento de uma criança. Essas referências ocorrem particularmente quando os autores desejam descrever o amor incondicional e a fidelidade de Deus ao povo a despeito dos pecados deste. Elas exprimem a compaixão e o perdão de Deus. Vêem Deus sofrendo por causa de Israel, procurando levar Israel ao novo nascimento do arrependimento. Como Phyllis Trible salientou, o termo-raiz para designar ideias de compaixão e misericórdia em hebraico é *recheia*, ou "útero"¹². Ao atribuir essas qualidades a Javé, o pensamento hebraico sugere que Deus tem qualidades maternas ou "semelhantes a útero".

A mistura de imagens masculinas e femininas para descrever Deus é ilustrada de maneira impressionante em Isaías:

O Senhor sairá como valente, despertará o seu zelo como homem de guerra; clamará, lançará forte grito de guerra, e mostrará sua força contra os seus inimigos.

Por muito tempo me calei, estive em silêncio, e me contive; mas agora darei gritos como a que está de parto, e ao mesmo tempo ofegarei e estarei esbaforido. (...)

Estas coisas lhes farei, e jamais os desampararei. Tomarão atrás e confun-dir-se-ão de vergonha os que confiam em imagens de escultura (...). (Isaías 42.13-14,16-17.)

Além dessa atribuição de qualidades de útero a Javé, há um segundo uso importante de imagens femininas para descrever Deus na tradição escriturística e teológica. Na tradição sapiencial a imagem feminina aparece como uma *persona* secundária de Deus, mediando a obra e a vontade divinas para a criação. O Livro dos Provérbios descreve a Sabedoria como descendente de Deus, sendo dada à luz a partir de Deus antes do início da terra, cooperando com ele na criação do mundo, jubilando e deleitando-se na obra da criação. Na Sabedoria de Salomão, a Sabedoria é a manifestação de Deus através da qual ele medeia a obra da criação, orientação providencial e revelação. Ela é o poder sutil da presença de Deus, permeando e conferindo espírito a todas as coisas:

Ela é um eflúvio do poder de Deus,
uma emanção puríssima da glória do Onipotente,
pelo que nada de impuro nela se introduz.
Pois ela é um reflexo da luz eterna,
um espelho nítido da atividade de Deus
e uma imagem de sua bondade. (Sabedoria de Salomão 7.25-26.)

O sábio, representado por Salomão, toma a Sabedoria como noiva e fã-la viver com ele, de modo que ela possa dar-lhe bons conselhos (8.2,9). Por trás dessa poderosa imagem da Sabedoria está a Deusa, tradicionalmente caracterizada como Sabedoria. No pensamento hebraico, porém, ela tornou-se um atributo ou expressão dependente do Deus masculino transcendente, e não uma manifestação feminina, autônoma do divino.

No cristianismo a ideia de uma segunda *persona* de Deus, expressando a imanência de Deus, sua presença na criação, foi assumida para explicar a identidade divina de Jesus. Enquanto que nas passagens de Hebreus, capítulos 1 e 2, e alhures no Novo Testamento repercute a tradição da Sabedoria, o termo *Logos* (palavra), usado pelo filósofo judeu Filão, é preferido a *Sofia* (sabedoria). As raízes do conceito de *Logos* na tradição da Sabedoria tornam-se evidentes em muitos pontos. Diz Paulo: "Nós pregamos a Cristo crucificado (...) que é (...) sabedoria de Deus." (1 Co-ríntios 1.23-24.) Vários hinos cristológicos substituem o termo *Sofia* pelo termo *Logos*. Teologicamente, *Logos* desempenha os mesmos papéis cos-mológicos que *Sofia* como fundamento da criação, revelador da mente de Deus e reconciliador da humanidade com Deus. Mas o uso do termo masculino *Logos*, quando identificado com a masculinidade do Jesus histórico, obscurece a efetiva fluidez do simbolismo dos sexos, parecendo rei-ficar como masculino um "Filho de Deus" que é, por sua vez, a imagem do Pai.

Reminiscências de um *pleroma* (comunidade de pessoas no divino) masculino-feminino não desaparecem do judaísmo, em especial do judaísmo místico. Embora a imagem da *Sofia* não seja mais usada no judaísmo rabínico, possivelmente por ser usada no gnosticismo, a *Shekinah* (presença) torna-se a nova imagem da presença mediadora de Deus em forma feminina. A *Shekinah* não só medeia a vontade de Deus para Israel, mas também reconcilia Israel com Deus. Na especulação mística rabínica sobre o *Galut* (exílio), pensa-se que a *Shekinah* vai para o exílio com Israel quando Deus-como-Pai afastou sua face em ira. O exílio é uma alienação ou divisão dentro de Deus, entre sua transcendência e sua imanência, ou entre seus lados masculino e feminino. Cada celebração sabática é um sinal da união conjugal de Deus com sua *Shekinah*, ou noiva, antecipando a reconciliação final de Deus com Israel (a criação) na era messiânica. Deus torna-se inteiro, unindo os lados masculino e feminino, no tempo em que todas as coisas tomam-se uma e ele é "tudo em tudo"¹³.

No cristianismo, nem toda especulação sobre um lado feminino de Deus foi cortada, a despeito da adoção de um símbolo de *Logos* masculino. A figura do Espírito Santo retoma muitas das tradições hebraicas da *Sofia* e *Hokmah* (espírito) feminina. Muitos textos cristãos primitivos referem-se ao Espírito no feminino. Isto se encontra particularmente nos evangelhos apócrifos. No Evangelho dos Hebreus se diz:

Em seguida minha mãe, o Espírito Santo, pegou-me por um de meus cabelos e me carregou para a grande montanha labor.¹⁴

Nos Atos de Tomé, um Batismo em nome do Deus triúno é seguido por uma Eucaristia em que a epiclese, a descida do Espírito sobre os dons, usa linguagem feminina:

Pão da vida (...) nomeamos sobre ti o nome da mãe do inefável mistério dos domínios e poderes ocultos; nomeamos sobre ti o nome de Jesus.¹⁵

O Evangelho de Filipe até nega que o Espírito Santo tenha emprenhado o útero de Maria porque o Espírito é feminino:

Alguns disseram: "Maria concebeu pelo Espírito Santo." Eles estão errados. Não sabem o que dizem. Quando uma mulher jamais concebeu por uma mulher?¹⁶

Tais imagens femininas para designar o Espírito também se encontram em escritores ortodoxos. Clemente de Alexandria e o pai siríaco Afrates usam imagens femininas para referir-se ao Espírito, como o faz a ordem eclesial do século III chamada *Didascalía*". Essa linguagem parece ter sobrevivido por mais tempo na Igreja siríaca.

Não podemos concluir que as imagens femininas usadas para descrever o Espírito sejam um "desvio" posterior do cristianismo herético. De-

veríamos, antes, reconhecer que um cristianismo anterior, que usava essas imagens femininas, foi gradativamente marginalizado por um cristianismo greco-romano vitorioso que o reprimiu. O gnosticismo deu continuidade às imagens femininas de Deus e as expandiu grandemente; ora, ao fazê-lo, desdobrou tradições outrora amplamente compartilhadas por pessoas cristãs.

Em textos gnósticos, como a *Protónoia Tímórfica*, por exemplo, o Deus triúno é imaginado como Pai-Mãe e Filho. A fluidez das imagens é tamanha que, às vezes, o Pai é chamado de andrógino e, outras vezes, vêem-se Pai, Mãe e Filho surgindo de um útero primordial de silêncio. O gnosticismo valentiniano baseava sua linguagem religiosa em pares mas-culino-femininos de éons, terminando no éon *Sofia*, que desempenha o papel de uma Eva cósmica que faz com que o *pleroma* divino caia. Ela também é o meio pelo qual se produzem a revelação do mundo superior e a reconciliação com o divino".

Imagens femininas do Espírito continuam a fermentar sob a superfície da teologia cristã, particularmente em autores místicos. Traços delas também se encontram na iconografia cristã. Num afresco do século XIV existente numa igreja perto de Munique, a Trindade é retratada como três figuras que emergem de um tronco comum, com um Espírito feminino entre a pessoa masculina mais velha do Pai e a pessoa masculina mais jovem de Cristo¹⁹. Pensadores místicos da Reforma também assumem temas do aspecto feminino de Deus. Essa linguagem pode ter sido reavivada através do contato com a Cabala judaica. Toda uma linha de pensadores místicos, desde Jakob Boehme no século XVII até o século XIX, especulam sobre a natureza andrógina de Deus. Os *shakers* do século XVIII desenvolvem esse conceito detalhadamente em novas escrituras e numa nova visão do messianismo cristão que inclui uma Messias mulher que representa a Sabedoria ou o aspecto materno de Deus²⁰.

Acaso essas tradições da androginia de Deus e do aspecto feminino da Trindade resolvem o problema da imagem exclusivamente masculina de Deus? Algumas feministas cristãs acham que sim. Deus tem características tanto maternas ou femininas quanto masculinas. O aspecto feminino de Deus deve ser identificado particularmente com o Espírito Santo. É duvidoso, no entanto, que devêssemos nos dar por satisfeitas com um conceito de Trindade que consista de duas "pessoas" masculinas e uma feminina. Tal conceito de Deus cai facilmente numa perspectiva androcêntrica ou predominantemente masculina. O lado feminino de Deus torna-se então um princípio subordinado debaixo da imagem dominante da soberania divina masculina.

Deveríamos guardar-nos de conceitos de androginia divina que simplesmente ratifiquem no nível divino a cisão patriarcal do masculino e

do feminino. Em tal conceito, o lado feminino de Deus, como princípio secundário ou mediador, atuaria nos mesmos papéis subordinados e limitados nos quais se permite que as mulheres atuem na ordem social patriarcal. O feminino pode ser mediador ou receptor do poder divino em relação à realidade criatura!. A figura feminina pode ser filha de Deus, noiva da alma (masculina). Mas nunca pode representar a transcendência divina em toda a plenitude. Para as feministas, apropriar-se do lado "feminino" de Deus dentro dessa hierarquia sexual do patriarcado é simplesmente reforçar o problema dos estereótipos sexuais no nível da linguagem religiosa. Precisamos ir além da ideia de um "lado feminino" de Deus, quer o identifiquemos com o Espírito ou mesmo com a Sofia-Espírito juntos, e questionar a pressuposição de que o mais alto símbolo da soberania divina ainda permaneça exclusivamente masculino.

Linguagem Religiosa para além do Patriarcado na Tradição Bíblica

O Deus Profético

Embora as imagens e os papéis predominantemente masculinos de Deus façam do jvismo um agente da sacralização do patriarcado, há na teologia bíblica elementos críticos que contradizem essa concepção de Deus. Com o termo "patriarcado" não nos referimos apenas à subordinação das mulheres aos homens, mas a toda a estrutura da sociedade regida pelo Pai: aristocratas sobre servos, senhores sobre escravos, rei sobre súditos, suseranos raciais sobre pessoas colonizadas. As religiões que reforçam a estratificação hierárquica usam o Divino como ápice desse sistema de privilégio e controle. As religiões do antigo Oriente Próximo ligam os Deuses e as Deusas com os reis e as rainhas, sacerdotes e sacerdotisas, a aristocracia guerreira e templária de uma sociedade estratificada. Os Deuses e as Deusas espelham essa classe dominante e formam sua contra-parte celestial. As divindades também mostram misericórdia e favor para com os aflitos, mas à maneira de *noblesse oblige**.

Javé, como Deus tribal de Israel, mostra muitas características semelhantes àquelas das divindades do Oriente Próximo, como rei poderoso, guerreiro e Deus que mostra misericórdia e defende a justiça. Porém essas características são colocadas num contexto novo e distinto: Javé é singular como Deus de uma confederação tribal que se identifica como estando composta por escravos libertados. A identidade básica de Javé como Deus dessa confederação reside em "sua" ação histórica como o poder divino que libertou esses escravos da servidão e os conduziu a uma nova

terra. Essa confederação não é uma grandeza étnica, mas uma ligação de grupos de antecedentes distintos. Um grupo central experimentou a fuga da escravidão no Egito que formou a identidade primária de Israel. A ele juntaram-se grupos nômades do deserto e povos das montanhas de Canaã em revolta contra o poder feudal das cidades-estado das planícies. Norman Gottwaid reconstrói a formação pré-monárquica dessa confederação tribal (1250-1050 a.C.). A identificação de Javé com a libertação da escravidão permitiu a esse grupo diversificado unir-se numa nova sociedade igualitária e revoltar-se contra a sociedade feudal estratificada das cidades-estado que oprimiam os povos camponeses das montanhas com tributos e trabalho forçado²¹.

A monarquia davídica representa uma capitulação da liderança judaica ao modelo de poder das cidades-estado, mas os profetas de Israel continuam a tradição de protesto contra a sociedade hierárquica, urbana e proprietária de terras que despoja e oprime o campesinato rural. Isso estabeleceu no coração da religião bíblica um motivo de protesto contra o *status quo* de privilégios da classe dominante e de despojamento dos pobres. Deus é visto como crítico dessa sociedade, como paladino das vítimas sociais. A salvação é visionada como livramento de sistemas de opressão social e como restauração de uma sociedade igualitária de camponeses iguais, "onde cada um terá a sua videira e a sua figueira e ninguém precisará ter medo" (Miquéias 4.4).

Embora o javismo discorde da hierarquia de classes, não emite um protesto semelhante contra a discriminação de sexos. Há várias razões (que não devem ser vistas como "desculpas") para tanto. Em primeiro lugar, sempre há uma sociologia do conhecimento na ideologia social, mesmo na ideologia da libertação. Aqueles profetas que estavam conscientes da opressão praticada pelos urbanitas ricos ou impérios dominadores não estavam semelhantemente conscientes da opressão que eles próprios praticavam para com seus dependentes — mulheres e escravos — na família patriarcal. Só o surgimento de mulheres conscientes de sua opressão poderia ter aplicado as categorias de protesto às mulheres. Isto não aconteceu no javismo. Em segundo lugar, embora a religião hebraica viesse a moldar sistemas de leis patriarcais que enfatizavam o dualismo e a hierarquia dos sexos, em seu protesto contra a sociedade urbana cananéia teria conhecido mulheres, rainhas e sacerdotisas poderosas e ricas proprietárias de terras que funcionavam como opressoras. Teria sido difícil reconhecer as mulheres como grupo e sexo oprimido quando a estratificação social primária integrava algumas mulheres em papéis de poder. Na verdade, talvez só no início do período moderno a percepção das mulheres como grupo marginalizado por sexo tenha se tornado mais forte do que a percepção delas como grupo dividido por classe. Só então pôde surgir um movimento feminista que protestava contra a subjugação das mulheres como grupo.

O Novo Testamento contém uma renovação e radicalização da consciência profética, agora aplicada a grupos marginalizados num contexto universal, não-tribal. Conseqüentemente, toma-se possível reconhecer como libertados por Deus grupos sociais despercebidos no profetismo do Antigo Testamento. Classe, etnia e sexo são agora destacadas especificamente como as divisões superadas pela redenção em Cristo. Nas estórias do Novo Testamento, reconhece-se o sexo como uma opressão adicional dentro das classes e grupos étnicos oprimidos²². As mulheres, as duplamente oprimidas dentro dos grupos marginalizados, manifestam a ação icono-clástica e libertadora de Deus ao fazer "dos últimos primeiros e dos primeiros, últimos". Nem todas as mulheres são duplamente oprimidas; há também rainhas e mulheres ricas. Mas a experiência de opressão das mulheres começou a tornar-se visível e ser abordada pela consciência profética (muito provavelmente por causa da participação de mulheres no movimento cristão primitivo).

O Soberano Libertador

Um segundo uso antipatriarcal da linguagem religiosa ocorre no Antigo e no Novo Testamento quando a soberania e a paternidade divinas são usadas para romper os laços da servidão sob reis e pais humanos. Abraão é chamado para uma relação adotiva ou pactuai com Deus só ao romper seus laços com sua família, deixando para trás os túmulos de seus ancestrais²³. O Deus do êxodo estabelece com o povo um relacionamento que rompe seus laços com os suseranos dominantes. Quando o povo foge da terra da servidão, o faraó e seus cavaleiros são afogados. A realeza de Deus liberta Israel de reis humanos. A tradição antimonárquica ataca a capitulação de Israel aos costumes dos povos vizinhos ao ado-tar a monarquia.

Essas tradições do Antigo Testamento são desenvolvidas no ensino de Jesus. Muitas vezes se salientou que Jesus usa um termo singular para designar Deus. Adotando o termo *Abba* para designar Deus, ele endossa um relacionamento primário com Deus baseado em amor e confiança;

Abba era a palavra íntima usada pelas crianças na família para dirigir-se a seu pai. Ela não é transmitida plenamente por termos como "papaizi-nho", pois também era um termo que uma pessoa adulta podia usar para dirigir-se a um homem mais velho, denotando uma combinação de respeito e afeição²⁴. Mas será que basta concluir desse uso de *Abba* que Jesus transforma o conceito patriarcal de paternidade divina no que poderia ser chamado de conceito maternal ou nutridor de Deus como pai/mãe amoroso e digno de confiança?

O movimento primitivo de Jesus usa caracteristicamente esse concei-59

to de Deus como *Abba* para libertar a comunidade de relacionamentos humanos de dominação-dependência baseados em laços de parentesco ou relacionamentos de senhor e escravo. Na tradição dos evangelhos, juntar-se à nova comunidade de Jesus cria uma ruptura com laços e lealdades familiares tradicionais. Para seguir Jesus deve-se "odiar" (isto é, pôr de lado a lealdade a) pai e mãe, irmãs e irmãos (Lucas 14.26; Mateus 10.37-38). A família patriarcal é substituída por uma nova comunidade de irmãos e irmãs (Mateus 12.46-50; Marcos 3.31-35; Lucas 8.19-21). Esta nova comunidade é uma comunidade de pessoas iguais, não de senhor e escravos, pai e crianças. Mateus 23.1-10 afirma que o relacionamento com Deus como *Abba* abole todas as relações pai-criança, senhor-escravo entre pessoas dentro da comunidade de Jesus: "Vocês não devem chamar nenhum homem de pai, mestre ou Senhor." O relacionamento entre cristãos deve ser de serviço mútuo e não de senhorio e servidão. No final do Evangelho de João, Jesus diz aos discípulos que seu relacionamento tornou-se agora um relacionamento de pessoas iguais. Eles agora têm com Deus a mesma relação do tipo *Abba* que Jesus tem e podem agir a partir dos mesmos princípios: "Já não os chamo servos (...), mas tenho-os chamado amigos." (João 15.15.) Essas tradições invertem a relação simbólica entre a paternidade e a soberania divinas e a sacralização do patriarcado. Porque Deus é nosso rei, não precisamos obedecer a reis humanos. Porque Deus é nosso pai/mãe, somos libertadas da dependência da autoridade patriarcal.

Contudo, a linguagem usada nessa tradição cria uma ambivalência óbvia. Ela opera para estabelecer um novo relacionamento liberto com uma nova comunidade de iguais para as pessoas que estão em revolta contra as autoridades estabelecidas. Isto vale não só na formação de Israel e no surgimento do movimento de Jesus; ao longo da história do cristianismo, esse uso antipatriarcal da linguagem religiosa foi redescoberto repetidamente por grupos dissidentes. A conclamação a "obedecer mais a Deus do que aos homens" talvez tenha constituído a base teológica mais contínua para a dissidência na tradição cristã. Ao longo da história do cristianismo, mulheres descobriram esse conceito de relação direta com Deus como forma de afirmar sua própria autoridade e autonomia contra a autoridade patriarcal. O chamado de Deus para que elas pregassem, ensinassem e formassem uma nova comunidade em que os dons das mulheres fossem plenamente efetivados anulou a autoridade patriarcal que lhes dizia que ficassem em casa como filhas ou esposas cumpridoras de seus deveres".

Mas, depois que a nova comunidade torna-se parte da sociedade dominante, Deus como pai e rei pode voltar a ser assimilado aos relacionamentos patriarcais tradicionais e usado para sacralizar a autoridade do senhorio e do patriarcado humanos. O sentido radical de *Abba* como desig-

nação de Deus se perde na tradução e interpretação. Ao invés disso surge um grande número de "santos pais" eclesiásticos e imperiais, reivindicando a paternidade e a realeza de Deus como base de seu poder sobre outras pessoas. A fim de preservar os relacionamentos sociais proféticos, precisamos encontrar uma nova linguagem que não possa ser tão facilmente cooptada pelos sistemas de dominação.

A Proscrição da Idolatria

Uma terceira tradição bíblica que é importante para uma teologia feminista é a proscrição da idolatria. Israel não deve fazer nenhum retrato ou imagem esculpida de Deus; nenhuma representação pictórica ou verbal de Deus pode ser entendida literalmente. Em contraposição, a escultura e a pintura cristãs representam Deus como um poderoso e velho homem com barba branca, até coroado e vestido com as insígnias de reis humanos ou a tiara tripla do papa. A mensagem criada por tais imagens é que Deus é semelhante aos líderes patriarcais, aos monarcas e ao papa e representado por eles. Essas imagens de Deus deveriam ser julgadas pelo que são — como idolatria, como o estabelecimento de certas figuras humanas como imagens e representações privilegiadas de Deus. Na medida em que tal patriarcado político e eclesiástico encarna relacionamentos injustos e opressores, essas imagens de Deus tornam-se sanções do mal.

A proscrição da idolatria também deve ser estendida aos retratos verbais. Quando a palavra "Pai" é entendida literalmente no sentido de que Deus é masculino e não feminino, representado por homens e não por mulheres, então esta palavra toma-se idolátrica. A tradição israelita é circumspecta quanto à imagem verbal, imprimindo-a sem sinais de vogais. A revelação dada a Moisés na sarça ardente indica como nome de Deus apenas o enigmático "Eu sou o que serei". Deus é pessoa sem ser imaginado segundo papéis sociais existentes. O ser de Deus é aberto, apontando tanto para o que é quanto para o que pode ser.

A teologia cristã clássica ensina que todos os nomes usados para designar Deus são analogias. A tradição da teologia negativa ou *apofática* enfatiza a dessemelhança existente entre Deus e as palavras humanas empregadas para referir-se a ele. Essa tradição corrige a tendência de entender as imagens verbais literalmente; Deus é semelhante, mas também dessemelhante a qualquer analogia verbal. Não significa isto que termos masculinos para designar Deus não são de modo algum superiores a analogias femininas ou mais apropriados do que elas? Deus é tanto masculino e feminino quanto nem masculino nem feminino. Necessita-se de uma linguagem inclusiva para Deus que recorra às imagens e experiências de ambos os sexos. Essa inclusividade não deveria se tornar mais abstrata. As

abstrações muitas vezes ocultam pressupostos androcêntricos e impedem o destrocamento do monopólio masculino de linguagem religiosa, como em: "Deus não é masculino. Ele é Espírito." Só pode haver inclusividade nomeando-se Deus/a em metáforas femininas e também masculinas.

Imagens Equivalentes de Deus como Masculino e Feminino

Acaso existem exemplos bíblicos de tal nomeação de Deus/a em metáforas tanto femininas quanto masculinas que sejam imagens verdadeiramente equivalentes, isto é, não aspectos "femininos" de um Deus masculino? Os evangelhos sinóticos oferecem alguns exemplos disto nas parábolas paralelas, que parecem ter sido moldadas na comunidade catequética protocristã. Elas refletem a inovação do movimento cristão primitivo ao incluir mulheres em termos iguais nas pessoas chamadas a estudar a tora de Jesus. Jesus justifica esta prática na estória sobre Maria e Marta, onde defende o direito de Maria de estudar no círculo dos discípulos em torno do rabino Jesus com as palavras: "Maria escolheu a boa parte e esta não lhe será tirada." (Lc 10.38-42.)

Nas parábolas do grão de mostarda e do fermento, o poder explosivo do Reino, que Deus, através de Jesus, está semeando na história mediante sinais e atos pequenos, é comparado a um agricultor que semeia a minúscula semente de mostarda que produz uma grande árvore ou a uma mulher que coloca uma diminuta porção de fermento em três medidas de farinha que, então, faz com que o todo cresça (Lucas 13.18-21; Mateus 13.31-33). As parábolas da ovelha perdida e da moeda perdida retratam Deus buscando os pecadores desprezados pelos "justos" de Israel. Ele é comparado a um pastor que deixa suas 99 ovelhas para procurar aquela uma que se perdeu ou a uma mulher que tem dez moedas e perde uma, e então varre a casa diligentemente até encontrá-la. Tendo-a encontrado, fica jubilosa e faz uma festa para seus amigos. Esse júbilo é comparado ao júbilo de Deus com os anjos no céu por causa do arrependimento de um único pecador (Lucas 15.1-10).

Essas metáforas da atividade divina são tão humildes que sua importância tem sido facilmente ignorada pela exegese, mas deveríamos observar vários pontos importantes. Em primeiro lugar, as imagens masculinas e femininas nessas parábolas são equivalentes. Ambas representam as mesmas coisas, como imagens emparelhadas. Uma não é de modo algum inferior à outra. Em segundo lugar, as imagens não são tiradas dos papéis sociais dos poderosos, mas das atividades dos camponeses galileus. Poder-se-ia objetar dizendo que os papéis das mulheres são estereotípicos e reforçam o conceito da mulher como dona-de-casa. Mas é interessante que as

mulheres nunca são descritas como se fossem relacionadas com os homens ou dependentes deles. O pequeno tesouro da mulher idosa é dela própria. Presume-se que ela seja uma chefe de casa independente. Por fim, o que é o mais significativo, as imagens masculinas e femininas paralelas não retraíam a ação divina em termos de pai/mãe. A mulher idosa que procura a moeda perdida e a mulher que coloca fermento na farinha representam Deus não como mãe ou pai (Criador/a), mas como quem busca o perdido e transforma a história (Redentor/a).

Rumo a uma Compreensão Feminista de Deus/a

As quatro tradições bíblicas precedentes podem não ser adequadas para uma reconstrução feminista de Deus/a, porém são sugestivas. Se toda linguagem usada para falar de Deus/a é analógica, se entender uma imagem humana particular de modo literal é idolatria, então a linguagem masculina para falar do divino precisa perder seu lugar privilegiado. Se Deus/a não é o/a criador/a e validador/a da ordem social hierárquica existente, mas, antes, aquele/a que nos liberta dela, que inaugura uma nova comunidade de pessoas iguais, então a linguagem sobre Deus/a extraída da realeza e do poder hierárquico precisa perder seu lugar privilegiado. As imagens de Deus/a precisam incluir os papéis e as experiências das mulheres. Elas precisam ser extraídas das atividades de camponeses e trabalhadores, pessoas que estão na base da pirâmide social. Acima de tudo, as imagens de Deus/a precisam ser transformadoras, remetendo-nos para trás, para nosso potencial autêntico, e para a frente, para novas possibilidades redimidas. A linguagem sobre Deus/a não pode validar os papéis de homens ou mulheres de formas estereotipadas que justifiquem a dominação masculina e a subordinação feminina. Acrescentar uma imagem de Deus/a como mãe amorosa e nutridora, que medeia o poder do pai forte e soberano, não é suficiente.

As feministas precisam questionar a excessiva dependência do cristianismo, especialmente do moderno cristianismo burguês, do modelo de Deus/a como "parente"*. É óbvio que qualquer símbolo de Deus/a como "parente" deveria incluir tanto a mãe quanto o pai. O termo inclusivo "Deus Mãe-Pai", cunhado por Mary Baker Eddy, já fez isso há cem anos. Deus Mãe-Pai tem a virtude da concretidade, evocando ambas as imagens parentais ao invés de passar para uma abstração ("Parente"), que perde ressonância eficaz. Mãe e pai são imagens de Deus/a como criador/a, como fonte de nosso ser. Elas apontam para trás, dirigindo a atenção de nossa própria existência histórica para aquelas pessoas das quais nossa existência depende. Os "parentes" são um símbolo de raízes, do

senso de estar fundamentado/a no universo naqueles/as que nos precederam, que subjazem à nossa própria existência.

Entretanto, o modelo de "parente" aplicado ao divino também tem uma ressonância negativa. Sugere uma espécie de permanente relacionamento de pai/mãe-criança com Deus. Deus torna-se um "parente" neurótico que não quer que nos tornemos adultos. Tornar-nos autônomas e responsáveis por nossa própria vida é o mais grave pecado contra Deus. A teologia patriarcal usa a imagem parental para representar Deus com a finalidade de prolongar o infantilismo espiritual como virtude e fazer da autonomia e da asserção da livre vontade um pecado. Exercer o papel de mãe/pai na sociedade patriarcal também torna-se a forma de nos inculturar aos papéis masculinos e femininos estereotípicos. A família torna-se o núcleo e modelo de relações patriarcais na sociedade. Nesta medida, a linguagem parental aplicada a Deus reforça o poder patriarcal ao invés de nos libertar dele. Precisamos começar a falar do Divino como redentor /a, como libertador/a, como aquele/a que fomenta a personalidade plena e, neste contexto, falar de Deus/a como criador/a, como fonte do ser.

As teologias patriarcais da "esperança" ou da libertação afirmam o Deus do êxodo, o Deus que nos desarraiga de sistemas históricos presentes e nos coloca no caminho rumo a novas possibilidades. Mas fazem-no, tipicamente, negando Deus/a como Matriz, como fonte e fundamento de nosso ser. Cometem o erro básico de identificar o fundamento da criação com os fundamentos de sistemas sociais existentes. O ser, a matéria e a natureza tornam-se a base ontocrática para o sistema perverso do que é. A libertação é libertação para fora da natureza, ou contra a natureza, para dentro do espírito. A identificação da matéria, da natureza e do ser com a mãe torna essa teologia patriarcal hostil para com as mulheres como símbolos de tudo que nos "arrasta para baixo", afastando-nos da liberdade. A hostilidade dos homens a qualquer símbolo de Deus/a como mulher se enraíza nessa identificação da mãe com a negação do espírito libertado. Deus/a como Matriz é concebido/a como imanência "estática". Uma matéria estática, devoradora, causadora de morte é imaginada, com horror, como extinguindo o voo livre da consciência transcendente. O dualismo de natureza e transcendência, matéria e espírito como feminino contra masculino é básico para a teologia masculina.

A teologia feminista precisa rejeitar fundamentalmente esse dualismo de natureza e espírito. Precisa rejeitar ambos os lados do dualismo:

tanto a imagem da mãe-matéria-matriz como "imanência estática" e como fundamento ontológico de opressivos sistemas sociais existentes quanto também o conceito de espírito e transcendência como sem raízes, anti-naturais, originários de um "outro mundo" além do cosmo, sempre repudiando e fugindo da natureza, do corpo e do mundo visível. A teologia

feminista precisa afirmar o Deus do êxodo, da libertação e do novo ser, mas como arraigado nos fundamentos do ser e não como sua antítese. O/a Deus/a que é o fundamento (a um só tempo) de nosso ser e de nosso novo ser compreende tanto as raízes do substrato material de nossa existência (matéria) quanto também o potencial infinitamente novo e criativo (espírito). O/a Deus/a que é o fundamento de nosso ser-novo ser não nos faz voltar a um eu sufocado e dependente nem nos desarraiga numa "viagem" espiritual para fora da terra. Leva-nos, antes, ao centro convertido, à harmonização do eu e do corpo, do eu e do/a outro/a, do eu e do mundo. É o *shalorn* de nosso ser.

Deus/a como *shaiom* antigo e futuro do ser, todavia, *não é* o/a criador/a, fundador/a ou sancionador/a da sociedade patriarcal-hierárquica. Este mundo surge em revolta contra Deus/a e em alienação da natureza. Erige um sistema falso de dualismos alienados modelados com base em seus relacionamentos sociais distorcidos e opressores. Deus/a nos liberta desse mundo falso e alienado, não através de uma continuação infinita da mesma trajetória de alienação, mas como ruptura constante que nos remete a novas possibilidades que são, ao mesmo tempo, a refundamenta-ção de nós mesmas na matriz primordial, na harmonia original. O encontro libertador com Deus/a é sempre um encontro com nosso eu autêntico, ressuscitado de debaixo do eu alienado. Ele não é experimentado contra, mas em e através de relacionamentos, curando nossa relação quebrantada com nosso corpo, com as outras pessoas, com a natureza. Não temos um nome adequado para o/a verdadeiro/a Deus/a, o/a "eu sou aquele/a que me tornarei". Indicações de seu nome aparecerão à medida que sairmos de formas errôneas de nomear Deus/a modeladas com base na alienação patriarcal.