PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*

EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

O FENÔMENO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NA SOCIEDADE BRASILEIRA E SUAS RAÍZES HISTÓRICO-RELIGIOSAS

JEOVÁ RODRIGUES DOS SANTOS

GOIÂNIA

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*

EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

O FENÔMENO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NA SOCIEDADE BRASILEIRA E SUAS RAÍZES HISTÓRICO-RELIGIOSAS

JEOVÁ RODRIGUES DOS SANTOS

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial para obtenção do grau de doutor.

Orientador: Dr. Haroldo Reimer

GOIÂNIA

2014

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Santos, Jeová Rodrigues dos.
S237f O fenômeno da violência contra a mulher na sociedade brasileira e suas raízes histórico-religiosas [manuscrito] / Jeová Rodrigues dos Santos. – Goiânia, 2014.
258 f. : il. ; grafs. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Doutorado em Ciências da Religião, 2014.
"Orientador: Prof. Dr. Haroldo Reimer".
Bibliografia.

1. Violência contra as mulheres. 2. Direitos humanos. 3. Religião. 4. Cristianismo. I. Título.

CDU 27:343.6-055.2(043)

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM 29 DE SETEMBRO DE 2014 E APROVADA COM A NOTA 9,0 PELA BANCA EXAMINADORA

1. Dr. Haroldo Reimer /PUC Goiás (Presidente)_____

2. Dr. Valmor da Silva /PUC Goiás (Membro)_____

3. Dra. Ivoni Richter Reimer /PUC Goiás (Membro)_____

4. Dr. Eliézer Cardoso de Oliveira / UEG (Membro)_____

5. Dr. Claude Valentin René Detienne /UEG (Membro)_____

Dedico este trabalho à minha querida esposa Edirajane e aos meus filhos Jeová Filho e Jeziel, fontes perenes de inspiração.

Agradeço a Deus por conceder-me a oportunidade de finalizar mais uma etapa em minha empolgante jornada acadêmica.

À Pontifícia Universidade Católica de Goiás e ao corpo administrativo e docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião por possibilitarem a execução e concretização deste trabalho.

Ao Dr. Haroldo Reimer por assumir o “risco” de orientar-me neste importante momento de formação humana e profissional.

Ao secretário do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Giovanne de Bastos Vieira Delfino pela excelência no desempenho de sua função.

Aos colegas discentes do doutorado pela graça de suas respectivas companhias.

A violência contra as mulheres é, talvez, a mais vergonhosa entre todas as violações dos direitos humanos. Enquanto ela prosseguir, não poderemos dizer que progredimos efetivamente em direção à igualdade, ao desenvolvimento e à paz.

Kofi Annan
Ex-Secretário-Geral da ONU

RESUMO

SANTOS, Jeová Rodrigues dos. *O fenômeno da violência contra a mulher na sociedade brasileira e suas raízes histórico-religiosas.* Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014. 258 p.

Na presente Tese abordou-se o fenômeno da violência contra a mulher no contexto brasileiro e buscou-se identificar as raízes histórico-religiosas que serviram como elemento estruturante e legitimador de tal prática. A avaliação partiu de uma leitura da realidade brasileira atual e procurou, a partir de alguns recortes históricos relacionados com o processo de colonização do Brasil, descrever o processo de consolidação e reestruturação deste fenômeno cultural e as mudanças ocorridas a partir de fins do século XIX e no transcurso dos séculos XX e XXI no que diz respeito às relações de gênero e aos respectivos papéis sociais de homens e mulheres na sociedade. Uma vez mapeada a situação da sociedade brasileira contemporânea, buscou-se demonstrar o importante papel que a religião desempenhou nas culturas da Antiguidade Pré-Clássica e Clássica para a manutenção de uma visão patriarcal e androcêntrica, o que resultou na marginalização e invisibilização da mulher no contexto social de civilizações destes períodos históricos. Tal perspectiva influenciou efetivamente a formação da cosmovisão ocidental cristã. Paradoxalmente, o Cristianismo que em suas origens serviu como um dos principais veículos de promoção da igualdade entre homens e mulheres, no decorrer da consolidação de seu processo histórico assumiu uma postura antagônica que não apenas reafirmou a desigualdade entre homens e mulheres como também insuflou o ódio contra o sexo feminino. Essas raízes histórico-religiosas foram identificadas como matrizes que serviram de base para a formação da identidade cultural brasileira.

Palavras-chave: Violência contra a mulher. Direitos Humanos. Religião. Patriarcalismo. Cristianismo.

ABSTRACT

SANTOS, Jeová Rodrigues dos. *The phenomenon of violence against women in Brazilian society and its historical and religious roots.* Thesis (Doctorate in Sciences of Religion) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014. 258 p.

This thesis addressed the phenomenon of violence against women in the Brazilian context and sought to identify the historical and religious roots that are used as a basis for a structuring and legitimizing element of such a practice. The assessment began with a reading of the current Brazilian reality and sought from some historical clippings related to the process of colonization of Brazil, describing the process of consolidation and restructuring of this cultural phenomenon and changes from the late nineteenth century and in the course of the twentieth and twenty-first centuries as they relate to gender relations and their social roles of men and women in the society. Once mapped the situation of contemporary Brazilian society, the aim was to demonstrate the important role that religion played in ancient cultures Pre-Classical and Classical for the maintenance of a patriarchal and androcentric vision, which resulted in the marginalization and invisibility of women in social context of these civilizations in these historical periods. This perspective effectively influenced the formation of Western Christian worldview. Paradoxically, Christianity in its origins formed as basis for a major vehicle for the promotion of equality between men and women, that during the consolidation of its historical process took an antagonistic stance that not only reaffirmed the inequality between men and women but also strengthen hatred against women. These historical and religious roots were identified as arrays which are the basis for the formation of Brazilian cultural identity.

Keywords: Violence against women. Human Rights. Religion. Patriarchy. Christianity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....10

1 O DRAMA DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER: UM PROBLEMA ATUAL.....17

1.1 RAÍZES HISTÓRICO-RELIGIOSAS DO FENÔMENO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO BRASIL: UM BREVE PANORAMA.....19
1.1.1 A Cosmovisão Patriarcal e Androcêntrica Europeia: Um Modelo de Matriz Cultural.....20
1.1.2 O Processo de Formação da Cosmovisão Patriarcal e Androcêntrica do Povo Brasileiro.....32

1.2 O FENÔMENO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER: UM CONSTRUTO SÓCIO-RELIGIOSO.....40
1.2.1 A Natureza da Religião e sua Função Social.....42
1.2.2 A Religião Como Instrumento de Resistência à Prática da Violência Contra a Mulher.....46

1.3 O FENÔMENO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO BRASIL: A SITUAÇÃO ATUAL.....50
1.3.1 A Violência Contra a Mulher na Atualidade e Seus Mitos Legitimadores.....53
1.3.2 Os Direitos Humanos Como Instrumentos de Resistência à Prática da Violência Contra a Mulher.....61
1.3.3 A Lei Maria da Penha (Lei N° 11.340/06) Como Instrumento de Combate à Prática da Violência Contra a Mulher: Avanços e Retrocessos. 65

2 RAÍZES HISTÓRICO-RELIGIOSAS DO FENÔMENO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NA ANTIGUIDADE PRÉ-CLÁSSICA E CLÁSSICA: O PROCESSO DE INVISIBILIZAÇÃO DA MULHER 79

2.1 O LUGAR DA MULHER NA ANTIGUIDADE PRÉ-CLASSICA.....80
2.1.1 O *Status* Social da Mulher no Egito.....81
2.1.2 O *Status* Social da Mulher na Mesopotâmia.....87
2.1.3 O *Status* Social da Mulher em Israel.....91

2.2 O LUGAR DA MULHER NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA.....105
2.2.1 O *Status Social* da Mulher no Mundo Grego.....106
2.2.2 O *Status* Social da Mulher na Concepção Platônica.....115
2.2.2.1 O processo de invisibilização da mulher na concepção platônica e suas consequências: uma análise crítica.....130

2.2.3 O *Status Social* da Mulher no Mundo Romano.....145

3 RAÍZES HISTÓRICO-RELIGIOSAS DO FENÔMENO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NAS ORIGENS DO PENSAMENTO CRISTÃO OCIDENTAL: O PROCESSO DE INVISIBILIZAÇÃO DA MULHER.....152

3.1 O LUGAR DA MULHER NAS ORIGENS DO CRISTIANISMO.....152
3.1.1 O *Status* Social da Mulher no Movimento de Jesus.....152
3.1.2 O *Status* Social da Mulher nos Movimentos Cristãos Originários.....160
3.1.3 O *Status* Social da Mulher na Concepção dos Primeiros Pais da Igreja.....168

3.2 O LUGAR DA MULHER NA CONCEPÇÃO AGOSTINIANA.....173
3.2.1 A Importância de Agostinho Para a Formação da Cosmovisão Ocidental.....174
3.2.2 A Vida e as Obras de Agostinho: Um breve Relato Biográfico.....175
3.2.3 O *Status* Social da Mulher na Concepção Agostiniana.....181

3.3 O PROCESSO DE INVISIBILIZAÇÃO DA MULHER NA PERSPECTIVA AGOSTINIANA E SUAS CONSEQUÊNCIAS: UMA ANÁLISE CRÍTICA.....194

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....205

REFERÊNCIAS.....211

ANEXOS

ANEXO A – DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 1789.....223

ANEXO B – DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER E DA CIDADÃ, 1791.....225

ANEXO C – DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, 1948.....229

ANEXO D – CONVENÇÃO INTERAMERICANA PARA PREVENIR, PUNIR E ERRADICAR A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER – “CONVENÇÃO DE BELÉM DO PARÁ”, 1994.....235

ANEXO E – LEI Nº 11.340, DE 7 DE AGOSTO DE 2006 – LEI MARIA DA PENHA.....243

ANEXO F - AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE, 2014.....257

INTRODUÇÃO

O presente trabalho que traz como título: “O Fenômeno da Violência Contra a Mulher na Sociedade Brasileira e Suas Raízes Histórico-Religiosas” tem como objetivo abordar um problema específico, vinculado a uma modalidade de relações dinâmicas que ocorrem no seio de uma sociedade, a saber, a relação de gênero e suas implicações para a compreensão de um fenômeno cultural comum em praticamente todo o mundo e fortemente enraizado nas famílias e na sociedade brasileira, conhecido como prática da violência contra a mulher.

A motivação para a escolha deste tema, para a execução da pesquisa e para a elaboração final desse trabalho nasceu de duas situações específicas que me ocorreram durante o processo de doutoramento. A primeira delas aconteceu em meados de 2012 quando surgiu a oportunidade de tornar-me bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG). O desafio era elaborar um projeto que abordasse um tema relevante para a sociedade e que estivesse vinculado ao estudo da Religião. O outro fator determinante para a abordagem deste tema foi o contato prévio com o colóquio: Hermenêuticas Feministas, disciplina que cursei no Programa de Doutorado. Diante da oportunidade que surgiu e dos conceitos prévios que eu havia adquirido sobre o processo histórico de construção dos papéis sociais de homens e mulheres, decidi abordar o tema violência contra a mulher. Elaborei uma proposta que foi submetida e aprovada pela FAPEG. Os resultados desta investida aparecem sistematizados na presente Tese.

A violência contra a mulher pode ser definida a partir do enfoque expresso na Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher, 1994, que é posteriormente ampliado pela Lei Maria da Penha (Lei N° 11.340/06), e que reza o seguinte:

> Artigo 1°: Para os efeitos desta Convenção deve-se entender por violência contra a mulher qualquer ação ou conduta, baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado. [...].

A amplitude do conceito de violência contra a mulher pressupõe qualquer prática que lhe cause prejuízos físicos, psicológicos, morais ou patrimoniais pelo simples fato de ela ser mulher. Qualquer atitude que resulte em danos a ela no que diz respeito à sua condição de sujeito de direitos. Qualquer tentativa de minimizá-la, silenciá-la, subordiná-la ou invisibilizá-la em quaisquer esferas da sociedade.

O termo gênero que aparece na definição acima possui uma ampla gama de significados. Joan Scott (1995) após uma minuciosa análise deste vocábulo e de suas múltiplas possibilidades de interpretação a partir de diferentes correntes historiográficas apresentou sua própria definição do termo. Nas palavras da autora:

> Minha definição de gênero tem duas partes e diversos subconjuntos que estão inter-relacionados, mas devem ser analiticamente diferenciados. O núcleo da definição repousa numa conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, e (2) o gênero é uma forma primeira de dar significado às relações de poder (SCOTT, 1995, p. 86).

Fundamentado na concepção de Scott, que define gênero como um elemento que constitui e dá significado às relações de poder estabelecidas entre homens e mulheres num determinado contexto social, realizaremos a análise do fenômeno da violência contra a mulher a partir do levantamento de dados históricos que servirão de fundamento para a interpretação e compreensão do processo de construção e legitimação desta prática no contexto social brasileiro a partir de suas raízes históricas e religiosas profundamente vinculadas à cultura ocidental cristã.

Portanto, sempre que nos referirmos a gênero[1] ou a relações de gênero[2] neste trabalho estaremos aludindo à dinâmica que subjaz e valida o discurso legitimador da condição de superioridade do homem na sua relação com a mulher, o que será analisado nesta pesquisa a partir do discurso religioso. O

[1] Clóvis Ecco (2010, p. 87-102) traz uma abordagem clara sobre o conceito de gênero como forma primeira de significar as relações de poder a partir da perspectiva de diferentes teóricos.

[2] Relações de gênero "são um constructo sociocultural que ajudaram a sedimentar nossas identidades masculina e feminina. Essa construção de identidade pessoal e social é forjada num procedimento de dinâmicas de relações de poder dentro de estruturas sistêmicas patri-quiriarcais de subordinação, nas quais as instituições e os meios de comunicação atuam como fator substancial para manutenção de status quo, persistindo em formas sutilmente diferenciadas até hoje" (RICHTER REIMER, 2010, p. 44).

patriarcalismo e o androcêntrismo, perspectivas resultantes desta visão preconceituosa, servirão de alicerce para a justificativa de práticas violentas contra as mulheres no transcurso da história da humanidade.

A hipótese central que norteia todo este trabalho é a afirmação de que existe um processo histórico-religioso que subjaz, e legitima, ainda que de maneira velada, a prática da violência contra a mulher na sociedade brasileira e que se manifesta de modo concreto através de uma perspectiva patriarcal e androcêntrica no que diz respeito à relação homem e mulher no contexto sócio-religioso ocidental. Foi esse processo que possibilitou a construção de nossa cosmovisão.

A cosmovisão poder ser definida como uma maneira de ver o mundo, um modo de interpretar a realidade que nos circunda, um sistema de pressupostos que usamos para organizar e interpretar nossa experiência de vida. De modo literal seria a "nossa visão do cosmos" (FERREIRA e MYATT, 2007, p. 5). Uma definição bem mais elaborada, proposta pelo autor norte americano James W. Sire (apud FERREIRA e MYATT, 2007, p. 6) afirma que uma cosmovisão,

> [...] é um conjunto de pressuposições (hipóteses que podem ser verdadeiras, parcialmente verdadeiras ou inteiramente falsas) que sustentamos (consciente ou inconscientemente, consistente ou inconsistentemente) sobre a formação básica do nosso mundo.

Uma vez definida a cosmovisão como sendo uma maneira singular de enxergar e interpretar o mundo ao nosso redor, uma vez compreendido que a cosmovisão não é uma realidade dada, autoexistente, e sim um construto social humano, um conjunto de pressupostos que são previamente estabelecidos e interiorizados, podendo ser verdadeiros ou não, conscientes ou não, consistentes ou não, e uma vez que se assume que estes pressupostos são elementos constituintes da identidade de um indivíduo ou de um povo, surge uma pergunta de fundamental importância: Como foi o processo histórico de construção da cosmovisão do povo brasileiro no que concerne às relações de gênero?

A fim de responder a essa pergunta necessitamos questionar sobre o tipo de influência que a sociedade brasileira sofreu durante seu processo de

colonização e nas diferentes etapas do desenvolvimento histórico de sua identidade cultural. Que tipo de cosmovisão serviu de matriz para a construção da cosmovisão brasileira?

Como o Brasil é uma nação jovem que conta com pouco mais de 500 anos, é preciso transcender o próprio período de colonização, e ir mais fundo na história para descobrir, inclusive, que cosmovisões serviram de modelo para a construção da identidade sociocultural dos povos que foram nossos colonizadores, uma vez que suas respectivas visões de mundo também foram reflexos de um construto social.

Esta leitura histórica que está sendo proposta fundamentar-se-á, de modo particular, na questão das relações de gênero. Nosso interesse será compreender basicamente o processo de construção de uma identidade cultural caracteristicamente patriarcal e androcêntrica, que por séculos procurou confinar a mulher ao recinto do lar e que a considerou como um mero objeto pessoal, um ser inferior ao homem, passível de ser dominado através da violência e que, eventualmente, poderia ser punida com a morte, com a justificativa de se manter a boa ordem social, de se conservar a moral e os bons costumes, ou de se estar 'lavando com sangue a honra ferida' (CONCEIÇÃO, 2009).

A presente abordagem se justifica pelo fato de trazer à luz a discussão de um tema social atualíssimo, o fenômeno social da violência contra a mulher, uma problemática de dimensões não apenas nacionais ou continentais, mas de âmbito mundial, um fenômeno global que assola a maior parte das sociedades modernas e que exige respostas e ações que sejam aplicáveis a nível global (JESUS, 2010).

Os indicadores de práticas violentas contra as mulheres são assustadores e tem crescido a cada ano. O lar foi um espaço historicamente reservado às mulheres. Ele deveria ser sinônimo de refúgio e segurança mas, infelizmente, tornou-se um lugar onde historicamente ocorreram as práticas mais atrozes de violência contra as mulheres. A violência doméstica, como é caracterizada atualmente, fez parte "de uma tradição da realidade sócio-histórica" da nossa nação desde suas origens colonizadoras (PAULA, 2012, p. 13). É na esfera familiar que as relações conflituosas de gênero ocorreram, e

ocorrem, de modo mais intenso, e é nesta esfera, que analisaremos o fenômeno da violência contra a mulher na sociedade brasileira atual.

A pesquisa é relevante porque serve de instrumento de conscientização a respeito do processo de construção de uma cosmovisão que minimizou, silenciou e subordinou historicamente as mulheres. Entre as principais contribuições que a presente abordagem traz para o mundo acadêmico vale salientar que, uma vez conscientes dessa dinâmica torna-se possível a reelaboração da nossa visão de mundo e do outro, no caso específico, da outra, reconhecendo a mulher como pessoa, sujeito de direitos em pé de igualdade com o homem. Conhecer o drama de violência que marcou a vida de milhões de mulheres no decorrer da história, as batalhas históricas que elas travaram em busca de sua emancipação, seus fracassos e suas conquistas, leva-nos a acreditar outra vez na possibilidade de um mundo melhor onde impere a equidade entre os gêneros.

O método histórico foi utilizado na elaboração deste trabalho. Este método tem como característica básica a análise de fontes documentais a partir da pesquisa bibliográfica vinculada às Ciências Humanas e Sociais, Ciências da Religião e a outras fontes afins que abordam o fenômeno da violência contra a mulher.

Após estas considerações preliminares, resta-nos descrever a estrutura básica deste trabalho. O mesmo encontra-se dividido em três capítulos. O primeiro capítulo traz por título “O Drama da Violência Contra a Mulher: Um Problema Atual”. Nele, a questão do fenômeno da violência contra a mulher é abordado a partir de uma análise histórico-religiosa das raízes formadoras de nossa identidade sociocultural particularmente no que concerne aos últimos dois séculos de nossa história.

Em seguida à descrição panorâmica deste quadro, apresentaremos elementos que confirmam que a visão patriarcal e androcêntrica em relação ao sexo feminino é um construto sócio-religioso elaborado pelo ser humano e não uma realidade autoexistente, sendo, portanto, passível de ser transformado. Finalmente, abordaremos a questão da violência contra a mulher no Brasil a partir da atualidade dando ênfase às lutas e conquistas que as mulheres alcançaram nas últimas décadas, com particular atenção para a Lei 11340/06,

também conhecida com Lei Maria da Penha, que se tornou um marco importante na história de luta das mulheres pelo reconhecimento de seus direitos humanos.

O segundo capítulo, intitulado “Raízes Histórico-Religiosas do Fenômeno da Violência Contra a Mulher na Antiguidade Pré-Clássica e Clássica: O Processo de Invisibilização da Mulher” objetiva traçar um curso histórico sobre a condição social da mulher em distintos períodos históricos e entre diferentes civilizações com a finalidade de buscar detectar o mais distante possível sinais que evidenciam impressões pessimistas em relação ao gênero feminino e às possíveis causas que motivaram essas respectivas impressões e que culminaram historicamente com a prática da violência contra mulheres. Dentre os sinais que buscaremos identificar em cada período histórico destacaremos o processo de invisibilização das mulheres como sendo uma das principais características do fenômeno da violência contra o sexo feminino. A partir do processo de invisibilização, as mulheres são descaracterizadas em relação à sua condição de ser humano e perde a dignidade humana tornando-se, assim, alvos fáceis do desprezo, da misoginía e de práticas violentas.

Na abordagem que faremos neste momento da tese, elaboraremos um breve perfil histórico das civilizações pré-clássicas e clássicas que contribuíram de alguma maneira para a formação da cosmovisão do mundo ocidental e mostraremos como o discurso religioso ocupou um papel fundamental no processo de consolidação de suas respectivas maneiras de interpretar o mundo. Dentre elas privilegiaremos: o Egito, a Mesopotâmia, o povo de Israel e o mundo grego. A seguir descreveremos o pensamento platônico a respeito da condição feminina já que, historicamente, ele serviu no Ocidente como uma espécie de matriz para elaborações futuras a respeito de vários temas, dentre os quais, a questão da natureza da mulher e faremos uma análise crítica de alguns dos pressupostos platônicos a respeito da condição feminina. Encerraremos o capítulo com uma descrição panorâmica do *status* social da mulher na sociedade romana.

O terceiro capítulo que leva o título “Raízes Histórico-Religiosas do Fenômeno da Violência Contra a Mulher nas Origens do Pensamento Cristão Ocidental: O Processo de Invisibilização da Mulher” dá continuidade à pesquisa

iniciada no capítulo anterior. Partindo do pressuposto de que as origens do da religião cristão encontram-se no mundo greco-romano, buscaremos identificar a visão de Jesus e das primeiras comunidades cristãs originárias acerca da condição social da mulher a partir deste contexto sócio-histórico-cultural. Uma vez identificada essa visão, faremos uma leitura histórica do processo de desenvolvimento do Cristianismo, dos primeiros séculos da Era Cristã até o advento de Santo Agostinho, buscando compreender que fatores contribuíram para que a condição feminina, que na época de Jesus e das comunidades originárias gozava de respeito e prestígio, caísse em descrédito e em desgraça poucos séculos depois do advento de Cristo, a ponto de ser demonizada. Essa cosmovisão com fortes raízes no pensamento patrístico e agostiniano tornou-se a perspectiva caracteristicamente dominante no Ocidente Cristão durante um período de mais de 1000 anos após a morte de Agostinho.

Este capítulo se encerrará com uma análise crítica do pensamento agostiniano e apontará os males que sua intepretação equivocada a respeito das mulheres causou não apenas ao sexo feminino como também aos povos que foram influenciados pelo pensamento cristão ocidental.

1 O DRAMA DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER: UM PROBLEMA ATUAL

A violência é um fenômeno tão antigo na história da humanidade quanto o próprio ser humano. Ela está estreitamente vinculada à natureza humana desde suas origens e, segndo a opinião de alguns que são mais pessimistas, possivelmente permanecerá entre nós até o crepúsculo da civilização. Esta característica negativa que acompanha a humanidade em sua longa trajetória histórica, e que se manifesta no cotidiano, leva-nos a refletir sobre a paradoxal condição a que estamos condicionados, a selvagem e a humana. Esta constatação não implica numa acomodação passiva diante de uma realidade inegável e assustadora, ao contrário deve levar-nos à compreensão de que o "[...] mundo se move dialeticamente, e o paradoxo da humanidade é precisamente o de, apesar de uma sempiterna propensão à violência, também carregar em si uma perene luta em busca da virtude e do bem" (PORTO, 2012, p. 11).

Na atualidade, a violência é considerada um dos grandes desafios que as sociedades modernas têm enfrentado em qualquer parte do mundo. A violência é um fenômeno que sofre constantes mudanças e que se manifesta em diferentes esferas sociais sejam elas públicas ou privadas, políticas ou ambientais. Este fenômeno pode ser definido como sendo:

> [...] uso da força física, psicológica ou intelectual para obrigar outra pessoa a fazer algo que não está com vontade; é constranger, é tolher a liberdade, é incomodar, é impedir a outra pessoa de manifestar seu desejo e sua vontade, sob pena de viver gravemente ameaçada ou até mesmo ser espancada, lesionada ou morta. É um meio de coagir, de submeter outrem ao seu domínio, é uma violação dos direitos essenciais do ser humano (TELES e MELO, 2012, p.13).

Outra importante definição de violência, proposta pela Organização Mundial de Saúde (OMS), caracteriza esta prática pelo "uso de força física ou poder, em ameaça ou na prática, contra si próprio, outra pessoa ou contra um grupo ou comunidade que resulte ou possa resultar em sofrimento, morte, dano psicológico, desenvolvimento prejudicado ou privação" (DAHLBEG e KRUG, 2007, p. 1165).

A definição de violência proposta pela OMS apresenta alguns elementos importantes para a compreensão deste fenômeno global. A OMS acrescenta a expressão poder ao uso da força física, o que pressupõe atos violentos resultantes de uma relação de poder entre pessoas, tais como, ameaças ou intimidações, negligência ou omissão. Ela coloca no mesmo nível a intenção de se praticar a violência e o ato violento, independentemente do resultado da ação. A concepção da OMS que define a violência apresenta também outra particularidade. Nela, a violência é tipificada como um fenômeno que pode se manifestar no âmbito individual, na esfera dos relacionamentos, e em meio a um grupo ou comunidade em geral.

A tipificação que a OMS apresenta acerca da violência recebeu a seguinte categorização: violência autoinflingida, violência interpessoal e violência coletiva. Cada uma destas categorias pode ser subdividida a fim de se estabelecer como maior clareza possível, a amplitude do ato de violência e os agentes nele envolvidos. Estas categorias são definidas e subdivididas da seguinte maneira:

> *Violência auto-infligida* é subdividida em comportamento suicida e agressão auto-infligida. O primeiro inclui pensamentos suicidas, tentativas de suicídio [...] e suicídios propriamente ditos. A auto-agressão inclui atos como a automutilação. *Violência interpessoal* divide-se em duas subcategorias: 1) violência de família e de parceiros íntimos – isto é, violência principalmente entre membros da família ou entre parceiros íntimos, que ocorre usualmente nos lares; 2) violência na comunidade – violência entre indivíduos sem relação pessoal, que podem ou não se conhecerem. Geralmente ocorre fora dos lares. [...] *Violência coletiva* acha-se subdividida em violência social, política e econômica. [...] as subcategorias da violência coletiva sugerem possíveis motivos para a violência cometida por grandes grupos ou por países (DAHLBEG e KRUG, 2007, p. 1166).

A *Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher*[3], um dos mais significativos documentos internacionais existentes no Brasil para tratar a problemática questão da violência contra a mulher, assim define esse fenômeno social:

> Artigo 1°: Para os efeitos desta Convenção deve-se entender por violência contra a mulher qualquer ação ou conduta, baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado.
> Artigo 2° Entender-se-á que violência contra a mulher inclui violência física, sexual e psicológica:

[3] Este documento consta na íntegra no ANEXO D.

> a. que tenha ocorrido dentro da família ou unidade doméstica ou em qualquer outra relação interpessoal, em que o agressor conviva ou haja convivido no mesmo domicílio que a mulher e que compreende, entre outros, estupro, violação, maus-tratos e abuso sexual;
> b. que tenha ocorrido na comunidade e seja perpetrada por qualquer pessoa e que compreende, entre outros, violação, abuso sexual, tortura, maus tratos de pessoas, tráfico de mulheres, prostituição forçada, sequestro e assédio sexual no lugar de trabalho, bem como em instituições educacionais, estabelecimentos de saúde ou qualquer outro lugar, e
> c. que seja perpetrada ou tolerada pelo Estado ou seus agentes, onde quer que ocorra (CONVENÇÃO INTERAMERICANA PARA PREVENIR, PUNIR E ERRADICAR A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER, 1994).

Na abordagem que propomos fazer neste capítulo avaliaremos a manifestação da violência enquanto fenômeno social a partir da subcategoria "violência de família e de parceiros íntimos" que pertence à categoria tipificada pela OMS como "violência interpessoal", e que a Convenção Interamericana identifica como tendo "ocorrido dentro da família ou unidade doméstica". É no seio familiar que buscaremos compreender como se estabelece a dinâmica das relações de gênero e como se instaura o caos da violência, de modo específico, contra a mulher.

Dados concretos apontam para a necessidade de uma abordagem histórica séria ao fenômeno social da violência contra a mulher na sociedade brasileira, não somente no que diz respeito ao cenário atual como também no que concerne aos mecanismos ou raízes histórico-religiosas que implementaram, justificaram e legitimaram socialmente, de forma aberta ou camuflada, uma prática que agride frontalmente o direito e a dignidade humana da mulher, possibilitando assim a perpetuação deste ato criminoso. Este será o alvo que perseguiremos não apenas neste capítulo como também nos dois próximos capítulos que estruturam este trabalho.

1.1 RAÍZES HISTÓRICO-RELIGIOSAS DO FENÔMENO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO BRASIL: UM BREVE PANORAMA

Para se estabelecer uma definição clara do significado de violência contra a mulher e compreender as implicações que advêm de tal prática é

necessário, antes de tudo, levar em consideração alguns aspectos históricos que forjaram nossa identidade enquanto povo brasileiro. É fato notório que o processo de colonização do Brasil se deu a partir da influência direta de povos de cultura ocidental europeia, em especial, os portugueses. Apesar da contribuição dos nativos, denominados aborígenes, e dos escravos africanos[4], dentre outros, para a formação da identidade do povo brasileiro, a cosmovisão europeia exerceu a maior influência na formação de nossa identidade cultural por causa de sua condição de colonizadora.

1.1.1 A Cosmovisão Patriarcal e Androcêntrica Europeia: Um Modelo de Matriz Cultural

Entre as sociedades ocidentais que participaram direta ou indiretamente do processo de colonização do Brasil, e que serviram de modelo para a constituição da identidade sociocultural do povo brasileiro, as relações de gênero, ou seja, os papéis sociais de homens e mulheres sempre foram bem definidos e suas distinções baseavam-se essencialmente numa cosmovisão patriarcal cristã da realidade social. Nelas, o papel da mulher geralmente esteve vinculado à esfera familiar e à maternidade, enquanto, ao homem foram reservadas as atividades públicas e a concentração dos valores materiais, "o que faz dele o provedor e protetor da família" (JESUS, 2010, p. 7).

Nas sociedades Antigas Pré-Clássicas ou Clássicas que serviram de referência para a formação da cosmovisão patriarcal característica das sociedades ocidentais antigas e modernas, a figura da mulher sempre esteve envolta numa nuvem de mitos quase sempre contraditórios. Simone de Beauvoir ao discutir a complexidade desse fenômeno de construção mítico-histórica da figura feminina disse:

[4] Dados históricos confirmam que mesmo entre os aborígenes e os africanos a visão patriarcal e androcêntrica era uma perspectiva dominante. Nessas culturas as mulheres eram consideradas inferiores aos homens e eram tratadas com violência. Entre os índios brasileiros, por exemplo, "a mulher era escrava do marido e devia acompanha-lo nas caçadas e nas guerras. [...] Muitas vezes era maltratada pelo esposo que a espancava e a esfaqueava, deixando-a com profundas cicatrizes. Em seus acessos de cólera, o botocudo servia-se de tudo que lhe caía à mão, até mesmo de tições de brasa para castigar a esposa" (ALMEIDA, 2014, p. 50). A mulher escrava, no Brasil Colonial "era considerada uma coisa e podia ser vendida, dada, alugada, como se fazia com os animais" (ALMEIDA, 2014, p. 59).

> É sempre difícil descrever um mito; ele não se deixa apanhar nem cercar, habita as consciências sem nunca postar-se diante delas como um objeto imóvel. É por vezes tão fluido, tão contraditório que não se lhe percebe, de início, a unidade: Dalila e Judite, Aspásia e Lucrécia, Pandora e Atená, a mulher é, a um tempo, Eva e a Virgem Maria. É um ídolo, uma serva, a fonte da vida, uma força das trevas; é o silêncio elementar da verdade, é artifício, tagarelice e mentira; a que cura e a que enfeita; é a presa do homem e sua perda, é tudo o que ele quer ter, sua negação e sua razão de ser (BEAUVOIR, 1970, p. 183).

O sistema de dominação patriarcal caracterizou o contexto sociocultural no Ocidente cristão durante praticamente toda sua história. Desde os primeiros séculos da Era Cristã, encontramos discursos contraditórios, como bem asseverou Beauvoir (1970), em relação à condição da mulher: ora sua imagem é divinizada, ora é demonizada. A figura feminina ocupou um papel secundário nos registros históricos deste período. Quando as mulheres aparecem, geralmente suas imagens são obscurecidas e elas são descritas como ameaças potenciais ao homem e à sociedade devendo, por isso, ser mantidas sob rigoroso controle.

Os documentos comumente utilizados pelos historiadores para reconstruir a vida quotidiana das pessoas na Idade Média silenciam ou dão poucas pistas acerca do *status* social da mulher neste período histórico. Geralmente elas estão ausentes ou ocupam uma posição minoritária nos registros documentais.

Pelo menos duas razões podem ser apontadas para justificar o processo de invisibilização da mulher na Idade Média. A primeira está relacionada ao fato de que os produtores da história foram quase que exclusivamente homens que, na maioria dos casos, possuíam concepções equivocadas e preconceituosas a respeito do sexo feminino. Apesar de encontramos homens e mulheres como protagonistas dos registros históricos na Idade Média, existe uma relação desigual entre eles:

> [...] dos homens sabemos sempre o nome, e quase sempre a formação cultural, as amizades, as deslocações, a data e o lugar do nascimento e morte: se são homens da Igreja, sabemos a que ordem pertenceram e que papel representaram; se são leigos, podemos determinar-lhes a condição social e o nível cultural. [...] Das outras protagonistas da nossa história não sabemos o nome nem a biografia; as mulheres entram nos textos da literatura pastoral e pedagógica através de uma série de categorias femininas que deveria

> compreender e compendiar todas as suas inumeráveis condições individuais (CASAGRANDE, 1990, p. 101-102).

A outra razão diz respeito ao espaço social em que a vida da mulher se desenrolava, a esfera privada do lar. No ambiente familiar, as mulheres permaneciam vinculadas e dependentes dos homens. Eles, os pais, os maridos e até os filhos quando atingem a maior idade, eram considerados seus tutores e os grandes responsáveis pela proteção e defesa delas. Poucas foram aquelas que conseguiram romper essa tradição. Foram estas que causaram preocupações para a sociedade por assumirem uma postura tida como subversiva em relação à ordem pública vigente à época. Foi contra elas, em particular, que os homens eclesiásticos, a exemplo de Santo Agostinho, produziram seus tratados teóricos (SILVA, 2001, p. 143).

No século XIII a literatura religiosa trouxe à luz uma personagem quase desconhecida mencionada no livro de Tobias, obra pertencente à tradição deuterocanônica do Antigo Testamento. O nome dela era Sara. O texto de Tobias tornou-se uma espécie de referência para os múltiplos compêndios que surgiram à época porque descrevia com exatidão e clareza as qualidades de uma boa esposa que a sociedade da época assumia como sendo o ideal de comportamento social para o sexo feminino.

> Obediente, casta, devota, Sara encarna aos olhos dos clérigos ora uma ora outra das virtudes requeridas à boa mulher, mas sobretudo oferece a possibilidade de compendiar, na rápida lista das obrigações que os pais lhe recordam no momento das núpcias, os múltiplos papéis da mulher no interior da família e de desenvolver para cada um deles, regras específicas de comportamento (VECCHIO, 1990, p. 143).

A exemplo de Sara, as mulheres deveriam honrar seus sogros como se fossem seus próprios pais prestando-lhes respeito e obediência irrestritas; amar seus maridos através de uma postura de submissão voluntária absoluta e de uma vida de fidelidade conjugal a eles, uma vez que a fidelidade sexual era a única garantia da paternidade, e em consequência, da legitimidade da prole; amparar suas famílias através do cuidado dos filhos e dos servos; governar bem suas casas, uma vez que a casa era considerada o espaço da presença e atuação feminina por excelência; e, viver vidas irrepreensíveis, sem nenhuma mancha na vida, na fama ou na consciência (VECCHIO, 1990, p.146-172).

O Renascimento (fins do séc. XIV a início do séc. XVII) foi um período histórico caracterizado pela ruptura entre o mundo medieval, estruturado com base em uma sociedade agrária, estamental, teocrática e fundiária, e o mundo moderno urbano, burguês e comercial. Este movimento marcou o fim da Idade Média e o início da Idade Moderna no que diz respeito à política, religião, filosofia, ciência, arte, moral e toda a cultura em geral. Nele, "impõe-se um novo modo de pensar e agir bastante contrastante com o precedente: antes o centro das preocupações humanas era Deus; agora é o homem" (MONDIN, 2006, p. 9).

O desenvolvimento do comércio, das navegações, o contato com outros povos e culturas, o crescimento urbano, o aumento da produção artística e literária e a redescoberta e retomada dos princípios norteadores da cultura greco-romana foram marcas que caracterizaram esse período. Desse modo, a expressão Renascimento tornou-se "sinônimo da importância que passou a ser dada ao saber, à arte e à erudição" (COSTA, 2005, p. 28).

A expansão marítima, ou as grandes navegações, com a consequente descoberta de um caminho mais curto para a África e a Índia, e a descoberta do "novo mundo" possibilitou a ampliação da concepção de mundo dos europeus. O contato como novos povos e novas culturas exigiu a reformulação da cosmovisão europeia. A instalação de colônias na África, Ásia e América, ocasionou a expansão do comércio de novas mercadorias entre as metrópoles e as colônias, bem como entre os países europeus possibilitando o surgimento de um mercado mais amplo e com características mundiais. O comércio foi grandemente impulsionado por meio da exploração de metais preciosos e do tráfico de escravos para suprir a mão-de-obra nas colônias (DUSSEL, 1985, p. 166-170).

A expansão territorial e comercial possibilitou a acumulação de capitais pela burguesia comercial, elemento imprescindível para o processo de industrialização que a Europa experimentou nos séculos seguintes. Tal acúmulo de riquezas exigiu a reestruturação da sociedade. Paulatinamente, surgia uma nova estrutura estatal baseada na centralização da justiça, da força armada, e do sistema administrativo. Desse modo pode-se afirmar que:

> As mudanças que se operavam nas formas de se produzir a riqueza só poderiam funcionar se ocorressem modificações na estruturação política. Assim, pouco a pouco vai se desenvolvendo uma estruturação estatal que tinha por base a *centralização da justiça*, com um novo sistema jurídico baseado no Direito Romano. Houve também a *centralização da força armada*, com a formação de um exército permanente, e a *centralização administrativa*, com um aparato burocrático ordenado hierarquicamente, com um sistema de cobrança de imposto que permitiu uma arrecadação constante para manter todo esse aparato jurídico-burocrático-militar sob um único comando. Nascia, dessa forma, o Estado moderno, que veio favorecer a expansão das atividades vinculadas ao desenvolvimento da produção têxtil, à mineração e à siderurgia, bem como ao comércio interno e externo (TOMAZI, 2000, p. 2).

Alguns resultados positivos das transformações geradas pelo Renascimento podem ser mencionados, como por exemplo, o surgimento de uma mentalidade renovadora, baseada no homem racional, que repudiou o misticismo e o conservadorismo próprios do feudalismo, o desenvolvimento do comércio e da navegação, o contato com outros povos e culturas, e a proliferação de obras de arte e de obras filosóficas na Europa (COSTA, 2005, p. 28).

Mesmo diante destes avanços, essa época foi marcada, também, por um período de grande turbulência social e política. Faltou unidade política e religiosa. Ocorreram grandes conflitos entre as nações, guerras intermináveis, inquisições e perseguições religiosas. Grandes genocídios foram promovidos na América e a prática da escravidão ressurgiu como instituição legal. Esses fatores deixaram impressões fortemente negativas na história do Ocidente (COSTA, 2005, p. 29).

O Renascimento mudou radicalmente a postura do homem ocidental diante da natureza e do conhecimento. A crise da Igreja enquanto instituição e o surgimento de seitas e novos credos despertaram no homem renascentista a crença no pensamento especulativo. O conhecimento deixou de ser revelado, como resultado de uma atividade de contemplação e fé, para voltar a ser o que era antes entre gregos e romanos, o resultado de uma bem conduzida atividade mental. Desse modo, “a definição de conhecimento deixa de ser religiosa para entrar num âmbito racional e científico. O teocentrismo é deixado de lado e entra em cena o antropocentrismo (o ser humano no centro do Universo)” (ROCHA, 2010, p. 85).

Infelizmente, o movimento renascentista com todas as suas descobertas, conquistas e mudanças na concepção da vida em sociedade não conseguiu avançar no processo de promover mudanças na esfera das relações de gênero. A figura masculina continuou ocupando o lugar central nos tratados produzidos nesta época. Em relação à constituição da família, manteve-se o padrão patriarcal tradicional de subordinação da mulher ao seu esposo. Neste período histórico, "a obrigação de a esposa manifestar ao marido reverência, afeto e sobretudo obediência não é contestada, nem sequer atenuada, quer pelos escritores religiosos quer pelos escritores laicos" (VECCHIO, 1990, p. 174).

A mulher continuou sendo tratada como uma pessoa inferior ao homem. Um exemplo desta visão androcêntrica estagnada a respeito da condição feminina pode ser encontrada nas últimas páginas de uma importante obra deste período conhecida como *O Príncipe.*

Nicolau Maquiavel (1469-1527), autor de *O príncipe*, escreveu sua obra entre os anos de 1513 e 1516. Seu propósito era tratar do problema do poder. Mais especificamente, de como conquistar Estados e mantê-los subjugados. Maquiavel utilizando-se de sua experiência de homem de Estado, após ser liberto do encarceramento que lhe sobreveio por intrigas políticas, resolveu compilar todo o seu conhecimento sobre o assunto nesta valiosíssima obra, a qual tem sido lida e servido de inspiração para chefes de Estado e homens de poder de todos os tempos desde então (MARTINS, 1996, p. 5-23).

Em *O Príncipe*, Maquiavel elenca e responde a uma série de questões, entre as quais, "o que é principado, de que espécies são, como eles se conquistam, como se mantêm, por que eles se perdem" (MAQUIAVEL, 1996, p. 141). Além disso, o autor debate sobre as condições pelas quais um monarca absoluto é capaz de fazer conquistas, reinar e manter seu poder. Maquiavel acredita que o poder depende das características pessoais do príncipe, das circunstâncias históricas e de fatos que ocorrem independentemente de sua vontade. Disserta a respeito das relações que o monarca deve manter com a nobreza, o clero, o povo e seu ministério. Mostra como deve agir o soberano para alcançar e preservar o poder, como manipular a vontade popular e usufruir seus poderes tornando o povo seu grande aliado. E, faz uma análise

clara das bases em que se assenta o poder político, a saber, a importância da constituição de um exército próprio, como recompensar os aliados, como destruir, na memória do povo, a imagem dos antigos líderes, dentre outras (MAQUIAVEL, 1996, p. 49-128).

Os últimos capítulos de *O príncipe* apontam o objetivo imediato de Maquiavel ao escrevê-lo, qual seja o de contribuir para a unificação e libertação da Itália, uma vez que os primeiros Estados modernos já começavam a aparecer pela Europa, enquanto que a Itália ainda se encontrava fragmentada e em conflitos (MAQUIÁVEL, 1996, p. 129-138).

No penúltimo capítulo de sua obra, o XXV, intitulado *De quanto pode a fortuna nas coisas humanas e de que modo se deve resistir-lhe*, Maquiavel aconselha ao Príncipe Lourenço a ser enérgico no processo de reestruturação da Itália e a não contar somente com a sorte. Para ilustrar com a maior clareza possível seu conselho ele faz uma analogia entre a sorte e a mulher. Esta comparação reflete, em parte, a visão da sociedade renascentista acerca da mulher. São deles estas palavras:

> Estou convencido de que é melhor ser impetuoso do que circunspecto, porque a sorte é mulher e, para dominá-la, é preciso bater-lhe e contrariá-la. E é geralmente reconhecido que ela se deixa dominar mais por estes do que por aqueles que procedem friamente. A sorte, como mulher, é sempre amiga dos jovens, porque são menos circunspectos, mais ferozes e com maior audácia a dominam (MAQUIAVEL, 1996, p. 133-134).

A mulher, no período renascentista, não apenas continuou sendo tratada como uma pessoa inferior ao homem como sua situação piorou aos extremos. Foi na época do Renascimento que ocorreu o maior número de femicídios da história da humanidade. Neste período instaurou-se "o fenômeno generalizado em toda a Europa: a repressão sistemática do feminino. Estamos nos referindo aos quatro séculos de 'caça às bruxas'" (MURARO, 1991, p. 13).

A Ilustração ou Iluminismo, período que sucedeu o Renascimento, foi um movimento político e intelectual que se desenvolveu na Europa, no século XVIII. Sua principal característica era a premissa do uso pleno da razão como condição para o progresso da civilização. Seu principal lema era: "*sapere aude!* 'Tenha coragem de usar a própria razão'" (TILLICH, 2000, p. 284).

O movimento caracterizou-se principalmente pela veneração à ciência e pelas ênfases dadas ao empirismo, ao racionalismo, ao antitradicionalismo, e ao otimismo utopístico relacionado à confiança na capacidade da razão de eliminar todas as causas de infelicidade e de miséria em qualquer setor da vida humana e social (MONDIN, 2006, p. 178-180).

O Iluminismo deu um passo além no que dizia respeito à compreensão da vida em sociedade. Concebeu novas ideias de vida social e entendeu a coletividade como um organismo próprio. Começou a discernir aspectos e áreas da vida social com diferentes características e necessidades, a saber, a agricultura, a indústria, a cidade, o campo. O conceito de nação, como forma de organização política pela qual as populações estabelecem relações intersocietárias já estava bem cristalizado nessa época (COSTA, 2005, p. 44-45).

Apesar de todos esses avanços no que concerne à nova maneira de se compreender a realidade social, as questões de gênero permaneceram praticamente intocáveis pelo homem que agora se considerava iluminado pela razão. Segundo Pinsky e Pedro (apud PORTO, 2012, p. 13-14):

> A maioria dos filósofos e escritores reiterava as visões tradicionais sobre as mulheres, frequentemente, nas mesmas obras em que condenavam os efeitos dos limites da tradição sobre os homens [...] Frequentemente à custa de sua própria lógica, continuaram a reafirmar que as mulheres eram inferiores aos homens nas faculdades cruciais da razão e da ética e que deveriam, portanto, estar subordinadas a estes. A maior parte dos homens das Luzes ressaltou o ideal tradicional da mulher silenciosa, modesta, casta, subserviente e condenou as mulheres independentes e poderosas.

É fato conhecido que muitas mulheres tiveram participação direta em grandes revoluções como a americana e francesa que surgiram neste período, assumindo a responsabilidade por suas famílias e propriedades enquanto seus maridos iam para as frentes de batalha, como ocorreu, em especial, no caso da independência dos Estados Unidos, ou participando de manifestações públicas em busca de direitos sociais como ocorreu com as mulheres francesas. As revoluções americana e francesa deram lugar a um novo espaço de encontro coletivo fora daquele que tradicionalmente era reconhecido como esfera de atuação da mulher, a saber, sua casa. Nas ruas ou nos clubes, criou-se um reencontro entre as mulheres, e a partir destes movimentos elas começaram a

se ver como seres do mesmo sexo. Estes são sinais anunciadores de práticas feministas do século XIX e que, infelizmente, foram barrados e silenciados. Durante o Iluminismo e nos séculos posteriores, cada fenômeno revolucionário moderno "deixará as mulheres descerem à rua e abrir clubes, mas saberá também, sempre, fechar esses clubes e fazer regressar as mulheres ao lar" (FRAISSE e PERROT, 1991, p. 19).

Não obstante todo empenho demonstrado por elas através da participação ativa nos movimentos revolucionários que ocorreram na América e na França,

> [...] as mulheres foram desapontadas em ambos os movimentos revolucionários que lhes reservaram, ao final, novamente, os mesmos papéis domésticos da boa mãe, que não deve trabalhar fora, nem imiscuir-se em assuntos políticos, reservando-se à função de velar pela formação moral e virtuosa dos filhos da nação (PORTO, 2012, p. 14).

A *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*[5]*,* proclamada em 26 de agosto de 1789, no ápice da Revolução Francesa, uma das grandes elaborações teóricas do período iluminista, foi considerado um dos primeiros documentos escritos com a finalidade de se estabelecer critérios válidos para o reconhecimento dos direitos humanos. Infelizmente, a cosmovisão patriarcal e antropocêntrica que caracterizou os períodos históricos anteriores permaneceu inalterada entre os iluminados. Os sujeitos aptos a usufruírem os direitos ali propostos são descritos no tema e no preâmbulo do referido documento:

> Os representantes do povo francês, reunidos em Assembleia Nacional, tendo em vista que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos Governos, resolveram declarar solenemente os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que esta declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente seus direitos e seus deveres; a fim de que os atos do Poder Legislativo e do Poder Executivo, podendo ser a qualquer momento comparados com a finalidade de toda a instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à conservação da Constituição e à felicidade geral. Em razão disto, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão: [...] (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 1789).

[5] Este documento consta na íntegra no ANEXO A.

O ser humano do sexo masculino, o homem, o cidadão é prioritariamente o sujeito de direitos desta declaração. As mulheres, mesmo tendo participado efetivamente no processo de instauração e consolidação da Revolução Francesa, nem sequer foram mencionadas neste documento tipicamente androcêntrico.

Algumas alternativas no sentido de se corrigir essa injustiça foram propostas durante e após a aprovação da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão.* Uma delas ocorreu no mesmo ano da aprovação da referida declaração. Entre os pensadores iluministas que ousaram abraçar a causa da emancipação política feminina encontra-se Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat (1743-1794), mais conhecido como Nicolas de Condorcet ou Marquês de Condorcet. Em 1789 Condorcet publicou um ensaio com o título *Sobre a admissão das mulheres aos direitos da cidadania.* Esta produção é considerada o primeiro ensaio no mundo a respeito dos direitos políticos das mulheres. Nele Condorcet critica a tendência dos pensadores de sua época de excluir as mulheres dos direitos de cidadania. A partir das premissas de que só é possível excluir as mulheres dos direitos de cidadania se for provado que elas são inferiores aos homens ou que são incapazes de exercer esses direitos, Condorcet estrutura uma apologia baseada em fatos concretos e comprova que nenhuma destas premissas tem validade. Ele cita exemplos de várias mulheres que ocuparam funções de governo, como o caso da rainha Elizabeth da Inglaterra dentre outras, e de outras que desempenharam funções políticas importantes em diferentes Estados da Europa, para finalmente concluir que a exclusão das mulheres dos direitos de cidadania é um ato de tirania. Ele encerra seu ensaio lançando um desafio a seus leitores e opositores:

> Eu agora solicito que os opositores sejam condescendentes comigo e refutem estas proposições por métodos outros que o da necessidade de agradar e o das declamações; acima de tudo, que eles me mostrem quaisquer diferenças naturais entre homens e mulheres que possam servir de modo legítimo como base para privá-las de um direito (CONDORCET, 1789).

Neste mesmo ensaio encontramos também, ainda que de modo incipiente, um conceito que só surgirá e se desenvolverá amplamente alguns séculos depois, na segunda metade do século XX, que é a análise das

relações sociais através da categoria de gênero. Condorcet defende a ideia de que as relações de gênero que se manifestam através da desigualdade nos direitos e nos papéis sociais de homens e mulheres não são naturais e sim o resultado de convenções sociais. São dele as seguintes palavras:

> Diz-se que a mulher, não obstante ser superior em alguns respeitos ao homem - mais gentil, mais sensível, menos sujeita aos vícios que procedem do egoísmo e da dureza de coração - não possui realmente o sentimento da justiça; ela prefere obedecer a seus sentimentos a obedecer à sua consciência. Esta observação é mais correta, mas nada prova; não é a natureza, é a educação, é a existência social que produz esta diferença. Nem uma nem outra habituou as mulheres à ideia do que é justo, mas só à ideia do que é "honnête", ou respeitável. Excluídas dos negócios públicos, de todas aquelas coisas que são julgadas de acordo com rigorosas ideias de justiça, ou de acordo com as leis positivas, as coisas com as quais elas se ocupam ou que são afetadas por elas são precisamente aquelas que são reguladas por sentimentos naturais de honestidade (ou, melhor dizendo, por aquilo que é apropriado) e pelos sentimentos. É, então, injusto alegar, como desculpa para continuar recusando às mulheres o desfrute de todos os seus direitos naturais, motivos que só têm realidade porque às mulheres falta a experiência que vem do exercício destes direitos (CONDORCET, 1789).

Obviamente que o nascente mundo intelectual liberal burguês não viu com bons olhos a proposta de participação política do sexo feminino proposta por Condorcet. Por causa de sua postura crítica em relação às posições mais radicais do movimento revolucionário francês, Condorcet foi considerado traidor da revolução e um mandato de prisão foi expedido em seu nome. Alguns meses após a expedição do mandato ele foi preso e dias depois apareceu misteriosamente morto em sua cela.

Outra tentativa de luta pelos direitos de participação política das mulheres na sociedade francesa ocorreu dois anos após a aprovação da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*. Desta vez a protagonista da história foi uma mulher. Em 1791, Marie Gouze (1748-1793), que usava o pseudônimo Olimpe de Gouges para assinar seus panfletos e petições em diversas frentes de luta no período da Revolução Francesa, propôs à Assembleia Nacional da França um documento intitulado *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*[6] onde a mulher aparecia como sujeito de direitos em condição de igualdade com o homem. No preâmbulo deste documento,

[6] Este documento consta na íntegra no ANEXO B.

> Mães, filhas, irmãs, mulheres representantes da nação reivindicam constituir-se em uma assembleia nacional. Considerando que a ignorância, o menosprezo e a ofensa aos direitos da mulher são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção no governo, resolvem expor em uma declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados da mulher. Assim, que esta declaração possa lembrar sempre, a todos os membros do corpo social seus direitos e seus deveres; que, para gozar de confiança, ao ser comparado com o fim de toda e qualquer instituição política, os atos de poder de homens e de mulheres devem ser inteiramente respeitados; e, que, para serem fundamentadas, doravante, em princípios simples e incontestáveis, as reivindicações das cidadãs devem sempre respeitar a constituição, os bons costumes e o bem estar geral. Em consequência, o sexo que é superior em beleza, como em coragem, em meio aos sofrimentos maternais, reconhece e declara, em presença, e sob os auspícios do Ser Supremo, os seguintes direitos da mulher e da cidadã: Artigo 1º: *A mulher nasce livre e tem os mesmos direitos do homem*. [...] (DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER E DA CIDADÃ, 1791 – Itálico nosso).

Por ter proposto a possibilidade de uma relação igualitária entre homens e mulheres baseada no fato de que a diferença de sexo não mais deveria ser considerada fator relevante para justificar a exclusão das mulheres do poder político e do livre exercício da cidadania, Gouge, por causa de sua proposta ousada, foi considerada contra revolucionária e denunciada como uma mulher "desnaturada", o que lhe custou, literalmente, o pescoço. No ano de 1793, no bojo da Revolução Francesa, ela foi guilhotinada (FELÍCIO, 2011, p. 14).

O grande número de revoluções políticas que, desencadeadas pela Revolução Francesa de 1789, surgiu ao longo do século XIX, constituiu a base para as mudanças que se cristalizariam no decorrer do século XX. Esta revolução liberal burguesa derrotou, a um só tempo, as críticas teóricas dos pensadores socialistas e as expressivas lutas e resistências do operariado da época e consolidou o Estado Liberal Capitalista no Ocidente. Além das revoluções políticas, outras forças sociais contribuíram para a consolidação do capitalismo, dentre as quais podemos listar, a Revolução Industrial e o processo de urbanização como consequência direta da industrialização e o desenvolvimento científico (RITZER, 1997, p. 7-10). Estas mudanças influenciaram definitivamente e transformaram o dia-a-dia de homens e mulheres nas sociedades ocidentais e contribuíram efetivamente para a concretização do processo de reestruturação de seus respectivos papéis sociais no transcurso do século XX.

1.1.2 O Processo de Formação da Cosmovisão Patriarcal e Androcêntrica do Povo Brasileiro

A cosmovisão patriarcal e androcêntrica que caracterizou o povo europeu foi implantada no território brasileiro desde sua colonização e nele permaneceu firmemente arraigada até meados do século XIX. Neste período histórico, "[...] a família patriarcal foi a instituição mais importante da ordem social brasileira. A autoridade do homem se impunha sobre todas as formas de organização social" (SOUZA e LEMOS, 2009, p. 22).

Na época do Brasil Colonial, por exemplo, o poder do homem sobre a mulher era tão absoluto que ele tinha autorização legal para usar de violência, se preciso fosse, para manter sua esposa submissa a ele. Neste período histórico, "era permitido aos maridos 'emendar' suas companheiras pelo uso da chibata" (GIORDANI, 2006, p. 68).

Mesmo diante dessa triste realidade, algumas mulheres conseguiram se destacar no Brasil colonial contrariando as convenções sociais de sua época e deixaram marcas positivas na história da nossa pátria. A princesa Isabel foi um desses exemplos. Filha de D. Pedro II e candidata natural ao trono do Brasil, Isabel recebeu uma refinada educação e teve a oportunidade de substituir seu pai em três diferentes momentos da história da nação brasileira. No último período em que Isabel assumiu a regência da nação, devido a graves problemas de saúde que seu pai enfrentou e que o levaram a ausentar-se do Brasil, foi promulgada em 13 de maio de 1888 a famosa Lei Áurea que extinguiu definitivamente a escravidão no Brasil (ALMEIDA, 2014, p. 108-116).

Apesar do carisma e das muitas habilidades na área política e administrativa demonstradas pela princesa Isabel, o fato de ela ser uma mulher pesou negativamente na ascensão ao trono (ALMEIDA, 2014, p. 118). Mesmo tendo um bom número de simpatizantes de sua causa, a grande maioria da sociedade colonial era fortemente dominada pela visão patriarcal e androcêntrica. A doença de D. Pedro II e a possibilidade de Isabel assumir efetivamente o trono da nação brasileira levou boa parte dos cidadãos influentes da sociedade a promover um motim e dar um golpe de Estado que

derrubou o regime monárquico e proclamou, em 15 de novembro de 1889, a República. Isabel foi enviada com sua família para o exílio onde morreu. Em relação à sua condição de herdeira do trono e a seus respectivos períodos de governo nos momentos de ausência de seu pai:

> Tinham-na tolerado em sua regência provisória, mas não a queriam no trono, devido ao preconceito presente nos fins do Império que se opunha ao envolvimento da mulher nos manejos políticos e mais ainda na administração propriamente dita de negócios do Estado. Mesmo os partidários da monarquia se tornaram descrentes ante a perspectiva de vê-la entregue, num futuro próximo, às mãos de uma mulher. Para os republicanos o melhor a fazer era abortar o terceiro reinado antes de sua concretização; assim, em 15 de novembro de 1889, foi proclamada a República, e a princesa Isabel partiu com a família para o exílio na Europa (ALMEIDA, 2014, p. 119).

Inúmeros exemplos da configuração social patriarcal que constituiu o povo brasileiro no período colonial, e posteriormente no período republicano, podem ser extraídos de dados da historiografia tradicional. De acordo com esta vertente,

> [...] os direitos da mulher no Brasil do século XIX estavam circunscritos ao espaço doméstico e sua voz, quando concedida, limitava-se a comandar os empregados e controlar os filhos. Educada para as prendas do lar, a mulher devia seguir o destino definido pela sociedade, que lhe impingia a reclusão, a dedicação à família, enfim, a submissão, primeiro ao pai, depois ao marido. A expectativa era que ela fosse dócil, recatada e obediente. Fugir desse padrão de conduta significava ser olhada com desconfiança, enfrentar reprovações ou ainda receber algum tipo de sanção [...] (SOUZA, 2007, p. 13).

Os registros historiográficos tradicionais apresentam o estereótipo ideal de mulher de acordo com a concepção de um modelo patriarcal de família, que por muito tempo serviu de célula *mater* para a nossa sociedade. Nesta perspectiva, a mulher deveria viver em função do homem. Enquanto filha deveria servir aos seus pais e irmãos. Depois de casada deveria submeter-se de modo absoluto ao seu marido conformando-se com a bendita vocação materna. A esfera de atuação feminina estaria restrita, basicamente, ao recinto do lar.

Entre o ideal de mulher objetivado pela sociedade e a vida real havia um grande abismo. Nem todas as mulheres tinham condições de dedicar-se exclusivamente à vida doméstica. As mulheres mais humildes, ao contrário,

precisavam trabalhar para sustentar suas famílias. Desse modo, elas acabavam adentrando ao espaço público reservado aos homens. Em regra geral, as mulheres “não podiam sair desacompanhadas e sua passagem pelos espaços públicos só era bem aceita se relacionada às atividades da Igreja, como missas, novenas e procissões, o que para as jovens daquela época era uma forma de lazer” (FOLLADOR, 2009, p. 8).

Se a mulher cumprisse fielmente todos os seus deveres sociais e matrimoniais ela era reconhecida como uma mulher honrada. Quem fugisse deste padrão moral estabelecido pela sociedade seria classificada como mulher desonrada ou mulher sem honra. Era considerada uma mulher desonrada aquela que praticasse relações sexuais ilícitas, que perdesse a virgindade antes do casamento ou que possuísse um comportamento social considerado inadequado ou desajustado. Estas mulheres eram, em geral, odiadas pela sociedade, pois maculavam a honra de seus familiares ou de seus maridos. Daí, a necessidade de serem punidas por seus maridos ou familiares como uma espécie de resgate à honra manchada (FOLLADOR, 2009, p. 9-10).

As mulheres denominadas sem honra eram aquelas, que na maior parte dos casos, estavam vinculadas direta ou indiretamente à prática da prostituição, as que eram escravas, negras alforriadas ou mestiças ou as mulheres brancas pobres que precisavam trabalhar para sustentar suas famílias. A prostituição tornou-se uma prática tolerada pelas grandes famílias e pela Igreja haja vista que através dela a sociedade encontrou um mecanismo de proteção e preservação da sexualidade das virgens de boa família. Além disso, as meretrizes eram responsáveis pela iniciação sexual dos varões das famílias abastadas. A prostituição tornou-se também, em muitos casos, o único meio de sobrevivência e sustento da família para algumas mulheres pobres (FOLLADOR, 2009, p. 10).

O sistema jurídico brasileiro que regulamentava os direitos civis de seus cidadãos era, em primeira instância, uma extensão do regime de Portugal,

conhecido como Ordenações Filipinas[7], que vigorou no Brasil até 1890. O primeiro Código Civil Brasileiro só entrou em vigor a partir de 1917. No que dizia respeito ao casamento, o Código Civil de Portugal defendia a posição de supremacia e autoridade do homem no lar.

> No que se refere ao casamento, as Ordenações Filipinas (Liv. IV, tít. XCV) esclarecem que o marido é o cabeça do casal, podendo a mulher, somente após a sua morte, ocupar esta posição: a mulher só adquire status de ser independente com a viuvez. Ao marido, devia total submissão. Esta ideia é reforçada pelo Decreto-lei nº 181, de 24 de janeiro de 1890 (art. 94), que previa a mulher como sucessora do marido morto: "Todavia, se o cônjuge falecido for o marido, e a mulher não for binuda, esta lhe sucederá nos seus direitos sobre a pessoa e os bens dos filhos menores, enquanto se conservar viúva." Voltando a casar-se, perdia o direito, o que se estendeu ao Código Civil (VASCONCELLOS, s/d, p. 1-2).

Lafayete Rodrigues Pereira (1834-1917) foi um grande jurista brasileiro de fins do século XIX e início do século XX e autor de várias obras dentre as quais se destacaram: *Direito de Família* e *Direito das Coisas* que se tornaram referências clássicas para o estudo de Direito no Brasil para várias gerações de estudantes. Pereira, ao comentar sobre a autoridade do homem na família disse o seguinte:

> Ao marido, em virtude do poder marital, compete:
> 1 – O direito de exigir obediência da mulher, a qual é obrigada a moldar suas ações pela vontade dele em tudo o que for honesto e justo;
> 2 – O direito de escolher e fixar domicílio conjugal, no qual a mulher deve acompanhá-lo;
> 3 – O direito de representar e defender a mulher nos atos judiciais e extrajudiciais;
> 4 – O direito de administrar os bens do casal, podendo dispor dos móveis livremente, dos imóveis com as restrições da lei (PEREIRA apud VASCONCELLOS, s/d, p. 2).

A prática do adultério era criminalizada pela legislação portuguesa e sentenciada com a pena capital. De acordo com as normas explicitadas nas Ordenações Filipinas, o crime de adultério deveria ser punido da seguinte forma:

> Achando o homem casado sua mulher em adultério, licitamente poderá matar assim a ela como ao adúltero, salvo se o marido for peão, e o adúltero for fidalgo, ou nosso Desembargador, ou pessoa de maior qualidade. E não somente poderá o marido matar sua

[7] As Ordenações Filipinas eram constituídas por um conjunto de leis em vigor para Portugal e suas colônias. Elas serviram para normatizar a sociedade brasileira durante o período colonial (CONCEIÇÃO, 2009, p. 60).

> mulher e o adúltero, que achar com ela em adultério, mas ainda os pode licitamente matar, sendo certo que lhe cometeram adultério (CONCEIÇÃO, 2009, p. 60).

A referida Lei portuguesa ampara o homem casado. Apesar de fazer diferença entre o "peão" e o "fidalgo", entre o pobre e aqueles que possuem alguma condição social, o fato é que a norma legitima, considera como lícito, o assassinato de uma mulher adúltera. É interessante notar que a Lei não prevê nenhuma sanção para o homem casado que praticar o adultério, a menos que ele seja o adúltero nesta relação, ou seja, que ele mantenha relações sexuais com a mulher de algum cidadão respeitável da sociedade, e que, como agravante, seja pobre e sem nenhuma condição social. A norma estabelecia com muita clareza que a questão de se preservar intacta a moral social era uma obrigação tipicamente feminina.

Neste contexto, surge uma perspectiva diferente do significado de adultério para homens e para mulheres. Em relação à mulher, a pena de morte era encarada de modo natural como uma merecida punição pela prática do adultério. No caso do homem, ele "não se sujeitava a penas maiores por experiências extramatrimoniais com mulheres solteiras ou com escravas e prostitutas" (GIORDANI, 2006, p. 66).

No Brasil esta punição foi legalmente atenuada quando o Código Criminal do Império do Brazil foi sancionado em 16 de dezembro de 1830. Os artigos que tratavam a questão do adultério rezavam o seguinte:

> Art. 250. A mulher casada, que commetter adulterio, será punida com a pena de prisão com trabalho por um a tres annos. A mesma pena se imporá neste caso ao adultero.
> Art. 251. O homem casado, que tiver concubina, teúda, e manteúda, será punido com as penas do artigo antecedente.
> Art. 252. A accusação deste crime não será permitida à pessoa, que não seja marido, ou mulher; e estes mesmos não terão direito de accusar, se em algum tempo tiverem consentido no adulterio.
> Art. 253. A accusação por adulterio deverá ser intentada conjunctamente contra a mulher, e o homem, com quem ella tiver commettido o crime, se fôr vivo; e um não poderá ser condemnado sem o outro (CODIGO CRIMINAL DO IMPERIO DO BRAZIL, 1830).

Uma vez sancionada a referida Lei, a pena de morte foi substituída, pelo menos na esfera legal, pela prisão temporária. Apesar das atenuantes que o Código Criminal brasileiro apresentou, a mulher continuou sendo a grande prejudicada. Para a mulher casada bastava um deslize para que pudesse ser

considerada adúltera. Já o homem casado só era adúltero se assumisse uma relação de concubinato que fosse reconhecida publicamente.

Pereira concordava com o rigor da Lei em relação às mulheres quando se tratava de adultério ou de crime contra a honra do homem, da família e da sociedade. Na concepção dele, concepção essa que era um reflexo do pensamento vigente em sua época,

> É inegável contudo que a infração de um tal dever por parte da mulher reveste de um caráter mais grave; 1º, porque ela, em razão do seu sexo e das ideias recebidas, é obrigada a maior recato e pois a sua falta fere mais pronunciadamente a moral e os costumes públicos; 2º, porque a sua infidelidade pode dar lugar ao nascimento dos filhos adúlteros e dest'arte, introduzir no seio da família elementos de perpétua luta e desordem. [...] É por isso que o nosso Código Crim., à imitação das legislações estrangeiras, estabelece para o adultério da mulher pena mais severa do que para o marido (PEREIRA apud VASCONCELLOS, s/d, p. 3).

Uma vez que legalmente as mulheres foram consideradas propriedade de seus maridos e que a prática do adultério, principalmente quando se tratava das mulheres, era caracterizada na condição de um crime contra a família e contra a boa ordem social, não nos espanta o fato de que, durante o século XIX e boa parte do século XX, muitos maridos assassinaram brutalmente suas esposas sob a justificativa de lavar com sangue a honra ferida sem que nenhuma punição legal fosse aplicada a eles.

Estes assassinatos foram configurados historicamente como delitos passionais e no processo de julgamento dos criminosos, dois critérios eram sempre levados em consideração, a fim de que os tais fossem distinguidos dos outros criminosos comuns, a saber, a qualidade dos motivos que o levaram a cometer o delito e a personalidade do autor do mesmo. Se o motivo que levou o homem a cometer o crime foi relevante para a manutenção da ordem moral da sociedade e se ele agiu em defesa de princípios como família e honra, "a paixão que o impulsionava classificava-se como social e, portanto, era possível a atenuação da pena, diminuindo o tempo de reclusão ou levando à absolvição do criminoso" (CONCEIÇÃO, 2009, p. 72), o que geralmente ocorria.

Não há dúvida de que a realidade social brasileira, em particular no diz respeito aos papéis destinados aos homens e às mulheres no contexto da família tradicional, sofreu o impacto das transformações sociais que ocorreram

na Europa e nos Estados Unidos a partir do século XIX, transformações essas que foram encabeçadas por vários setores da sociedade, dentre os quais podemos citar os movimentos feministas (BICALHO, 2003, p. 40-42).

A primeira onda feminista no Brasil foi identificada a partir da segunda metade do século XIX e se caracterizou pelo surgimento do movimento sufragista que, dentre outras coisas, reuniu reivindicações específicas e gerais da sociedade brasileira tais como o direito à educação para as mulheres e ações a favor da abolição da escravatura negra e da defesa de ideais republicanos (TELES, 2003, p. 54-55).

Todavia, essas influências só se tornaram mais perceptíveis no Brasil em meados do século XX. Nas primeiras décadas do referido século, as mulheres conquistaram direitos que mudaram significativamente suas vidas e seus papéis sociais. Um marco importante nesse processo de transformação foi a luta pelo voto feminino, conquistado em 1932, estendido a todas as mulheres em 1934, e obrigatório para elas somente a partir de 1946. Outra importante conquista obtida pelas mulheres neste período foi a inclusão de seus direitos e deveres na pauta dos movimentos trabalhistas o que fez com que a família tradicional experimentasse um processo de reconfiguração (SOUZA e LEMOS, 2009, p. 23-24).

Nesse período encontramos mulheres que começam a se destacar na esfera pública. No processo de elaboração da Constituição de 1934, duas mulheres integraram a comissão: Carlota Pereira, primeira deputada federal brasileira, eleita pelo Estado de São Paulo e Almerinda Gama, deputada constituinte classista. Nove mulheres foram eleitas nas eleições para as assembleias constituintes estaduais neste mesmo ano. Em 1936 Bertha Lutz, suplente a deputada federal, assume uma vaga no Parlamento (TELES, 2003, p. 55).

A mulher que em épocas anteriores estava praticamente confinada ao recinto doméstico, começava agora a ocupar efetivamente um lugar no espaço público outrora reservado exclusivamente para os homens. Estas mudanças geraram tensões sociais significativas. O Estado, a Igreja e a própria imprensa acusavam as mulheres de serem as grandes responsáveis pela crise e

dissolução da família brasileira e lutaram tenazmente para mantê-la reclusas em suas próprias casas (SOUZA e LEMOS, 2009, p. 24-27).

Contudo, as pressões sociais não foram fortes o suficiente para impedir as transformações socioculturais que iam se instaurando na sociedade brasileira e que interferiram de modo significativo na constituição da família patriarcal e nas relações de gênero até então estabelecidas. Segundo Souza, estas transformações,

> [...] foram fundamentais para o redesenho da esfera doméstica, incluindo-se aí o redesenho das relações intrafamiliares. As transformações advindas do processo de industrialização e urbanização repercutiram definitivamente sobre a vida cotidiana dos homens e mulheres. A transformação da estrutura produtiva e a crescente participação feminina no mercado de trabalho, o acesso progressivo das mulheres à educação formal, a luta feminista e a conquista de direitos políticos, o acesso a métodos contraceptivos que gerou uma significativa queda nas taxas de fecundidade dentre outros, tem possibilitado importantes mudanças também na dinâmica da casa, favorecendo uma revisão do sistema de autoridade no âmbito doméstico (SOUZA e LEMOS, 2009, p. 22).

Apesar de moroso, o processo de transformação sociocultural que a sociedade brasileira sofreu, e ainda sofre, consolidou conquistas importantes no que diz respeito ao reconhecimento do importante papel que a mulher ocupa na sociedade e avançou significativamente na consolidação de direitos humanos que, pelo menos teoricamente, se aplicavam a elas, como consta por exemplo, nos dois primeiros artigos da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* que preveem a igualdade das pessoas simplesmente pelo fato de serem humanas e não por sua condição social, econômica, religiosa ou sexual. O direito pleno das mulheres à vida, à liberdade, à igualdade etc., preconizado pela referida Declaração em 1948 começou a se tornar realidade há bem pouco tempo. Duarte e Castro aludiram a estas importantes conquistas:

> Em 1° de novembro de 2003, entrou em vigor o novo Código Civil. O antigo, que vigorava desde 1916, dava ao homem o direito de devolver a esposa se descobrisse depois do casamento que ela não era mais virgem. A alegação tinha nome: erro essencial de pessoa. No ano de 1917, a Câmara dos Deputados aprovou um projeto de Maurício Lacerda que estipulava as normas para o trabalho feminino. Em 23 artigos, ficou estabelecido que as mulheres não podiam ser admitidas em atividades ofensivas ao pudor ou à moral, trabalhos noturnos, subterrâneos e manipulação de inflamáveis, entre outras proibições. O voto feminino só foi instituído em 1932, quando o presidente Getúlio Vargas publicou o novo Código Eleitoral. O documento previa o voto secreto e o direito das mulheres elegerem e

> também serem eleitas para os cargos políticos. Mas foi a Constituição Federal de 1988 que instituiu plena igualdade entre os sexos e transformou os direitos da mulher em princípio inabalável, proibindo qualquer forma de discriminação (DUARTE e CASTRO apud PAULA, 2012, p. 33-34).

Como se pode notar, abriu-se um novo caminho no sentido de se promover mudanças nas relações de gênero, caminho esse que parece não ter retorno. Em suma, as mulheres historicamente têm sido alvo da violência praticada por homens, por causa de uma concepção equivocada da superioridade do sexo masculino em relação ao feminino, concepção essa que tem como consequência a coisificação da mulher, ou seja, elas passam a ser consideradas como uma espécie de propriedade particular dos homens, meros objetos que podem ser usados e descartados ao seu bel prazer.

> Da violência psicológica a mais embrutecida violência física contra as mulheres, existe um facilitador: o papel social esperado, portanto imposto, reforçado pela cultura patriarcal que desvela-nos relações de poder e dominação muitas vezes violentas entre os sexos, e justificadas pela inferioridade hierarquizada da mulher; por sua subordinação (VILHENA, 2011, p. 25-26).

Toda essa violência e a ideologia que subjaz a esta prática, seja ela aparente ou camuflada, fundamentam-se numa concepção milenar de que a superioridade do homem, em comparação com a mulher, se dá de modo natural, quando não, pela vontade divina.

Contudo, o reconhecimento de que os papéis sociais, dentre os quais se inclui as relações de gênero no âmbito familiar, são construtos humanos e não realidades naturalmente ou divinamente estabelecidas, contribuiu efetivamente para a possibilidade de uma nova abordagem do tema que trata acerca da violência contra mulher.

1.2 O FENÔMENO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER: UM CONSTRUTO SÓCIO-RELIGIOSO

Para se compreender com maior clareza o fenômeno da violência contra a mulher presente na sociedade brasileira, prática esta que reflete um tipo específico de relações sociais estabelecidas entre homens e mulheres, é

necessário enfatizar a importância da religião no processo de construção das relações que se estabelecem na convivência em sociedade.

Os grandes clássicos da Sociologia, Marx, Durkheim e Weber, na busca de compreender os fatores que atuavam no processo de construção das relações sociais, reconheceram, a partir de diferentes perspectivas, a importância do fato religioso nesse processo, daí, considerarem a questão da religião como algo inseparável do objeto de estudo da ciência social (TEIXEIRA e MENEZES, 2003, p. 8).

A perspectiva sociológica de Durkheim defende ser a religião um objeto legítimo de estudo da Sociologia, como instrumento que possibilita uma melhor compreensão do processo de estruturação da sociedade. Durkheim reconheceu a religião como uma coisa, um fato social, e a partir daí, procurou compreender sua natureza e função fundamentando sua abordagem no estudo do fenômeno religioso em sociedades primitivas.

Sua escolha a favor das religiões primitivas fundamentou-se no fato de que elas não permitem apenas depreender os elementos constitutivos da religião, como também apresentam a grande vantagem de facilitar sua explicação. Como nelas os fatos são simples, as relações entre os fatos são também transparentes (DURKHEIM, 1989, p. 29). Segundo ele,

> [...] é preciso começar por remontar até a sua forma mais primitiva e mais simples, procurar perceber os caracteres pelos quais ela se define nesse período da sua existência, depois fazer ver como, pouco a pouco, ela se desenvolveu e se tornou complexa, como veio a ser o que é no momento considerado (DURKHEIM, 1989, p. 31).

Uma vez que Durkheim reconhece a religião como sendo coisa iminentemente social, ele assume que “as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas” (DURKHEIM, 1989, p. 29). Estas representações coletivas que servem como características e que dão expressão a uma dada sociedade são:

> [...] o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas também no tempo; Para produzi-las, uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas ideias e seus sentimentos; Longas séries de gerações acumularam aí a sua experiência e o seu saber. Uma intelectualidade infinitamente mais rica e complexa que a do indivíduo aí está como que concentrada (DURKHEIM, 1989, p. 45).

Os conceitos de religião na condição de fato social, de sobrenatural e divindade, de crenças e ritos, de sagrado e profano, de magia e religião, de magos e sacerdotes, e de igreja que foram abordados por Durkheim (1989) serviram de alicerce para análises posteriores sobre a natureza da religião e suas funções sociais. Estes conceitos foram revisitados, reinterpretados e ampliados por outros teóricos que vieram depois dele.

1.2.1 A Natureza da Religião e sua Função Social

A Fenomenologia da Religião, em sua forma clássica, é uma vertente da ciência que desde fins do século XIX tem focado sua atenção na experiência religiosa, buscando compreendê-la como um fenômeno da natureza humana. Ela parte do axioma antropológico de que o ser humano é equipado com uma faculdade específica a qual o predispõe para a sensação da presença do sagrado, faculdade esta denominada, "s*ensus numinis"* (USARSKI, 2006, p. 34).

Analisar a natureza da religião implica necessariamente numa abordagem: da experiência fundante que a originou, a saber, o encontro do ser humano com o sagrado e de suas implicações (OTTO, 1985; ELIADE, 2001); dos elementos básicos que a constituíram que são o mito, o símbolo e o rito (ELIADE, 2004; CROATTO, 2001; CAZENEUVE, s/d); e do processo de institucionalização da mesma que ocorre a partir da divisão social do trabalho religioso e do surgimento do campo religioso e de uma literatura especializada (O'DEA, 1969; WEBER, 1991; BOURDIEU, 1998). A gênese do fenômeno religioso, portanto, está ligada a uma experiência profunda entre o ser humano e o sagrado e sua institucionalização decorre da necessidade humana de explicar de modo inteligível essa experiência.

A função social da religião tem sido alvo de diferentes abordagens em diversos campos da ciência. Entre as múltiplas funções que a religião desempenha na sociedade, ela fornece justificação para a existência humana "na forma tal como existimos em situações socialmente determinadas (isto é,

conforme os atributos do grupo, gênero ou classe a que pertence cada indivíduo)" (OLIVEIRA, 2003, p. 180).

A religião ocupa um importante papel na estruturação da ordem social através do processo de legitimação, que 'explica' a ordem institucional e valida cognoscitivamente seus significados objetivados. A legitimação "justifica a ordem institucional dando dignidade normativa a seus imperativos práticos" (BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 128), Desse modo, religião na condição de construto social,

> [...] permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social (BOURDIEU, 1998, p. 46).

A função social da religião pode ser abordada em diversas perspectivas. Dentre elas, a religião pode desempenhar o papel social de: a) legitimadora e/ou questionadora dos *status* sócio-político-econômico nas relações de classes (BOURDIEU, 1998; LÖWY, 2000); b) promotora de salvação num mundo dominado pelo conceito da razão moderna (DERRIDA, 2000); c) promotora de saúde e bem-estar (TERRIN, 1998); d) elemento fornecedor de sentido, fator de coesão e de *nomia* social (BERGER, 2004).

O processo de sacralização da cultura e de estruturação, normatização e legitimação da vida e das relações estabelecidas em sociedade é uma das importantes funções que a religião desempenha na sociedade em todos os tempos. Nesta vertente, a religião tornou-se um elemento fornecedor de sentido e fator de coesão e *nomia* no contexto social. Um dos mais importantes sistematizadores desta ideia é o sociólogo austroamericano Peter Berger (SANTOS, 2013, p. 151-164).

Os elementos fundamentais de sua teoria encontram-se na obra *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião,* publicada em 1967. O livro foi estruturado em duas partes. Na primeira, Berger apresenta os elementos sistemáticos que relacionam a religião com a construção e manutenção do mundo e descreve os mecanismos sociais utilizados para explicar e superar a anomia no contexto social, e os efeitos alienantes da religião nesse processo. A segunda parte relaciona os elementos

históricos ligados ao processo de secularização do mundo moderno e as implicações desse evento histórico para a plausibilidade da religião na sociedade ocidental no que diz respeito à sua função de instrumento de legitimação social da cultura do Ocidente.

Os *elementos sistemáticos* que constituem a teoria sociológica da religião de Peter Berger são apresentados na parte inicial de sua obra. No primeiro capítulo, o autor estabelece a premissa de que a sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo onde a religião ocupa um lugar de destaque. A partir dessa assertiva, ele propõe estabelecer a relação entre a religião e a construção humana do mundo. Para alcançar tal intento, Berger descreve a relação dialética existente entre dois pressupostos: a sociedade como um produto do homem e, ao mesmo tempo, o homem como um produto da sociedade[8].

Esse processo dialético, que inicialmente aparenta ser contraditório, consiste de três momentos, ou passos, e é explicado pelo autor nas seguintes palavras: "É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis.* É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade" (BERGER, 2004, p. 16).

Segundo Berger, o ser humano, diferente de outros animais, nasce num mundo aberto[9] que deve ser modelado pela própria atividade do homem. Desse modo, pontua ele, "a existência humana é um continuo 'pôr-se em equilíbrio' do homem com seu corpo, do homem com seu mundo. É nesse processo que o homem produz o mundo" (BERGER, 2004, p. 18).

A essa construção humana do mundo, Berger denominou cultura. A sociedade ocupa, em sua perspectiva, "uma posição privilegiada entre as formações culturais do homem" (BERGER, 2004, p. 20), e por isso, ele descreve a dinâmica da objetivação da sociedade, e da socialização do ser

[8] Esse pressuposto bergeriano foi bem desenvolvido, em particular nos capítulos 4 a 6, na obra Perspectivas sociológicas: uma visão humanística (BERGER, 1973, p. 78-166).

[9] Ao abordar a diferença substancial entre o reino dos animais e o mundo dos humanos, Berger afirma que "[...], todos os animais não humanos, enquanto espécies e enquanto indivíduos, vivem em mundos fechados, cujas estruturas são predeterminadas pelo equipamento biológico das diversas espécies animais. Em contraste, a relação do humano com o seu ambiente caracteriza-se pela abertura para o mundo" (BERGER e LUCKMANN, 1985, p. 70).

humano como algo que “nunca pode ser completada, que deve ser um processo contínuo através de toda a existência do indivíduo” (BERGER, 2004, p. 29).

A religião entra na discussão quando o *nomos* social aparece como expressão óbvia da natureza das coisas, entendido cosmologicamente ou antropologicamente, como derivado de fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos. Nesse caso, o discurso religioso enquanto empreendimento humano é reconhecido como sendo um instrumento de interpretação e sacralização da realidade, ou seja, “a cosmificação feita de maneira sagrada” (BERGER, 2004, p. 38).

A participação da religião no processo de estruturação da sociedade continua sendo abordada nos capítulos que se seguem. Berger descreve a fugacidade dos mundos socialmente construídos pelos homens e as constantes ameaças que tais mundos sofrem. Ele menciona a importância dos processos fundamentais da socialização e controle social, que surgem como mecanismos que servem para atenuar essas ameaças, e discorre sobre o valor do processo da legitimação da realidade social. O autor define legitimação como sendo “o ‘saber’ socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social [e para] para escorar o oscilante edifício da ordem social” (BERGER, 2004, p. 42). A seguir, Berger descreve como ocorre processo de legitimação social e menciona o papel que a religião desempenha nesse empreendimento. De acordo com o autor,

> A parte historicamente decisiva da religião no processo de legitimação é explicável em termos da capacidade única da religião de ‘situar’ os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência. [...] A legitimidade religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. [...] os *nomoi* humanamente construídos ganham um *status* cósmico (BERGER, 2004, p. 48-49).

Berger defende ainda, que as legitimações religiosas, originárias da atividade humana, uma vez cristalizadas em complexos de significados que se tornam parte de uma tradição religiosa, podem tornar-se num instrumento de legitimação e de justificação de uma determinada situação ou contexto social. Quando este fenômeno ocorre, o discurso religioso atua como um mecanismo de alienação social.

O autor define alienação como sendo o “processo pelo qual a relação dialética entre o indivíduo e seu mundo é perdida para a consciência. O indivíduo esquece que este mundo foi e continua a ser coproduzido por ele” (BERGER, 2004, p. 97). Neste caso, inverte-se na consciência a verdadeira relação entre o homem e seu mundo, “o agente torna-se *apenas* aquele sobre o qual se age. O produtor é apreendido *somente* como produto” (BERGER, 2004, p. 98).

Berger afirma que a religião tem sido um dos mais eficientes baluartes contra a anomia ao longo da história humana, e que por isso, ela é propensa a ser instrumento de alienação, talvez o mais poderoso que a humanidade já conheceu. Todavia, a mesma religião que tem servido como instrumento alienante, pode tornar-se um meio de desalienação religiosamente legitimada. Segundo ele, “a religião aparece na história quer como força que sustenta, quer como força que abala o mundo. Nessas duas manifestações, ela tem sido tanto alienante quanto desalienante” (BERGER, 2004, p. 112).

Os movimentos vinculados à leitura feminista da Bíblia que surgiram nas últimas décadas do século XX, como apontaremos a seguir, mostraram a função desalienante que o discurso religioso pode assumir no que diz respeito ao resgate do papel feminino na religião e na sociedade e no consequente combate a todo tipo de violência praticado contra a mulher.

1.2.2 A Religião Como Instrumento de Resistência à Prática da Violência Contra a Mulher

Os movimentos feministas que surgiram em fins do século XIX e no transcurso do século XX foram muito importantes para a mudança de conceito no que diz respeito à constituição da família e sua dinâmica interna de relacionamentos. Estes movimentos começaram a levantar sérios questionamentos acerca da validade da ideologia que por milênios defendeu a superioridade do homem em relação à mulher e que geralmente era justificada e fundamentada nas relações de gênero, ou seja, na concepção equivocada de que o homem era, por natureza ou por vontade divina, superior à mulher.

Todavia, foi na América do Norte, a partir dos movimentos feministas da década de 1960, que em primeira instância lutaram por direitos e proteção social, e na década de 1970, com a contribuição de diversas áreas do saber, tais como, a Antropologia e a História Social, que o tema mulher passou a ocupar um lugar de destaque como objeto de estudo e de produção acadêmica para historiadores e diferentes pensadores. Diante de uma sociedade que passava por constantes transformações, e "aliada às inovações historiográficas e às novas tecnologias, a história das mulheres ampliou sua área de investigação para a família, gestos, sentimentos, sexualidade, violência, morte e medo" (CONCEIÇÃO, 2009, p. 19).

A partir da década de 1980 a contribuição dos movimentos feministas para a releitura e reconstrução da história da humanidade passou a ter grande destaque nas pesquisas acadêmicas. A categoria gênero começou a ser utilizada pela história, pela sociologia, pela antropologia e por outras ciências humanas com a finalidade de demonstrar e sistematizar a condição sociocultural de desigualdade existente entre mulheres e homens, presente na esfera pública e privada, e que se manifestava historicamente através dos distintos papéis sociais desempenhados por ambos os sexos, de onde surgiam dois pólos, o de dominação e o de submissão. Nesta dinâmica sociocultural, "impõe-se o poder masculino em detrimento dos direitos das mulheres, subordinando-as às necessidades pessoais e políticas dos homens, tornando-as dependentes" (TELES e MELO, 2012, p. 14-15).

O conceito de gênero passou a ser utilizado de modo amplo para caracterizar as relações entre homens e mulheres, assumindo como pressuposto básico a ideia de que a formulação de uma história das mulheres necessitava obrigatoriamente dos estudos acerca das interrelações entre os dois sexos.

As discussões em torno da categoria gênero trouxeram grandes contribuições no debate entre natureza e cultura, uma vez que a própria ideia de natureza passou a ser reconhecida como sendo um conceito cultural. Schüssler Fiorenza (2009, p. 130) explica essa dinâmica:

> A construção cultural de macho e fêmea, masculino e feminino como categorias complementares e mutuamente excludentes ao mesmo tempo constitui o sistema ocidental de sexo/gênero que estabelece

> uma correlação entre sexo e conteúdos culturais segundo hierarquias e valores sociais. [...] gênero não é um fator naturalmente dado, mas uma construção social, um princípio sociocultural de classificação que impõe à identidade sexual biológica um significado psicológico, social, cultural, religioso e político.

Os estudos elaborados por teólogas feministas evidenciaram o fato de que as diferenças entre a condição das mulheres e dos homens na sociedade não se explicavam pela natureza das coisas, e sim pela cultura. Uma vez que se assumia a cultura como construto humano, as designações homem e mulher passaram a ser vistas como construções de identidade pessoal e social que ocorrem num processo complexo de dinâmicas de relações de poder no seio de estruturas de sistemas patriarcais de dominação nas quais os meios de comunicação atuam como um fator substancial para a consolidação destas categorias. Dito de outro modo,

> a categoria de gênero enfatiza o *caráter social* das distinções construídas a partir das diferenças biológico-sexuais. A construção de nossas identidades femininas e masculinas depende mais da nossa cultura do que da nossa anatomia. Pois não é verdade que as chamadas "características" de mulheres e de homens sejam "naturais", mas elas são construídas, assumidas, introjetadas e reproduzidas por mulheres e homens em seus processos de educação, produção e reprodução (RICHTER REIMER, 2000, p. 19-20).

Ao se constatar que as relações de gênero não eram naturais, mas construídas socialmente fez-se necessário refletir sobre o processo de construção e manutenção de tais relações em uma sociedade. Lemos (1994) assevera que é possível compreender este processo a partir do enfoque das representações sociais que são um conjunto de conceitos, afirmações, e explicações que constroem significados comuns a uma sociedade. Através da análise das representações sociais torna-se possível analisar não apenas a formação diferenciada de identidades de gênero masculina e feminina, como também se pode avaliar o papel da religião nesse processo, uma vez que o discurso religioso foi um dos principais instrumentos legitimadores da cosmovisão que estruturou e defendeu o modelo tradicional de família patriarcal cristã, legitimando assim, as relações de gênero que ocorreram em seu interior. A análise da influência do discurso religioso tornou-se imprescindível para a compreensão das representações sociais porque "a

religião, com seus símbolos, também se faz na teia das representações compartilhadas por uma sociedade. A construção simbólica do gênero e da religião se funda nas representações sociais" (LEMOS, 1994, p. 78).

Uma vez que se pode constatar a participação ativa do discurso religiosom no processo de legitimação da prática de toda sorte de violências contra a mulher no desenvolvimento histórico da sociedade ocidental, surgiram também neste contexto histórico religioso, através de vários movimentos teológicos feministas, muitas modalidades de leituras bíblicas, variados modelos de interpretação, diferentes olhares e diversos métodos feministas de interpretação da Bíblia tais como: os métodos corretivos de interpretação, os métodos histórico-reconstrutivos, os métodos imaginativos de interpretação e os métodos de conscientização (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 154-182).

Estes métodos que compõem uma leitura bíblica feminista libertadora pretendem resgatar o lugar de dignidade da mulher nos diferentes contextos sociais da atualidade a partir do viés religioso e trazem em seu bojo os seguintes significados e implicações:

> *Visibilizar* as histórias e os corpos de mulheres e outras minorias qualitativas nas suas múltiplas relações; *desmascarar* o silêncio e a ausência de mulheres e outras minorias qualitativas; *questionar* as falas e normas androcêntrico-patriarcais sobre funções de mulheres e outras minorias qualitativas; *analisar* as funções libertadoras ou opressoras presentes no texto; *perguntar* pelos efeitos históricos do texto na construção das múltiplas relações; *conhecer e (re)construir* outras imagens de Deus e maneiras de relacionar-se com Deus; *elaborar* uma ética que afirma a vida como valor absoluto, buscando construir novas relações de gênero e afirmando a interdependência de todos os elementos da criação (RICHTER REIMER, 2005, p. 35. Os itálicos pertencem ao texto).

Desse modo, os referenciais hermenêuticos feministas, com suas múltiplas possibilidades de leitura, buscam resgatar o espaço devido à mulher na Bíblia/religião e na sociedade atual, quebrando os grilhões históricos de silenciamentos impostos por uma cultura caracteristicamente androcêntrica que durante séculos justificou toda sorte de violências contra a mulher em nome da 'natureza' e da religião.

Para além da compreensão do processo de construção e manutenção das relações de gênero vale ainda lembrar que:

> Não basta, portanto, analisar a existência de estruturas de opressão, mas é imprescindível averiguar e pesquisar, no passado e no presente, onde e como essas estruturas foram e são construídas, questionadas, transgredidas, superadas, ou o que ainda pode e deve ser feito. Se gênero é algo construído, pode também ser transformado, desconstruído e reconstruído, e novas relações de gênero podem ser criadas e vivenciadas! (RICHTER REIMER, 2005, p. 27).

Como se pode observar até aqui, os estudos de gênero têm contribuído de maneira significativa para a compreensão das relações sociais desiguais e injustas entre homens e mulheres quando analisa as estruturas e relações de poder estabelecidas na sociedade. Estes esforços têm sido coroados de êxitos e têm promovido conquistas significativas no sentido de se reelaborar um discurso que promova a equidade entre homens e mulheres, além de proporcionar elementos que possibilitaram o surgimento de mecanismos legais de coerção da prática da violência contra a mulher como constataremos a seguir.

1.3 O FENÔMENO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO BRASIL: A SITUAÇÃO ATUAL

O fenômeno da violência contra a mulher é um tema social atualíssimo e constitui-se numa das práticas mais denunciadas e que ganharam maior visibilidade nas últimas décadas em praticamente todas as partes do mundo (JESUS, 2010, p. 8). Este fenômeno social é um problema tão grave no Brasil, que chegou a ser considerado em nosso país como uma endemia, um caso de saúde pública (GIORDANI, 2006, p. XVIII).

Uma pesquisa nacional realizada entre os anos 2001 e 2010 pela Fundação Perseu Abramo (FPA) da Universidade de São Paulo (USP) revela que no Brasil, a cada dois minutos, cinco mulheres são espancadas. Segundo a imprensa local, Goiás ocupa a 6ª colocação neste triste quadro. Em Goiás, nos últimos anos, o número de atendimentos na Delegacia Especializada de Atendimento à Mulher (DEAM), alcançou uma média de sete mil casos. No ano de 2008 foram denunciados 7643 casos de prática de violência contra a mulher que incluíam lesão corporal, estupro, ameaça dentre outros. Em 2009, 6903

casos foram registrados. Nos primeiros cinco meses do ano de 2011, só na cidade de Goiânia foram registradas 1882 ocorrências de violência contra a mulher, assim caracterizados: 536 casos de lesão corporal, 27 casos de estupro, 1043 casos de ameaça, 35 casos de perturbação da tranquilidade, 24 casos de vias de fato, 8 casos de ato obsceno, 9 casos de danos, 6 casos de tentativa de homicídio, 194 casos de difamação, calúnia e injúria (NERY JUNIOR, 2011, p. 16-17).

De junho a outubro de 2011 a DEAM registrou mais 1546 ocorrências de violência contra a mulher em Goiânia, assim distribuídas: 542 casos de lesão corporal, 27 casos de estupro, 763 casos de ameaça, 30 casos de perturbação da tranquilidade, 48 casos de vias de fato, 15 casos de danos, 13 casos de tentativa de homicídio, 108 casos de difamação, calúnia e injúria (NERY JUNIOR, 2011, p. 18).

Se compararmos os dados referentes a esses dois períodos, os números de denúncias diminuíram no segundo semestre de 2011. Todavia, se prestarmos atenção à tipificação dos delitos cometidos contra as mulheres, notaremos que no segundo semestre o número de mulheres que foram assassinadas duplicou, passou de 24 casos no primeiro semestre para 48 casos no segundo semestre. Se levarmos em conta que boa parte dos casos de violência contra a mulher não chegam à DEAM, estes números podem aumentar de forma assustadora.

Um estudo divulgado recentemente (www.estadão.com.br – 7 de maio de 2014) apontou para o fato de que o Brasil ocupa uma triste posição no ranking mundial quando o assunto diz respeito à prática da violência contra a mulher. Nossa nação ocupa a sétima posição dentre oitenta e quatro países com o maior índice de femicídios[10].

[10] Femicídio é uma expressão criada recentemente. Ela foi utilizada pela primeira vez por Jill Radford e Diane Russel, autoras do livro *Feminicide: the politics of woman killing,* publicado no ano de 1992. A partir dos conceitos estabelecidos por estas autoras, Jesus apresentou a seguinte definição deste termo: "1) Femicídio: entender-se-á por femicídio o assassinato de mulheres por razões associadas ao seu gênero (sua condição de mulher). Pode assumir duas formas: femicídio íntimo e femicídio não íntimo. 2) Femicídio íntimo: assassinato cometido por homem com quem a vítima tinha ou teve relação íntima, familiar, de convivência ou afim. 3) Femicídio não íntimo: assassinato cometido por homem com quem a vítima não tinha relação íntima, familiar, de convivência ou afim. Geralmente esse tipo de femicídio evolui ou decorre de um ataque sexual prévio. 4) femicídio por conexão: refere-se à mulher que foi assassinada por estar na "linha de fogo" de um homem que tenta matar outra mulher. É o caso de mulheres,

De acordo com o *Mapa da Violência de 2012:* Homicídios de Mulheres no Brasil (http://mapadaviolencia.org.br/pdf2013), trabalho que resultou de uma pesquisa coordenada pelo sociólogo Júlio Jacobo Waiselfisz, no ano de 2011 a região Centro Oeste ficou em 1° lugar entre as regiões do Brasil que cometeram maior número de homicídios femininos, e Goiás ocupou a 2ª posição no ranking entre os Estados brasileiros com maior índice de femicídios.

Uma rápida passada de olhos pelos principais meios de comunicação é suficiente para que se tenha noção prévia da dimensão e seriedade deste problema, como registramos a seguir.

> A cada uma hora e meia, uma mulher morre vítima de violência masculina no Brasil, diz Ipea. Parceiro ou ex-parceiro comete maioria dos crimes, metade das mortes é com arma de fogo (noticias.r7.com, 25/09/2013).
> Casos de violência contra mulher aumentam em Santarém. Até novembro, 479 casos de violência foram registrados. Maioria das denúncias é referente à ameaça, injúria e lesão corporal leve (G1 Santarém, 26/11/13).
> Número de denúncias de violência contra a mulher cresce 12% no DF. Foram 14.731 chamados em 2013, contra 13.141 no ano anterior. Dados de 2012 mostravam o DF como líder em denúncias no país (G1 DF, 15/01/14).
> Inquéritos de violência contra a mulher crescem 38% em 3 anos em Uberlândia (Correio de Uberlândia, 02/02/14).
> Ainda mais violência contra as mulheres. Após o crime bárbaro contra professora e seu filho, em Olinda, outras duas mulheres foram mortas em Caruaru. Na Bahia, homem sequestrou, torturou e cegou ex-mulher grávida **(**Jornal do Commercio, 19/02/14).
> 42,5% dos casos de violência contra mulher [no Brasil] são praticados por companheiro (TV Jornal 03/03/14).
> ISP: violência física, sexual e moral contra a mulher cresce no Rio (Jornal do Brasil, 08/03/14).
> Casos de violência contra a mulher aumentam em Rio Grande (Jornal Agora 17/03/14).
> 31 mil processos de violência contra a mulher tramitam no TJ. Goiânia tem quase 20% dos processos do Estado. Joviânia lidera quando a avaliação é proporcional (sindepol.com.br/site/noticias).

Os números não param por aí. Basta uma pesquisa em *websites* com o tópico violência contra a mulher no Brasil para encontrarmos milhares de referências que fazem alusão ao tema. Diante de dados tão aterradores como estes, surgem algumas perguntas que exigem respostas imediatas: O que significa violência contra a mulher? Onde ela normalmente ocorre? Quais são os mitos mais comuns que giram em torno desta prática? Quem é geralmente o agente agressor? Por que muitas mulheres se submetem a uma relação

---

meninas, parentes ou amigas que intervêm para evitar o fato, ou que simplesmente são afetadas pela ação do femicída" (JESUS, 2010, p. 13).

violenta? Que medidas têm sido tomadas para coibir e erradicar esta prática no Brasil?

1.3.1 A Violência Contra a Mulher na Atualidade e Seus Mitos Legitimadores

A expressão “violência contra a mulher” veio à tona nos 1970 através do movimento feminista e surgiu como uma espécie de denúncia à prática de violência contra a pessoa do sexo feminino, simplesmente pelo fato desta pessoa ser mulher. Esta expressão pressupunha a intimidação da mulher pelo homem que era visto como o agressor, o dominador e o disciplinador dela. Um termo técnico equivalente a este, a expressão “violência de gênero”, surgiu e passou a ser usado como designativo desta prática repulsiva (TELES e MELO, 2012, p. 17).

Desta época por diante, uma série de expressões buscaram não apenas definir com maior amplitude o significado de “violência contra a mulher” como também demonstrar as consequências e implicações de tal prática para a mulher, a família e a sociedade. Seu significado ultrapassou a concepção vinculada às agressões físicas e sexuais e assumiu conotações mais amplas incluindo outras atitudes e comportamentos de caráter permanente que, “independentemente do ato agressivo em si, estão impregnados de conteúdo violento, de caráter simbólico, implicando desde a educação diferenciada até toda uma cultura sutil de depreciação da mulher” (GIORDANI, 2006, p. 145).

A denúncia da prática da violência contra mulher não é algo recente no Brasil. Há muito que este tema tem sido objeto de estudo. Todavia, os esforços para o combate e a prevenção desta prática tornaram-se maiores e mais efetivos a partir das décadas de 1970 e 1980, quando esta temática passou a integrar o cenário político e social brasileiro e começou a entrar na pauta de reinvindicações importantes de grupos feministas e de governantes. Segundo Barreira e Almeida (apud PAULA, 2012, p. 38):

> Vários fatores concorreram para o aumento da visibilidade da violência contra as mulheres ao longo da história. Destacam-se o movimento feminista, os comitês de direitos humanos, a imprensa e outras instituições que permitiram a passagem das ocorrências de violência do âmbito doméstico para o público. A possibilidade de denúncias tornou claro um sentido coletivo não restrito à relação

> particular entre acusador e acusado. [...] Na medida em que as mulheres passaram a ser consideradas como sujeito de direitos (direito ao trabalho, à saúde, à educação), as formas de aviltamento ou humilhação tiveram um espaço público de denúncia.

Na década de 1990 a violência contra as mulheres tornou-se objeto de atenção e preocupação no âmbito internacional. Através de um trabalho de conscientização junto à sociedade em geral, possibilitado especialmente pelo uso massivo dos meios de comunicação, começou a surgir uma nova consciência de que os espancamentos de mulheres deveriam ser assumidos como um problema social e de saúde pública, não apenas pelo elevado número de casos como também pela gravidade de suas consequências não apenas físicas como também psicológicas para as mulheres vitimadas (GIORDANI, 2006, p. 147).

Uma vez que se constatou um elevado número de traumas e mortes de mulheres vítimas de violência não apenas no Brasil como em toda a América Latina, o tema tornou-se objeto de interesse para estudiosos de diversas áreas do conhecimento, tais como, sociologia, antropologia, filosofia, direito e ciências da saúde.

As pesquisas levadas a cabo daí por diante confirmaram um triste fato. O maior número de violências praticadas contra as mulheres ocorre no seio da família e geralmente os agentes agressores são aqueles que deveriam amar e cuidar delas. Maria da Penha Maia Fernandes, a inspiradora da Lei 11.340/06 que leva o seu nome, em entrevista sobre os efeitos negativos da prática da violência doméstica para a reprodução de comportamentos violentos nas crianças, reconhece que o lar tem sido o espaço privilegiado onde essas ações violentas ocorrem e enfatiza que a manutenção de um relacionamento harmonioso entre os membros da família, em especial entre marido e mulher, atua como mecanismo de prevenção de práticas violentas contra mulheres nas futuras gerações. Segundo ela,

> [...] A família é o primeiro elo do indivíduo com o mundo; é através dela que este indivíduo vai formar seus valores, crenças, seus conceitos e preconceitos, por isso, o papel da família é incomensurável para a formação do indivíduo e, por isso, é tão importante que exista harmonia, respeito e amor no seio familiar, para que estes valores sejam transmitidos aos filhos e assim por diante. Citando Benjamin Franklin: “Paz e harmonia: eis a verdadeira riqueza de uma família” (FERNANDES apud PAULA, 2012, p. 89).

O lar é um espaço inviolável onde ocorre a construção primária de nossa identidade, onde encontramos refúgio e amparo e onde nossas necessidades básicas materiais e afetivas são atendidas. Este espaço 'sagrado', que é sinônimo de aconchego, serenidade e diversão, passou a ser identificado "como um lugar em potencial da violência, mais especificamente da violência contra crianças e mulheres" (RICHTER REIMER e MATOS, 2011, p. 75).

Heleieth Saffioti (1994) baseada em estudos realizados na década de 1990 onde o foco da pesquisa estava centrado na análise e discussão da dinâmica da violência de gênero no Brasil contemporâneo apontou a figura do homem como sendo o principal agressor da mulher nas relações de gênero que ocorrem na estrutura interna da família. De acordo com ela:

> A violência masculina contra a mulher é constitutiva da organização social de gênero no Brasil. Trata-se de numerosas formas de violência, desde as mais sutis, como a ironia, até o homicídio, passando por espancamentos, reprodução forçada, estupro etc. Via de regra, a violação sexual só é considerada um ato violento quando praticada por estranhos ao contrato matrimonial, sendo aceita como normal quando ocorre no seio do casamento (SAFFIOTI, 1994, p. 151).

Uma enorme gama de mitos tem surgido historicamente para explicar as causas e justificar a violência praticada contra a mulher, principalmente aquele tipo de violência que ocorre no seio da família. Núñez (2005) assevera que os mitos estão tão arraigados na cultura que às vezes é quase impossível determinar onde começa a realidade e termina a fantasia. Eles se repetem com tanta regularidade e estão tão disseminados no subconsciente coletivo que parecem fazer parte do acervo cultural de todos, de modo que, opor-se a eles torna-se uma tarefa de grande envergadura e quase impossível de ser realizada.

Núñez, a partir de uma ampla pesquisa acerca da violência contra a mulher no contexto da América Latina, Europa e América do Norte, apresenta uma lista contendo alguns dos principais mitos em torno da violência doméstica e familiar e procura desmistificá-los a partir de dados empíricos. Entre aqueles mitos que são comumente utilizados para explicar os atos violentos praticados contra mulheres ele menciona os seguintes: a violência não afeta muitas pessoas; a violência é resultado apenas de um momento de irritação; este

fenômeno só ocorre entre gente pobre e de áreas marginais; os casos de violência em geral não produzem sérios danos; é fácil para uma mulher maltratada fugir de seu agressor; a violência familiar é fruto de algum tipo de doença mental; se há violência não pode haver amor em uma família; a violência emocional não é tão grave como a violência física; a conduta violenta é algo inato ao ser humano; a violência intrafamiliar não ocorre em lares cristãos comprometidos; e, frequentemente as mulheres provocam para que os homens as agridam (NÚÑEZ, 2005, p. 15-17). Núñez, à medida que faz alusão a estes mitos apresenta dados empíricos que os refutam. Por exemplo, acerca do mito que afirma ser a violência familiar reflexo de alguma doença mental do agressor ele diz o seguinte:

> Essa é outra das fantasias que permite a muitos desculpar, explicar e tolerar o abuso físico e psicológico contra mulheres que conhecem. A verdade é que só 10% dos casos de violência são ocasionados por algum distúrbio psicopatológico (NÚÑEZ, 2005, p. 16).

No Brasil, vários destes mitos são conhecidos e amplamente utilizados para explicar atos violentos contra mulheres no contexto familiar. Nery Júnior afirma que entre as justificativas mais comuns para a prática da violência contra a mulher na sociedade brasileira figuram as seguintes: a violência doméstica só ocorre esporadicamente; a violência doméstica só acontece em famílias de baixa renda; as mulheres apanham porque gostam ou porque provocam; a violência só acontece nas famílias problemáticas; os agressores não sabem controlar suas emoções; se a situação fosse tão grave, as vítimas abandonariam logo os agressores; é fácil identificar o tipo de mulher que apanha; e, a violência doméstica vem de problemas com o álcool, drogas ou doenças mentais (NERY JÚNIOR, 2011, p. 24-25). Uma vez apresentados, o autor desmitifica as ideias e conceitos associados a cada um destes mitos a partir de dados empíricos. Por exemplo, para o mito que assevera que a violência doméstica só ocorre esporadicamente, ele apresenta os seguintes dados estatísticos: “a cada 2 minutos, 5 mulheres são espancadas no Brasil” (NERY JÚNIOR, 2011, p. 24).

Segundo Saffioti (1994), diferentes das explicações míticas acima mencionadas, o fenômeno social contemporâneo da prática da violência contra a mulher no Brasil tem suas raízes históricas no processo de formação

sociocultural do povo brasileiro e da constituição de sua identidade, uma vez que a concepção tradicional da relação de gênero, que aponta o sexo masculino como dominador e o feminino como subordinado, é fruto de um construto social milenar. Durante séculos, nossa concepção patriarcal de sociedade aprovou, legitimou e justificou socialmente toda sorte de práticas violentas contra a mulher.

Além dos mitos que 'explicam' porque ocorre a violência doméstica contra as mulheres, existem outros que buscam justificar essa prática a partir da descrição do perfil do agressor e da mulher agredida. Nesta perspectiva, o agressor geralmente é apontado como a grande vítima no processo, uma vez que ele é caracterizado como portador de uma doença mental ou como viciado em álcool ou drogas. Em relação ao perfil da mulher agredida ela é descrita como alguém que recebeu pouca educação ou que pertence a um nível socioeconômico baixo, que gosta de apanhar e ser maltratada e que é sempre responsável pelas agressões que sofre, ou seja, ela deve ter feito alguma coisa para provocar a situação de agressão (NÚÑES, 2005, p. 34-39).

De acordo com esta visão, o agressor é considerado vítima de uma condição biológica indesejável ou de um sistema socioeconômico injusto que o leva a lidar com suas frustrações através do uso do álcool e das drogas e que culmina com a prática da violência, cujo principal alvo é a mulher. A mulher agredida, em contrapartida, é considerada culpada e responsável pelos maus tratos que sofre, uma vez que é ela que sempre provoca o marido. A mulher, além de sofrer agressões em diferentes níveis ainda é levada a se sentir culpada por ter despertado a ira de seu 'amado' esposo.

Maria da Penha ao ser questionada, durante uma entrevista, sobre o perfil da mulher que teria maior facilidade de sofrer agressões de seu companheiro, respondeu o seguinte:

> Não existe um perfil da mulher vítima de violência, pois ela está presente em todas as classes sociais, níveis culturais, raças e religiões. Ela acontece em todos os lugares do mundo: nos países pobres, ricos ou desenvolvidos. Dizer que só quem apanha do marido são as mulheres pobres e analfabetas não é verdade. No entanto, a mulher criada em ambiente de violência onde sua mãe é com frequência agredida por seu pai, tem maior dificuldade de se libertar de um relacionamento violento por achar "normal" esse tipo de conduta (FERNANDES apud PAULA, 2012, p. 91).

Um fato que tem chamado a atenção dos estudiosos deste fenômeno é a atitude de resiliência de algumas mulheres que têm sido vítimas de violência doméstica, e que mesmo diante de agressões verbais, psicológicas, morais, físicas e sexuais permanecem ao lado de seus agressores. Entre os fatores que explicam tal conduta encontram-se: o medo de que o agressor cumpra as ameaças de morte ou suicídio, caso ela venha a se separar dele; vergonha ou medo de procurar ajuda de terceiros, o que pode piorar e muito a intensidade das agressões; sensação de fracasso e culpa na escolha do par amoroso; esperança de que o parceiro algum dia possa milagrosamente mudar; isolamento da vítima; despreparo da sociedade, das próprias famílias e dos serviços públicos ou privados para lidar com este tipo de violência; disputa pela guarda dos filhos, boicotes de pensões alimentícias; dependência econômica, falta de qualificação profissional e baixa escolaridade; crenças religiosas como a da indissolubilidade do casamento; e, a preocupação com a situação dos filhos (NERY JÚNIOR, 2011, p. 26-27). Somem-se a isso o desconhecimento de seus direitos de cidadania e a dificuldade para apresentar provas de maus tratos.

Apesar de todos estes fatores, que indubitavelmente podem tornar-se empecilho para o rompimento de um relacionamento doméstico, algumas mulheres parecem sentir prazer em viver uma relação violenta e, aparentemente, mesmo que pudessem, não abandonariam seus agressores. Por incrível que pareça, elas se vinculam aos seus vitimadores de tal maneira que chegam a converter-se em defensoras deles, a ponto de justificar, explicar e tolerar os atos de violência a que foram submetidas. Elas encontram-se presas a um ciclo de violência que aparenta não ter fim.

Este fenômeno tornou-se objeto de investigação e a explicação mais plausível encontrada até o momento vem da psiquiatria. Em 1978, o psiquiatra norte americano Frank Ochberg descreveu pela primeira vez o fenômeno de dependência de um agredido em relação ao seu agressor, ao estudar casos de pessoas vítimas de sequestro e que depois de alguns dias em poder dos sequestradores criavam vínculos de confiança e dependência em relação a eles. Este fenômeno foi denominado Síndrome de Estocolmo. A Síndrome de Estocolmo pode ser definida como,

> [...] o comportamento que faz com que uma pessoa que se vê sequestrada se identifique com o sequestrador, até o ponto de acreditar que as razões deste são válidas, seus métodos necessários e, definitivamente, que o é um atentado contra seus interesses e liberdade seja aceito como bom, apesar do sofrimento que lhe ocasiona (NÚÑEZ, 2005, p. 22).

A consolidação da relação entre sequestrador e vítima se dá pela conduta contraditória do mesmo que ora age com a vítima de modo gentil e amável, ora de modo totalmente truculento e agressivo. Estas condutas contraditórias do agressor causam na vítima algumas reações, que foram descritas como fases de instauração da Síndrome de Estocolmo. Estas fases são as seguintes:

> **a. Fase de negação**: A pessoa diz a si mesma: "Isto não pode estar acontecendo comigo"; "Isto não é real". Quando percebe que sim, que é real o que lhe esta acontecendo, vem o segundo momento do processo. **b. Fase de aceitação**: A vítima se convence de que sua situação é limítrofe e se vê totalmente dependente do agressor a quem costuma perceber como uma pessoa superior e de características extraordinárias. [...] **c. Fase de depressão traumática e pós-traumática**: A pessoa sabe que é agredida. Entende sua situação limite. Compreende que esta indefesa frente a um agressor que pode atuar com arbitrariedade em sua vida. Esta constatação produz angústia, ira e autocomiseração – a mistura perfeita para a depressão. Entretanto, se a situação se prolonga, vem a quarta fase, que faz de todo o processo algo muito estranho. **d. Fase da integração do trauma à vida normal**: Nessa etapa, a pessoa simplesmente aceita a agressão como algo normal e a integra em sua vida cotidiana. Nesse estágio, as vítimas, como uma forma de autoproteger-se, convertem-se em defensoras de seus vitimadores (NÚÑES, 2005, p. 22-23).

O pesquisador Andrés Montero-Gomez (NÚÑES, 2005), da Sociedade Espanhola de Psicologia da Violência, aplicou estas premissas a casos específicos de mulheres vítimas de violência doméstica e desenvolveu uma teoria, apresentada pela primeira vez no ano 2000, que hoje tem sido identificada como "Síndrome doméstica de Estocolmo". Esta Síndrome também foi estruturada a partir de quatro fases assim descritas:

> **a. Fase desencadeante**: Rompe-se o vínculo afetivo e de segurança no qual se havia configurado a relação. A ruptura chega com as primeiras surras do homem. A mulher sofre um "padrão de desorientação, perda de referenciais, reações de estresse" com tendência à depressão. **b. Fase de reorientação**: A mulher começa a buscar novos referenciais para o futuro, procurando reordenar a compreensão do que está vivendo. Ocorre uma tensão entre o compromisso afetivo que tem com o vitimador, por um lado, e a realidade traumática que vive, por outro lado. Nessa fase, a mulher se "autorrecrimina pela situação e entra em estado de desamparo e

> resistência passiva" que propicia passar ao estágio seguinte. c. **Fase de Confronto**: A mulher assume o modelo mental de seu esposo e "busca vias de proteção de sua integridade psicológica, tratando de resolver a situação traumática". **d. Fase de adaptação**: A agredida "projeta parte da culpa para o exterior, para os outros". É nesse momento que a Síndrome de Estocolmo se consolida porque a vítima internaliza "um processo de identificação" "em torno do modelo mental explicativo do esposo, sobre a situação vivida no lar e sobre as relações causais que a originaram". É nessa fase que ocorrem as defesas que parecem loucura [...] (NÚÑES, 2005, p. 23-24).

Como pudemos constatar, além de todos os danos que os atos violentos podem causar à mulher, em alguns casos, eles podem gerar uma estranha, mas real, relação de codependência entre a vítima e o agressor. O grande diferencial entre este estado de codependência e outros estados psicóticos é que, neste caso, a Síndrome doméstica de Estocolmo é reversível, bastando que a vítima conte com a ajuda de um profissional qualificado capaz de auxiliá-la e guiá-la a fim de que ela possa "reordenar cognitivamente sua realidade e possa chamar a agressão com o nome que tem: *violência,* que constitui um delito" (NÚÑEZ, 2005, p. 24).

Diante do que foi exposto até aqui é possível identificar mecanismos diversos que procuram justificar e legitimar a cosmovisão patriarcal e androcêntrica que serve como fundamento para a prática da violência contra a mulher na sociedade brasileira. Os mitos aqui apresentados são tentativas humanas de se explicar uma prática perversa e desumana contra mulheres. Justificar as ações do agressor como sendo resultado da baixa condição social, dos vícios ou de problemas de ordem psicológica é tirar do ser humano a responsabilidade legal pelos seus atos. Justificar práticas violentas contra mulheres à partir da condição de dependência econômica que elas têm, ou como resultado de traumas psicológicos oriundos da Síndrome de Estocolmo é vitimizá-la uma segunda vez. Portanto, todos estes artifícios que surgem e que procuram, de algum modo, explicar e justificar atos violentos contra mulheres, não passam de mecanismos materializadores de uma cosmovisão opressora.

1.3.2 Os Direitos Humanos Como Instrumentos de Resistência à Prática da Violência Contra a Mulher

O fenômeno social da violência contra a mulher, uma vez que se tornou objeto de estudos e que sua real situação começou a ser demonstrada abertamente através de dados estatísticos, passou, então, a ser reconhecido como um crime, uma violação grave dos direitos humanos relacionados ao sexo feminino.

A discussão sobre o significado e as implicações daquilo que se convencionou denominar direitos humanos tem suas origens históricas no mundo moderno, em particular, na Era do Iluminismo. A ideia de que os homens podem organizar o Estado e a sociedade de acordo com os ditames de sua própria consciência e, não mais de acordo com a vontade de Deus, serviu de inspiração para a criação de organismos internacionais de defesa dos direitos humanos, surgidos em especial no período pós-guerra. As reivindicações generalizadas destes organismos foram redefinidas em convenções internacionais, que uma vez ratificadas pelos países membros destes órgãos internacionais passam a incorporar na legislação interna aqueles postulados contidos nas convenções internacionais. Na teoria do direito,

> [...] o termo *direitos humanos* é preferencialmente usado para indicar estas aspirações mais genéricas vertidas nos documentos internacionais, ao passo que *direitos fundamentais* designam estas mesmas pretensões positivadas na ordem jurídica interna, quando finalmente ganham proteção do Estado e, por isso mesmo, força cogente (PORTO, 2012, p. 15).

Um dos mais conhecidos e importantes órgãos internacionais de luta em defesa dos direitos humanos é a Organização das Nações Unidas (ONU). A ONU foi fundada em 1945 após a Segunda Guerra Mundial com o propósito de deter a guerra entre as nações e estabelecer uma plataforma de diálogo entre elas. Atualmente ela possui 193 países membros. O ano de 1948 é um marco histórico importante para a discussão do conceito de direitos humanos. No dia 10 de dezembro de 1948, a Assembleia Geral da ONU reunida em Paris,

adotou e proclamou a *Declaração Universal dos Direitos humanos*[11]. Foi a primeira vez que a proteção universal dos direitos humanos foi estabelecida. Os dois primeiros artigos da referida *Declaração* rezam o seguinte:

> Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade. Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição (DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, 1948).

O pressuposto básico para a elaboração deste documento foi o reconhecimento da dignidade humana aplicável indistintamente a todos os componentes da humanidade. Dignidade pode ser definida como sendo um atributo que qualifica a pessoa humana,

> [...] É uma concepção de que "em razão tão somente, de sua condição humana, e independentemente de qualquer outra particularidade, o ser humano é titular de direitos que devem ser respeitados pelo Estado e por seus semelhantes. É, pois, um predicado tido como inerente a todos os seres humanos" (SARLET apud RICHTER REIMER e REIMER, 2011, p. 27).

A história de apoio e defesa dos direitos das mulheres inicia-se neste importante documento da ONU. Aqui os direitos pertencem a todos os seres humanos independentemente de qualquer distinção, inclusive a sexual. Teoricamente homens e mulheres são iguais perante esta *Declaração.*

Dentre os inúmeros compromissos internacionais ratificados pelo Brasil em convenções internacionais, principalmente no que diz respeito aos direitos das mulheres, dois documentos merecem ser mencionados.

O primeiro documento relevante para o tema direitos da mulher é a *Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher,* conhecida pela sigla CEDAW (Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women), aprovada pela ONU em 18 de dezembro de 1979. Esta Convenção foi assinada pelo Brasil, com reservas em 31 de março de 1981 e foi ratificada plenamente após a Constituição de 1988 que preconizou a igualdade de gênero (PORTO, 2012, p. 15).

[11] Este documento consta na íntegra no ANEXO C.

Esta Convenção desempenhou um papel tão importante para a luta a favor dos direitos da mulher que é conhecida como Carta Internacional dos Direitos da Mulher. Dividida em seis partes e contendo 30 artigos, ela apresenta definições importantes e propostas para ações que têm como finalidade combater a discriminação contra as mulheres. De acordo com este documento a cultura e a tradição exercem influência na concepção dos papéis de gênero e nas relações intrafamiliares (pge.sp.gov.br). O Artigo 1° define a "discriminação contra a mulher" como sendo:

> [...] toda distinção, exclusão ou restrição baseada no sexo e que tenha por objeto ou resultado prejudicar ou anular o reconhecimento, gozo ou exercício pela mulher, independentemente de seu estado civil, com base na igualdade do homem e da mulher, dos direitos humanos e liberdades fundamentais nos campos político, econômico, social, cultural e civil ou em qualquer outro campo (CONVENÇÃO SOBRE A ELIMINAÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE DISCRIMINAÇÃO CONTRA A MULHER, 1979).

O segundo documento de grande relevância na defesa dos direitos das mulheres foi a *Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra A Mulher*, também conhecida como "Convenção de Belém do Pará", foi adotada pela Organização dos Estados Americanos (OEA) em 09 de junho de 1994 e foi ratificada pelo Brasil no dia 27 de novembro de 1995, sendo considerado, "o documento mais importante, em vigor no Brasil, que trata especificamente da violência contra a mulher" (TELES e MELO, 2012, p. 66).

Os dois primeiros artigos desta Convenção definem o significado e a amplitude da expressão "violência contra a mulher". Os referidos artigos apresentam o seguinte teor:

> Artigo 1°: Para os efeitos desta Convenção deve-se entender por violência contra a mulher qualquer ação ou conduta, baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado.
> Artigo 2° Entender-se-á que violência contra a mulher inclui violência física, sexual e psicológica:
> a. que tenha ocorrido dentro da família ou unidade doméstica ou em qualquer outra relação interpessoal, em que o agressor conviva ou haja convivido no mesmo domicílio que a mulher e que compreende, entre outros, estupro, violação, maus-tratos e abuso sexual;
> b. que tenha ocorrido na comunidade e seja perpetrada por qualquer pessoa e que compreende, entre outros, violação, abuso sexual, tortura, maus tratos de pessoas, tráfico de mulheres, prostituição forçada, sequestro e assédio sexual no lugar de trabalho, bem como em instituições educacionais, estabelecimentos de saúde ou qualquer outro lugar, e

> c. que seja perpetrada ou tolerada pelo Estado ou seus agentes, onde quer que ocorra (CONVENÇÃO INTERAMERICANA PARA PREVENIR, PUNIR E ERRADICAR A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER, 1994).

Outro documento importante no processo de redefinição de fronteiras entre o espaço público e a esfera privada no que diz respeito à caracterização da violência contra a mulher foi a *Conferência Mundial sobre Direitos Humanos* de Viena que ocorreu entre os dias 14 a 25 de junho de 1993, e que inclusive serviu de inspiração para a Convenção de Belém do Pará. Sua importância no campo da definição dos direitos da mulher se dá pelo fato de ser "o primeiro instrumento internacional que especializa a expressão *direitos humanos da mulher"* (PORTO, 2012, p. 16), acompanhando uma tendência comum das sociedades modernas de especificar os direitos humanos de acordo com determinadas coletividades ou mesmo com interesses bem particularizados. O artigo 18 da referida Conferência apresenta o seguinte teor:

> Os Direitos Humanos das mulheres e das crianças do sexo feminino constituem uma parte inalienável, integral e indivisível dos Direitos Humanos universais. A participação plena das mulheres, em condições de igualdade, na vida política, civil, econômica, social e cultural, aos níveis nacional, regional e internacional, bem como a erradicação de todas as formas de discriminação com base no sexo, constituem objetivos prioritários da comunidade internacional. A violência baseada no sexo da pessoa e todas as formas de assédio e exploração sexual, nomeadamente as que resultam de preconceitos culturais e do tráfico internacional, são incompatíveis com a dignidade e o valor da pessoa humana e devem ser eliminadas. Isto pode ser alcançado através de medidas de caráter legislativo e da ação nacional e cooperação internacional em áreas tais como o desenvolvimento socioeconômico, a educação, a maternidade segura e os cuidados de saúde, e a assistência social. Os Direitos Humanos das mulheres deverão constituir parte integrante das atividades das Nações Unidas no domínio dos Direitos Humanos, incluindo a promoção de todos os instrumentos de Direitos Humanos relativos às mulheres. A Conferência Mundial sobre Direitos Humanos insta os Governos, as instituições e as organizações intergovernamentais e não governamentais a intensificarem os seus esforços com vista à proteção e à promoção dos Direitos Humanos das mulheres e das meninas (DECLARAÇÃO E PROGRAMA DE AÇÃO DE VIENA: CONFERÊNCIA MUNDIAL SOBRE DIREITOS HUMANOS, 1993).

Merece ainda ser mencionada a *IV Conferência Mundial Sobre a Mulher,* realizada entre os dias 04 a 15 de setembro de 1995 em Beijing, Pequim, no advento do quinquagésimo aniversário de fundação das Nações Unidas. Sua importância se dá pelo reconhecimento em definitivo dos direitos da mulher

como direitos humanos, em sua Declaração e Plataforma de Ação (TELES e MELO, 2012, p. 64).

Entre os objetivos desta Conferência encontra-se no artigo 9° a reafirmação do compromisso de promover, "a plena implementação dos direitos humanos das mulheres e meninas, como parte inalienável, integral e indivisível de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais" (DECLARAÇÃO E PLATAFORMA DE AÇÃO DA IV CONFERÊNCIA MUNDIAL SOBRE A MULHER, 1995).

1.3.3 A Lei Maria da Penha (Lei N° 11.340/06) Como Instrumento de Combate à Prática da Violência Contra a Mulher: Avanços e Retrocessos

A partir da influência dos documentos acima mencionados, dentre outros, da contribuição de renomadas juristas, da mobilização de muitas mulheres anônimas, de feministas e de movimentos de mulheres em audiências públicas realizadas em vários Estados do Brasil que apontavam para a necessidade premente de uma legislação específica que contemplasse seus direitos, foi que o Brasil produziu sua própria legislação para combater a violência contra a mulher. Referimo-nos à Lei n° 11340/2006, popularmente conhecida como Lei Maria da Penha.

Todavia, um acontecimento em particular serviu como fator desencadeador de todo esse processo. A designação de Lei Maria da Penha, que a Lei 11340/2006 recebeu, foi uma homenagem feita a uma sobrevivente da violência doméstica. Maria da Penha Maia Fernandes[12] é uma cearense que nasceu em 1945 em Fortaleza. Graduou-se em Farmácia e Bioquímica na Universidade Federal do Ceará e fez Mestrado em Parasitologia em São Paulo, período em que conheceu um professor de economia colombiano, Marco Antônio Heredia Viveiros, que brevemente viria a ser seu esposo e seu maior algoz. Três filhos nasceram como fruto desta relação.

[12] Os dados biográficos aqui apresentados foram extraídos de: NERY JUNIOR, 2011, p. 10-13, e do INFORME 54/01 – OEA, 2001.

O drama da violência doméstica de Maria da Penha teve início quatro anos após o seu casamento. Inicialmente as agressões eram verbais e psicológicas. Com o tempo foram progredindo, até que em 1983, seu esposo tentou matá-la com um tiro nas costas que a deixou paraplégica. À época do incidente criminoso, seu marido alegou que eles haviam sido vítimas de um assalto e inclusive feriu-se com uma faca para acobertar sua tentativa de homicídio. Depois de cinco meses em hospitais de Fortaleza e Brasília, Maria da Penha voltou para casa. Mal sabia ela o que a aguardava. Duas semanas depois, seu marido tentou assassiná-la novamente. Ele tentou eletrocutá-la durante um banho, ocasião em que ela tomou coragem e decidiu separar-se dele e denunciá-lo.

Mesmo diante da gravidade da violência sofrida por Maria da Penha e das tentativas de assassinato às quais ela havia sido submetida o sistema judiciário brasileiro não deu a devida atenção aos seus reclames. Durante 15 anos ela esperou por justiça e não obteve êxito. Diante da possibilidade de prescrição do crime cometido pelo seu esposo contra sua vida, Maria da Penha decidiu recorrer a órgãos internacionais. Em 1998, o Centro pela Justiça e o Direito Internacional (CEJIL Brasil) e o Comitê Latino-Americano do Caribe para a Defesa dos Direitos da Mulher (CLADEM Brasil), juntamente com Maria da Penha recorreram à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (OEA) encaminhando uma petição contra o Estado brasileiro, relativa ao paradigmático caso de violência doméstica do qual ela tinha sido vítima (Processo Maria da Penha n° 12051). A denúncia à OEA baseou-se dentre outras coisas na violação de vários artigos da *Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra A Mulher*, a famosa “Convenção de Belém do Pará”, que o Brasil havia ratificado três anos antes.

A petição impetrada pelos órgãos internacionais e por Maria da Penha foi aceita e uma vez apurado o caso junto às testemunhas, concluiu-se que o agressor havia agido com dolo, de forma premeditada. Uma vez que a justiça brasileira não tomou nenhuma decisão cabível para o processo, não adotou nenhuma medida processual e punitiva contra o agressor, as peticionárias denunciaram o Estado brasileiro por crime de tolerância à violência doméstica. O caso Maria da Penha serviu como uma espécie de evidência que apontou

para um padrão sistemático de omissão e negligência em relação à prática comum de violência doméstica e familiar contra as mulheres brasileiras.

Como o Estado brasileiro não apresentou à Comissão da OEA resposta alguma com respeito à admissibilidade ou ao mérito da petição, apesar das solicitações formuladas pela Comissão ao Estado em 19 de outubro de 1998, em 4 de agosto de 1999 e em 7 de agosto de 2000, nem se pronunciou frente à denúncia, em 2001, a OEA, em seu Informe n° 54 de 2001, responsabilizou o Estado brasileiro por negligência, omissão e tolerância em relação à violência doméstica no caso de Maria Penha que acabou se tornando paradigmático para todas as mulheres brasileiras. O último item que aparece nas conclusões do Informe n° 54 reitera a condenação contra a postura letárgica e omissa da justiça brasileira:

> [...] o Estado violou os direitos e o cumprimento de seus deveres segundo o artigo 7 da Convenção de Belém do Pará em prejuízo da Senhora Fernandes, bem como em conexão com os artigos 8 e 25 da Convenção Americana e sua relação com o artigo 1(1) da Convenção, por seus próprios atos omissivos e tolerantes da violação infligida (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS – RELATÓRIO N° 54/01 – OEA, 2001).

As recomendações que surgem a seguir exigem, dentre outras coisas, a finalização imediata do processo penal do agressor de Maria da Penha; a instauração de um processo investigativo a fim de determinar a responsabilidade pelas irregularidades e atrasos injustificados no processo, bem como tomar as medidas administrativas, legislativas e judiciárias cabíveis; reparações simbólica e material por parte do Estado brasileiro à Maria da Penha diante da demora na resposta judicial; e, a adoção de políticas públicas voltadas à prevenção, punição e erradicação da violência contra a mulher no Brasil.

O caso Maria da Penha foi o primeiro de aplicação da Convenção de Belém do Pará. A utilização desse instrumento internacional de proteção aos direitos humanos das mulheres e o seguimento das peticionárias junto à Comissão da OEA, sobre o cumprimento da decisão pelo Estado brasileiro, foram decisivos para que o processo fosse concluído em âmbito nacional, e posteriormente, para que o agressor fosse preso, em outubro de 2002, quase vinte anos após o crime, poucos meses antes da prescrição da pena.

A Lei Maria da Penha é fruto de um intenso trabalho de articulação iniciado em 2002, por meio de um consórcio de ONGs e pela mobilização de diversos segmentos da sociedade brasileira. Ela cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, define as formas de violência às quais a mulher poderá estar sujeita, descreve o espaço onde essa violência ocorre e aponta medidas protetivas para as vítimas além de prescrever sanções para os agressores. Esta Lei foi reconhecida pela ONU em 2008 como uma das três melhores legislações do mundo no enfrentamento à violência contra a mulher (www.spm.gov.br).

Dentre os principais objetivos da Lei Nº 11.340/06, Lei Maria da Penha[13], poderíamos mencionar: a caracterização da violência doméstica e familiar como violação dos direitos humanos das mulheres; a garantia de proteção e procedimentos policiais e judiciais mais humanizados, para as vítimas da violência doméstica; a apresentação de aspectos conceituais e educativos, muito mais que punitivos, o que a qualifica como uma das legislações mais avançadas e inovadoras do mundo no tratamento do fenômeno da violência doméstica contra a mulher; a promoção de uma real mudança nos valores sociais que naturalizam a violência que ocorre nas relações domésticas e familiares; a elaboração de respostas que possam romper com a cultura machista, gerar novas práticas, reparar as omissões e afastar definitivamente a banalização em torno da violência doméstica, tornando-se assim, um instrumento de mudança política, jurídica e cultural.

A Lei 11.340/06 apesar de não ser exclusivamente uma lei penal, por apresentar em seu bojo disposições administrativas, processuais e princípios gerais, é indubitavelmente, uma lei onde predomina o efeito penal, uma vez que ela "incrementa o poder punitivo do Estado e, consequentemente, diminui o *status libertatis* do indivíduo" (PORTO, 2012, p. 23), elemento este que tem gerado protestos entre juristas que defendem uma posição minimalista ou garantista de interpretação do ordenamento jurídico brasileiro. A legitimidade social desta Lei está solidamente embasada numa,

> [...] realidade cruel de violência preconceituosa e histórica do homem contra a mulher [...] a Lei 11.340/06 não cria novos tipos penais, mas traz em si dispositivos complementares de tipos preestabelecidos,

[13] A Lei Maria da Penha encontra-se na íntegra no ANEXO E.

> com caráter especializante, em referência aos quais exclui benefícios despenalizadores art. (41), altera penas (art. 44), estabelece nova majorante (art. 44) e agravante (art. 43), engendra inédita possibilidade de prisão preventiva (arts. 20 e 42) etc. (PORTO, 2012, p. 23).

O Caput da referida Lei e seus quatro primeiros artigos definem com clareza sua especificidade e delimitação. Em relação à especificidade da Lei Maria da Penha, a mulher é primeiramente apresentada como sujeito de direitos, independente de quaisquer condições ou variáveis. Sua classe social, nível cultural, orientação sexual ou suas convicções religiosas não interferem na possibilidade de gozo pleno dos direitos propostos pela referida Lei que, doravante, são garantidos pelo simples fato da mulher ser uma "pessoa humana" (Art. 2°). A Lei apresenta também delimitações referentes aos direitos garantidos por ela. Sua intenção é "coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher" além de propor a criação de instrumentos e mecanismos de assistência e proteção para mulheres em situação de violência doméstica ou familiar, responsabilizando a família, a sociedade e o poder público pela criação das condições necessárias para o pleno cumprimento desta Lei (Art. 1°, 3°, 4°).

Em suma, a Lei trata de direitos de mulheres que vivem em situação de violência, particularmente aquele tipo de violência que ocorre no âmbito das relações domésticas ou familiares. Para isso, ela tipifica a violência doméstica e familiar contra a mulher em termos legais. De acordo com os artigos 5° e 6° da Lei Nº 11.340/06:

> Art. 5º Para os efeitos desta Lei, configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial:
> I - no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas;
> II - no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa;
> III - em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.
> Parágrafo único. As relações pessoais enunciadas neste artigo independem de orientação sexual.
> Art. 6º A violência doméstica e familiar contra a mulher constitui uma das formas de violação dos direitos humanos.

Uma vez que a violência doméstica e familiar contra a mulher foi tipificada, que seu espaço físico de ocorrência foi delimitado e que as relações interpessoais que configuram tal delito foram bem determinadas, o próximo passo estabelecido em Lei foi definir os contornos ou as formas de manifestação deste tipo violência que já não se restringe apenas aos atos violentos que causam lesões corporais ou aos delitos de ordem sexual. Os conceitos das formas nas quais a referida violência se manifesta são ampliados:

> Art. 7º São formas de violência doméstica e familiar contra a mulher, entre outras:
> I - a violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal;
> II - a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da auto-estima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação;
> III - a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos;
> IV - a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades;
> V - a violência moral, entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.

A seguir, a Lei trata da assistência à mulher em situação de violência doméstica através da proposição de diretrizes que visam a implantação de medidas integradas de prevenção por meio de “um conjunto articulado de ações da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios e de ações não-governamentais” que tem como finalidade “coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher” (Art. 8°) que serão executadas “de forma articulada e conforme os princípios e as diretrizes previstos na Lei Orgânica da Assistência Social, no Sistema Único de Saúde, no Sistema Único de Segurança Pública,

entre outras normas e políticas públicas de proteção, e emergencialmente quando for o caso" (Arts. 9°).

Os Artigos 10° a 12° estabelecem medidas a serem adotadas pela autoridade policial nos casos em que a violência doméstica se configure. Estas medidas visam dar maior segurança à mulher vítima de violência e surgem como mecanismos de proteção a fim de que ela receba um atendimento adequado. O Artigo 11 prevê uma série de providências a serem tomadas imediatamente em situações de violência doméstica:

> Art. 11. No atendimento à mulher em situação de violência doméstica e familiar, a autoridade policial deverá, entre outras providências:
>
> I - garantir proteção policial, quando necessário, comunicando de imediato ao Ministério Público e ao Poder Judiciário;
> II - encaminhar a ofendida ao hospital ou posto de saúde e ao Instituto Médico Legal;
> III - fornecer transporte para a ofendida e seus dependentes para abrigo ou local seguro, quando houver risco de vida;
> IV - se necessário, acompanhar a ofendida para assegurar a retirada de seus pertences do local da ocorrência ou do domicílio familiar;
> V - informar à ofendida os direitos a ela conferidos nesta Lei e os serviços disponíveis.

Os Artigos 13 a 17 estabelecem os procedimentos legais, as instâncias onde poderão ser instauradas as representações, a abertura dos processos, os julgamentos e as execuções das causas cíveis e criminais resultantes da prática da violência contra a mulher. Esta representação estava condicionada, num primeiro momento, à livre vontade da mulher agredida que, de acordo com o seu próprio arbítrio, poderia renunciar à representação perante um Juiz (Art. 16°).

O Artigo 16° foi alvo de calorosos debates entre os operadores do direito e os juristas. No dia 06 de junho de 2010 foi protocolado junto ao Supremo Tribunal Federal uma Ação Direta de Inconstitucionalidade questionando a legitimidade de sua proposição. A decisão final desta Ação foi publicada recentemente, em 01 de agosto de 2014, e alterou em definitivo o teor do Artigo 16°. De acordo com o texto do STF decidiu: "[...] assentar a natureza incondicionada da ação penal em caso de crime de lesão, pouco importando a extensão desta, praticado contra a mulher no ambiente doméstico, [...]"[14], ou seja, nos casos em que a violência contra a mulher ocorrer e for acompanhada

[14] O referido documento consta na íntegra no ANEXO F.

de lesões corporais, independentemente da extensão ou gravidade destas lesões, a representação não mais dependerá da vontade da vítima, ao contrário, ocorrerá de forma incondicionada.

Os Artigos 18° a 24° da Lei 11340/06 explicitam uma série de medidas protetivas de urgência ou providências judiciais que podem ser concedidas em caráter emergencial à vítima de violência doméstica e familiar a fim de possibilitar o cumprimento efetivo da Lei, dentre as quais consta a possibilidade de prisão preventiva do agressor em qualquer fase do inquérito (Art. 20°). Entre as medidas protetivas propostas pela Lei, encontramos aquelas que limitam as ações do agressor, tais como o afastamento do lar ou do local de convivência com a vítima (Art. 22°), as que dão suporte logístico à vítima e aos seus dependentes, como o encaminhamento para um programa de proteção ou a recondução em segurança ao seu domicílio (Art. 23°) e as que protegem o patrimônio composto pela sociedade conjugal ou particular da vítima (Art. 24°).

Além das referidas medidas protetivas, a mulher vitimada pela violência doméstica e familiar pode procurar diretamente o Ministério Público que é o órgão responsável junto às demais entidades envolvidas na aplicação da Lei Maria da Penha por ingressar com o processo criminal contra o agressor (Art. 25° e 26°) tendo a vítima, assegurado o direito ao acesso aos serviços de Defensoria Pública ou de Assistência Judiciária conforme prescreve a Lei:

> Art. 27. Em todos os atos processuais, cíveis e criminais, a mulher em situação de violência doméstica e familiar deverá estar acompanhada de advogado, ressalvado o previsto no art. 19 desta Lei.
> Art. 28. É garantido a toda mulher em situação de violência doméstica e familiar o acesso aos serviços de Defensoria Pública ou de Assistência Judiciária Gratuita, nos termos da lei, em sede policial e judicial, mediante atendimento específico e humanizado.

A Lei prevê ainda a criação de Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher que poderão contar com equipe de atendimento multidisciplinar composta por profissionais especializados nas áreas psicossocial, jurídica e de saúde que deverá atuar conjuntamente para o bom andamento do processo e para a promoção de ações que contemplem as esferas física e psíquica da vítima, de seus dependentes, principalmente quando forem crianças e adolescentes e de reorientação e possível

recuperação do agressor (Art. 29° a 32°). Enquanto os Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher não forem criados:

> Art. 33. [...] as varas criminais acumularão as competências cível e criminal para conhecer e julgar as causas decorrentes da prática de violência doméstica e familiar contra a mulher, observadas as previsões do Título IV desta Lei, subsidiada pela legislação processual pertinente.
> Parágrafo único. Será garantido o direito de preferência, nas varas criminais, para o processo e o julgamento das causas referidas no caput.

As disposições finais preveem a possibilidade de atuação conjunta entre a União, o Distrito Federal, os Estados e os Municípios com a finalidade de criar centro de atendimento integral e multidisciplinar, casas-abrigos, "delegacias, núcleos de defensoria pública, serviços de saúde e centros de perícia médico-legal especializados no atendimento à mulher em situação de violência doméstica e familiar" (Art. 35°), dentre outras ações que visam promover o enfrentamento do problema e, inclusive, a reeducação e reabilitação do agressor, e a operacionalidade da Lei em todo País (Art. 34° a 45°).

Uma vez apresentada a Lei Maria da Penha, é necessário refletir sobre a efetividade de sua aplicação na sociedade brasileira e os resultados obtidos desde que entrou em vigor, no ano de 2006, até o momento.

Uma pesquisa realizada entre os meses de agosto de 2012 e julho de 2013, intitulada "Violência Contra a Mulher e Acesso à Justiça: Estudo Comparativo sobre a aplicação da Lei Maria da Penha em cinco Capitais", realizada pela CEPIA[15] (Cidadania, Estudos, Pesquisa, Informação e Ação), ONG que teve participação efetiva no processo de elaboração e consolidação da Lei 11340/06, e cujo relatório final foi publicado em outubro de 2013, apresenta alguns dados que podem ser usados como indicadores acerca da efetividade da Lei no Brasil.

A pesquisa empírica teve como foco central as instituições de segurança pública e justiça e a forma como seus operadores compreendem a Lei 11.340/2006 e sua aplicação no cotidiano das delegacias e juizados de cinco

[15] A CEPIA é uma organização não governamental, sem fins lucrativos, voltada para a execução de projetos que contribuam para a ampliação e efetivação dos direitos humanos e o fortalecimento da cidadania, especialmente dos grupos que, na história de nosso país, vêm sendo tradicionalmente excluídos de seu exercício (NERY JUNIOR, 2011, p. 14).

capitais brasileiras que foram selecionadas em virtude da diversidade de contextos que representam. As cidades escolhidas foram Porto Alegre (RS), Recife (PE), Rio de Janeiro (RJ), Salvador (BA) e São Paulo (SP). Entre os entrevistados encontravam-se delegada(o)s de polícia, juíza(e)s, promotora(e)s de justiça, defensora(e)s pública(o)s e profissionais de equipes multidisciplinares, dentre outros diretamente vinculados com discursos e práticas relacionadas à aplicação da Lei Maria da Penha e a defesa dos direitos das mulheres (BARSTED e PITANGUY, 2013, p. 5)

Como resultado da pesquisa alguns dados importantes vieram à tona. Constatou-se, por exemplo, um alto índice de aprovação social da Lei Maria da Penha em pesquisas de opinião que foram realizadas desde que a referida Lei entrou em vigor, em 2006. Dados de uma pesquisa recente conduzida pelo DataSenado (2013) indicaram que 99% das mulheres entrevistadas já haviam ouvido falar sobre a Lei Maria da Penha. Este percentual reflete não somente o alto investimento que vem sendo feito por meio de campanhas educativas que abordam a temática da violência contra a mulher e as recentes conquistas que elas têm alcançado, como também indica uma crescente conscientização das mídias que colocam em destaque os casos de violência contra as mulheres e que informam a sociedade sobre a existência de uma legislação que precisa ser cumprida (BARSTED e PITANGUY, 2013, p. 6-7).

Infelizmente, outras duas pesquisas, também recentes, chamaram a atenção para o fato de que este elevado indicador não apresentava a situação real da sociedade brasileira no que dizia respeito ao conhecimento do conteúdo do texto legislativo da Lei:

> Na primeira pesquisa (Instituto Avon/IPSOS, 2011) 94% das pessoas entrevistadas, entre homens e mulheres, haviam ouvido falar sobre a Lei. No entanto mostrou também que esse conhecimento ainda era reduzido com apenas 13% dos entrevistados tendo declarado que conheciam muito ou bastante sobre a lei. Em 2013, nova pesquisa desta vez realizada pelo Instituto Patrícia Galvão/Data Popular, mostrou uma pequena variação nesse contexto: 98% de entrevistado (a)s declararam conhecer a lei, enquanto 9% disseram saber muito e 23% razoavelmente bem/bastante sobre o conteúdo da lei (BARSTED e PITANGUY, 2013, p. 7).

Estes novos resultados explicam, pelo menos em parte, a dificuldade que as mulheres vítimas de violência doméstica e familiar encontram quando

precisam reclamar seus direitos. Outros dados importantes foram coletados a partir do balanço semestral das atividades do Ligue 180 – Central de Atendimento à Mulher do governo federal que apontaram para uma grande procura de informações sobre como acionar a Lei.

> Segundo o documento (SPM, 2013) no primeiro semestre de 2012 os pedidos de informações somaram 931.873 chamadas, o que corresponde a 34,6% do total de 2.714.877 atendimentos realizados pelo serviço. Ainda de acordo com os resultados apresentados, boa parte dessa demanda resulta em encaminhamentos para serviços, entre os quais, se destacam as Delegacias da Mulher. Essa crescente demanda por informações tem repercutido em aumento no número de denúncias, o que tem levado a uma permanente pressão sobre os governos estaduais e municipais para que invistam na criação de novos serviços e na capacitação de pessoal para atendimento especializado. Alguns resultados já podem ser vistos com a ampliação no número de delegacias da mulher, juizados de violência doméstica e familiar, promotorias e defensorias especializadas (SPM, 2011) (BARSTED e PITANGUY, 2013, p. 7-8).

A frequente busca por informação e a conscientização da população feminina no que diz respeito aos seus direitos garantidos em Lei, juntamente com a pressão de diversos órgãos governamentais ou não governamentais, tem redesenhado o contexto sociocultural brasileiro e possibilitado o aumento no número de serviços que atingem as mulheres em situação de violência. A existência de 66 varas e juizados especializados na aplicação da Lei Maria da Penha, conforme dados apresentados pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), em 2013, confirmam essa premissa (BARSTED e PITANGUY, 2013, p. 8).

Os números estão muito aquém da real necessidade de um país com dimensões continentais como é o caso do Brasil. O próprio CNJ reconhece que o ideal seria a existência de pelo menos 120 varas e juizados especializados, que deveriam ser distribuídos de modo mais igualitário pelo território nacional. Todavia, não se pode negar que os números existentes indicam avanços significativos na busca pela consolidação dos direitos humanos das mulheres, em particular, no que diz respeito à exposição a violência no âmbito da família.

Outro órgão que desempenha um importante papel na luta pela igualdade de gênero e pela erradicação da violência contra a mulher é a Secretaria de Políticas para Mulheres da Presidência da República (SPM-PR) criada em 2003, pelo então Presidente Lula. Seu principal objetivo é promover

a igualdade entre homens e mulheres e combater todas as formas de preconceito e discriminação herdadas de uma sociedade patriarcal e excludente (www.spm.gov.br). A SPM, além de participar na condição de articuladora no processo que culminou com a aprovação da Lei 11340/06, ela também,

> [...] cuidou para que essa lei não fosse apenas uma conquista formal, mas criou-lhe apoio através de metas previstas nos Planos Nacionais de Políticas para Mulheres (particularmente nas edições de 2008-2011, e 2012-2015) e no Pacto Nacional de Enfrentamento à Violência Contra as Mulheres (2007), iniciativas que ganharam o reforço do Programa Nacional "Mulher: Viver Sem Violência", lançado em março de 2013, que será desenvolvido em parceria com os governos dos estados e que prevê a construção da Casa da Mulher Brasileira, um centro de serviços para atendimento de mulheres vítimas de violência e fortalecimento de sua autonomia financeira (BARSTED e PITANGUY, 2013, p. 8).

A proposta de criação de varas e juizados especializados que tem sido apresentada como a solução para o problema da morosidade do poder judiciário no tratamento de processos relacionados com a violência doméstica e familiar, precisa ser acompanhada de um projeto que proponha mudanças na forma como essa organização judiciária encontra-se estruturada a fim de que cada nova unidade possa atuar de acordo com as atribuições que são previstas na lei, entre as quais, a dupla competência para julgar ações cíveis e criminais e a constituição de equipes multidisciplinares vinculadas à estrutura destes respectivos órgãos. Além disso, o Ministério Público e Defensoria Pública devem trabalhar de forma articulada a fim de que se possa viabilizar a criação de promotorias e defensorias especializadas e preparadas para assumir as atribuições que a lei prevê para cada uma dessas instituições (BARSTED; PITANGUY, 2013, p. 8-9).

Apesar de todos os avanços alcançados até o momento, existe ainda um longo e espinhoso caminho a ser trilhado. A realidade dos atendimentos prestados às mulheres vitimadas pela violência doméstica e familiar permanece muito aquém daquilo que se espera, tanto em termos de especialização requerida dos agentes responsáveis por fazer cumprir a Lei, quanto no que se refere à infraestrutura interna de funcionamento do nosso sistema jurídico que, por uma série de fatores, funciona a passos lentíssimos, o que culmina numa

condição insustentável de desrespeito aos direitos humanos, nesse particular, daqueles que se referem às mulheres.

As pesquisas têm mostrado que a inexistência e/ou a inoperância de serviços essenciais para o atendimento das vítimas da violência doméstica como preconiza a Lei 11340/06, em seu Artigo 35, tem se tornado um grande obstáculo para que as mulheres possam gozar plenamente de seus direitos. Além disso, surgem outros graves problemas de ordem social que precisam ser tratados com a máxima urgência possível, dentre os quais vale a pena mencionar:

> ❖ a ausência de políticas sociais nos setores de saúde, habitação, educação, geração de renda e trabalho, assistência social e previdência social entre outras, com a devida transversalização de gênero e a adequação dessas políticas para atender as mulheres em situação de violência doméstica e familiar.
> ❖ a dificuldade que os profissionais enfrentam para o trabalho articulado, intersetorial e multidisciplinar – o trabalho 'em rede' – com uma persistente mentalidade de que cada serviço deve funcionar como uma 'micro-rede', trazendo para dentro de seu espaço o atendimento multidisciplinar (principalmente as equipes com psicólogas e assistentes sociais), multiplicando o atendimento emergencial, que permanece com uma atuação fragmentada, descontínua, que permite poucos encaminhamentos (muitas vezes limitados por uma visão assistencialista ou de acesso a benefícios provisórios, como as cestas básicas de alimentos), mas que pouco ou nada contribuem para dar respostas efetivas para as mulheres e contribuir para seu processo de fortalecimento e acesso aos direitos (BARSTED e PITANGUY, 2013, p. 9-10).

Mesmo diante de um cenário promissor e dos avanços significativos que a luta pelos direitos humanos das mulheres tem alcançado, em particular no que concerne à conscientização social e ao combate à prática da violência contra a mulher em todos os âmbitos, e particularmente, na esfera doméstica e familiar, os números ainda crescentes de mulheres em situação de violência, como os que foram mencionados na parte introdutória deste tópico, principalmente no que diz respeito a femicídios, indicam que ainda há muito trabalho pela frente.

O problema da discriminação e da violência contra a mulher é uma enfermidade social crônica que por milênios tem atormentado as culturas ocidentais, para não mencionar as outras, e que têm raízes históricas profundas. A busca por essas raízes históricas, a tentativa de se compreender o porquê nós seres humanos do sexo masculino tratamos de modo

discriminador e violento nossos pares basicamente por serem do sexo feminino, parece ser uma das muitas possibilidades de se tratar essa ‘enfermidade social’.

Só é possível oferecer um tratamento adequado, ainda que paliativo, para uma doença crônica quando somos capazes de diagnosticá-la. Somente a partir deste momento é que se torna possível propor mudanças duradouras que possam ser efetivamente implementadas. A busca pelas raízes históricas que serviram de base para a construção equivocada de nossa cosmovisão a respeito das mulheres é o tema dos dois próximos capítulos.

2 RAÍZES HISTÓRICO-RELIGIOSAS DO FENÔMENO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NA ANTIGUIDADE PRÉ-CLÁSSICA E CLÁSSICA: O PROCESSO DE INVISIBILIZAÇÃO DA MULHER

Em todos os tempos os seres humanos elaboraram diferentes formas de pensamento referentes à sua própria sociabilidade. As primeiras interpretações a respeito da vida em sociedade e dos diferentes papéis que as pessoas desempenham num determinado contexto social foram fundamentadas no discurso religioso.

Jean Jacques Rousseau, na parte final de sua obra O Contrato Social, intitulada *Da Religião Civil,* analisou o fenômeno religioso e seu papel no processo de estruturação e legitimação das sociedades humanas em todos os tempos. Sua análise inicia-se com as sociedades antigas e as relações sociais existentes nelas e alcança o contexto social de sua época. Seu discurso baseia-se na premissa de que,

> os homens não tiveram, no princípio, outros reis além dos deuses, nem outro governo que não o teocrático. [...] É necessária uma longa alteração de sentimentos e ideias para que se possa resolver a tomar um semelhante como senhor e persuadir-se de que isso constitui-se um bem (ROSSEAU, 1999, p.155).

O discurso relacionado às relações de gênero que enfatiza a superioridade natural do homem na sua relação com a mulher está presente na história da humanidade desde suas origens e historicamente foi legitimado, em primeira instância, pela via religiosa.

A religiosidade é um fenômeno humano que serviu não apenas para dar sentido e plausibilidade para a existência humana, como também possibilitou a elaboração da cultura com a consequente normatização da vida em sociedade e das relações sociais estabelecidas no seu interior.

Dito de outro modo, a religião serviu por muito tempo para explicar e legitimar a ordem social vigente, ou seja, as desigualdades sociais, políticas, econômicas, étnicas, de gênero e culturais existentes numa determinada sociedade.

Entre as diferentes áreas de consolidação das desigualdades geradas historicamente pelos seres humanos, trataremos nas próximas páginas daquela que diz respeito à questão de gênero, ou seja, da diferença fundamental entre homens e mulheres. Gênero como já apontamos anteriormente, pode ser definido como “(1) [...] um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, e (2) [...] uma forma primeira de dar significado às relações de poder" (SCOTT, 1995, p. 86). Os traços de violência contra a mulher serão identificados à partir do processo de invisibilização da mulher na Antiguidade Pré-Clássica e Clássica que será a abordado neste capítulo.

2.1 O LUGAR DA MULHER NA ANTIGUIDADE PRÉ-CLASSICA

Desde os primórdios da história da humanidade, sociedade e religião são esferas que estiveram intimamente relacionadas. Na concepção de antigas civilizações pré-clássicas como o Egito, a Mesopotâmia e a nação de Israel, para mencionar apenas algumas delas, os conceitos de sociedade e dos papéis sociais desempenhados pelos indivíduos num dado contexto social foram elaborados a partir de uma perspectiva e de um discurso religioso que tinham como principal finalidade auxiliar o processo de compreensão, significação e legitimação do ‘mundo’ natural e social que caracterizava cada um destes povos (SICRE, 1990; SANTOS, 2009a, p. 77-90; 2009b, p. 25-77; DONNER, 2010).

Entre as relações intersocietárias estabelecidas e legitimadas religiosamente no seio das comunidades antigas pré-clássicas encontra-se aquela que diz respeito à diferença de papéis entre o homem e a mulher na sociedade. A concepção da diferença natural entre eles estruturou-se a partir de uma cosmovisão patriarcal que representou um sistema social vigente em todas as culturas do Mar Mediterrâneo e que legitimou os diferentes modos de dominação, entre os quais, o de dominação da mulher pelo homem (RICHTER REIMER, 2005, p. 70).

Os registros históricos acerca dos diferentes períodos de constituição das civilizações antigas parecem apontar para o fato de que entre elas, o *status* social da mulher era mais elevado na fase inicial de desenvolvimento destes povos do que em épocas posteriores, quando as sociedades já estavam bem consolidadas (CRAWFORD, 2005, p. 80-90).

Apesar da escassez de registros sobre as funções sociais das mulheres na história da humanidade, os dados que existem são suficientes para a reconstrução de um quadro panorâmico desta realidade. A quase ausência de informações sobre a participação das mulheres nos eventos significativos das sociedades antigas se deve ao fato de que no processo de elaboração da história da humanidade, o homem, o macho, foi o principal, e quase exclusivo, autor e protagonista desta história (SANTOS, 2001, p. 7-8).

O estudo acerca da mulher numa sociedade antiga, seja ela Pré-Clássica ou Clássica, é uma tarefa complexa uma vez que, como já afirmamos anteriormente, faltam registros históricos que tratem especificamente deste tema. Desse modo, todo discurso elaborado com o propósito de recontar ou apresentar uma perspectiva do passado da história da humanidade necessariamente utiliza, além da literatura em suas múltiplas vertentes, gêneros e estilos, as artes plásticas e os vestígios arqueológicos em geral (RODRIGUES, 201, p. 81).

A seguir, apresentaremos alguns exemplos destes registros a partir do contexto de três grandes civilizações antigas pré-clássicas, a saber, o Egito, a Mesopotâmia e Israel.

2.1.1 O *Status* Social da Mulher no Egito

Em se tratando de registros históricos vinculados à história do Egito há um numeroso acervo de textos de diversos tipos e gêneros, que datam desde o terceiro milênio antes de Cristo, e que foram redigidos em diferentes estilos de escrita tais como “hieroglífica, hierática e demótica sobre pedra, madeira, óstraco e papiro” (DONNER, 2010, p. 19). Estes textos contam a história do

desenvolvimento do Egito nos diferentes períodos e dinastias que se sucederam (PACKER, TENNEY e WHITE JR, 1988, p. 121-133).

A sociedade egípcia possuía uma divisão hierárquica bem definida. No topo dessa divisão encontrava-se o faraó, considerado um verdadeiro deus e proprietário nominal de todas as terras do Egito. Em segundo plano, estava a alta burocracia composta por funcionários graduados como os escribas, sacerdotes e comandantes militares. Na base da divisão apareciam os trabalhadores, em geral representados pelos camponeses, artesãos e uns poucos escravos. A agricultura era a principal atividade econômica da sociedade egípcia. Desse modo, os camponeses desempenhavam um papel de fundamental importância para o equilíbrio social do Egito uma vez que eles eram os responsáveis por produzirem um excedente para o Estado, resultante de percentuais pagos à família real pelo uso que faziam das terras pertencentes ao faraó. Parte dessa riqueza era destinada ao sustento da família real, dos componentes da burocracia e dos militares. A outra parte era destinada a financiar obras de drenagem, irrigação e armazenamento para as épocas de baixa colheita, e auxílio para as famílias camponesas em situações de calamidade pública (PEDRO, LIMA e CARVALHO, 2005, p. 27-28).

Buscar a função social da mulher nos registros históricos do Egito Antigo, nos moldes que compreendemos este termo atualmente é simplesmente impossível. À época, salvo raríssimas exceções, os homens não tinham noção muito clara do que significava ser um cidadão. No Egito “bastava a *maat*, a ordem reta universal interpretada pelo rei e seus funcionários” (CARREIRA, 2001, p. 12) para dar significado a cada acontecimento da vida das pessoas. Na visão egípcia, a harmonia verificada no mundo cósmico e social apesar de suas diferenças constatáveis era a concretização da *maat,* o princípio originador e organizador de todas as coisas dado pelo criador. Além de principio que fornece ordem para o mundo, a *maat,*

> [...] era também uma deusa. Quer dizer que o conceito da condição feminina no Egito devia ser bastante elevado, se pensarmos que a divindade responsável pela ordem justa total (cósmica, social, política e econômica) era uma deusa. *Maat* conduz o morto ao tribunal de Osíris; pela *maat* se pesa a consciência moral (representada no coração) no juízo do Além. Aí está a mulher não como objeto de pensamento e ação jurídica, mas como sujeito (CARREIRA, 2001, p. 25).

Como verificaremos a seguir, na Mesopotâmia e em Israel ocorre exatamente o contrário. Entre estes povos havia leis mais elaboradas, um ordenamento jurídico que norteava a vida das pessoas, e em particular, das mulheres em diferentes situações.

Uma análise da concepção de dignidade da condição feminina desenvolvida no Egito mostra sua superioridade e um alto grau de desenvolvimento em relação às mais avançadas e requintadas civilizações da época, o que pode ser constatado através do estudo de testemunhos escritos que tratam da vivência da mulher na corte, na sociedade civil e na literatura egípcia.

Entre os egípcios, como será o caso dos outros povos da antiguidade pré-clássica que analisaremos a seguir, a constituição da família estava alicerçada em bases monogâmicas. Isso não significa dizer que entre eles não ocorresse a prática da bigamia ou poligamia. O que geralmente ocorria era o reconhecimento de uma mulher como sendo a esposa oficial, e em determinados casos a tolerância de outras esposas ou concubinas, principalmente nos casos em que a esposa oficial era estéril. Apesar de no Egito o faraó ser reconhecido como o homem que tinha somente uma grande esposa real, “cinco pessoas receberam, sem dúvida sucessivamente, este título durante o longínquo reinado de Ramsés II; mas seus cento e sessenta e dois filhos provam claramente que ele não se restringia às esposas oficiais” (DE VAUX, 2003, p. 145).

Na corte egípcia, a mulher ocupou importantes papéis como o de rainha-mãe e de principal esposa do governante, o Faraó. A rainha-mãe algumas vezes chegou a tomar posse provisoriamente do governo do Egito em casos de viuvez, quando o sucessor ao trono ainda era muito jovem para assumir tamanha responsabilidade. Esta prática era comum na cultura egípcia e possuía, inclusive, um discurso mítico bem elaborado que a legitimava.

> Religiosamente havia um precedente para a escolha da rainha como regente do herdeiro e como garantidora de seus direitos: o mito de Osíris, Ísis e Hórus. A deusa Ísis, após o assassinato de seu marido (o deus Osíris) pelo irmão (o deus Seth), que almejava o trono do Egito, conseguiu, através da magia, trazer seu consorte de volta e engravidar dele. Assim, com o nascimento de seu filho, o deus Hórus, Ísis o escondeu até que o mesmo crescesse e pudesse resgatar o

> trono que era seu por direito, vingando o assassinato de seu pai (SOUSA, 2010, p. 51).

O mito, apesar de dar algum *status* à mulher, acentua a importância do papel masculino na função do governo. A trama gira em torno de deuses machos. Osíris, o regente do Egito, é assassinado por Seth suposto usurpador ao trono. Isis, a rainha mãe, é apresentada como genitora e protetora de Hórus, legítimo descendente do trono egípcio. Em casos raros, a rainha-mãe chegou a 'usurpar' o trono, depois da maioridade de seu filho, e continuou no poder até o fim de sua vida.

Os governos antigos das civilizações pré-clássicas raramente permitiam que as mulheres ocupassem em definitivo as posições de liderança na sociedade. As poucas mulheres que alcançaram êxito em reivindicar para si o trono fizeram-no por meio de um entre dois expedientes: ou pelo uso da força e da violência ou por, aos poucos, assumirem os poderes de um monarca de personalidade fraca (PACKER, TENNEY e WHITE JR, 1988, p. 128).

Na história do Egito, em especial no início do período conhecido como Novo Império (c. 1580-1200 a.C.), encontramos o registro de uma mulher que assumiu o governo usando o segundo artifício. Foi o caso da famosa Hatshepsut, esposa principal de Tutmés II e tia-madrasta de Tutmés III. Quando seu esposo faleceu, ela assumiu a regência do Egito em virtude da menoridade de seu sobrinho-enteado que contava possivelmente com dois ou três anos de idade na época (SOUSA, 2010, p. 56).

Não satisfeita, porém, com a condição de rainha-mãe, ela assumiu algumas posturas radicais até finalmente arrogar para si o título de Faraó Hatshepsut. Eis em suma, o longo caminho percorrido por ela:

> Preferia apresentar-se com o título mais prestigioso de "esposa do deus". Adaptou títulos faraônicos ("senhora dos Dois Países"); fez-se representar em cenas de iconografia régia (oferecendo diretamente aos deuses); erigiu dois obeliscos em Karnak, usurpando uma prerrogativa faraônica. O gosto do poder mandou às urtigas a intenção de deixar o governo do Egito ao jovem rei uma vez suficientemente adulto. A regente era uma personalidade forte. No ano 7, abandonou titulatura e insígnias de rainha e assumiu os cinco títulos do protocolo faraônico. Para legitimar este passo ousado, forjou textos em que seu pai a designava sucessora, apresentando-a à corte e aos deuses do Egito. Aplicou a si o mito do nascimento divino, mandando pintar nas paredes do seu magnífico templo funerário cenas de união amorosa entre o deus Amon-Ré e a rainha

> Ahmose, sua mãe. [...] Digno e contido é o texto explicativo. Legitimada pela terra e pelo céu, Hatshepsut rodeou-se de funcionários leais, [...]. Não precisou de afastar Tutmés, de quem se contaram sempre os anos de reinado. Mas o rei aparecia cada vez menos em atos oficiais. E havia o velho expediente jurídico da coregência, inaugurado por Amenemhat I nos alvores do Império Médio, agora com papéis invertidos – não o rei idoso ajudado pelo robusto e jovem príncipe herdeiro, mas o jovem e vigoroso faraó afastado de fato pela tia, madura e madrasta em mais de um sentido (CARREIRA, 2001, p. 17-18).

O feito de Hatshepsut poderia ser considerado como a expressão embrionária de um movimento feminista na Antiguidade Pré-Clássica. Parece ser uma tentativa de resgatar o valor da mulher e mostrar que ela tem as mesmas condições que o homem de assumir funções de governo. A postura revolucionária de Hatshepsut parece indicar o anseio feminino de se conquistar um espaço social legítimo e de dar visibilidade a um gênero que comumente ocupou o papel de coadjuvante no palco da sociedade. Infelizmente, não foi este o caso.

O caminho trilhado pela rainha do Egito seguiu a direção contrária. Ao invés de ressaltar os atributos femininos e mostrar que tais atributos não diferem dos masculinos, Hatshepsut decidiu suprimi-los. Para validar sua regência ela arroga para si títulos e atos religiosos reconhecidamente ligados ao governante, até abandonar em definitivo o *status* de rainha para assumir abertamente o título masculino de faraó do Egito. Oferecer sacrifícios diretamente aos deuses e construir obeliscos em seu próprio nome, atividades tipicamente masculinas, indicavam suas intenções de não abdicar do trono do Egito. Todavia, o ponto alto de sua ousadia surge com a elaboração de um mito que a identificava como filha de Amom-Ré, expressão usada pelos faraós para designar sua natureza divina. Ao designar-se a si mesma como filha do principal deus egípcio, Hatshepsut "se descrevia como 'totalmente divina', e dizia que todos os deuses do Egito prometeram protegê-la" (PACKER, TENNEY e WHITE JR, 1988, p. 124).

A atitude de Hatshepsut diferente de promover libertação e emancipação do sexo feminino serviu para legitimar a condição de inferioridade da mulher na sua relação com o homem. O seu exemplo deixa claro que se uma mulher deseja ocupar uma função tipicamente masculina é necessário descaracterizar-

se e assumir os predicados de um macho. O ponto alto da descaracterização de sua sexualidade encontra-se nas imagens que a representavam. Nelas, Hatshepsut, “achou por bem suprimir oficialmente a indumentária e até a anatomia feminina – escultura e relevo ostentam a “faraóa” vestida à homem, tronco raso e nu, avental cobrindo as vergonhas; até as feições do rosto disfarçam bem a feminilidade” (CARREIRA, 2001, p.16). Esta postura só reforçou a ideologia da superioridade natural do homem em relação à mulher.

Após cerca de duas décadas no exercício do poder, Hatshepsut desaparece de modo inexplicável do cenário histórico. Com sua aparente morte natural, seu enteado Tutmés III finalmente assumiu a regência do Egito e procurou, o quanto foi possível, apagar a memória de sua tia-madrasta dos monumentos e registros egípcios a fim de consolidar seu nome e sua dinastia (DONNER, 2010, p. 38-39).

> [...] Tutmés tentou expurgar por completo os registros do reinado dela. As inscrições no templo da rainha foram raspadas. Os obeliscos foram revestidos de argamassa que cobria o nome de Hatshepsut e o registro da construção de tais obeliscos. As estátuas da rainha foram jogadas na pedreira. Mas Tutmés III não teve êxito em apagar a fama de Hatshepsut (PACKER, TENNEY e WHITE JR, 1988, p. 129).

Tal atitude de Tutmés III, além de demonstrar o desejo que ele tinha de estabelecer um nome e uma dinastia própria retrata, também, a desaprovação da cultura egípcia quanto à duplicação de governantes no trono, o que reforça a ideia de que em vida o faraó-rainha realmente desempenhou a função do grande soberano no Egito (CARREIRA, 2001, p. 18).

À parte da Corte, na sociedade civil as mulheres chegaram a ocupar, esporadicamente, algumas funções burocráticas estatais tais como as de juíza, escriba e inspetora, o que indica que elas possivelmente frequentavam a escola. Habitualmente, porém, elas se ocupavam das funções domésticas de moer o grão, peneirar a farinha, preparar alimentos e cerveja. Algumas se especializaram no campo da beleza e chegaram a ocupar a função de cabeleireiras reais (CARREIRA, 2001, p. 18-21).

A história da literatura egípcia está estreitamente vinculada à de um personagem indispensável para a manutenção do Estado e a perpetuação de sua cultura, a saber, a figura do escriba. Além de se ocupar com a instrução, o

escriba desempenhava também funções administrativas e diplomáticas. Em seus escritos sapienciais, ao aconselharem os homens no que dizia respeito ao trato com as mulheres eles enfatizavam: “duas palavras resumem a atitude a tomar ante a mulher: consideração e respeito” (CARREIRA, 2001, p. 21) o que demonstra que o conceito a respeito do sexo feminino na cultura egípcia, apesar das grandes diferenças sociais, tanto para homens como para mulheres, existentes naquela sociedade era mais elevado do que o de das outras nações. Em suma:

> Sociedade diferenciada era princípio tão óbvio e inabalável como as diferenças de grandeza nos astros, a distinção de vários tipos de pedras e plantas, de várias espécies de animais. [...] No reino dos faraós, não se pensou nem falou em “igualdade de direitos”, com a subjacente tensão e luta entre os dois sexos. Concebia-se toda a realidade em dualidades que mutuamente se completavam. O Egito era “Os Dois Países”, o faraó “rei do Alto e Baixo Egito”; só o mundo caótico anterior à criação era aquele “em que ainda não havia duas coisas”. Uma das vivências elementares da polaridade e harmonia de dois dados fundamentais é a relação entre homem e mulher. No antigo Egito, tão longe quanto chegam as fontes textuais e, antes delas, as iconográficas, essa relação está marcada por uma óbvia igualdade de valor [não de direitos] de ambos os sexos (CARREIRA, 2001, p. 24-25).

Dito de outro modo, mesmo uma das mais avançadas civilizações da Antiguidade Pré-Clássica considera como sendo natural a desigualdade de direitos entre homens e mulheres.

2.1.2 O *Status* Social da Mulher na Mesopotâmia

Deixando de lado o Egito Antigo, centraremos nossa atenção na Mesopotâmia. Região situada entre os rios Tigre e Eufrates, a Mesopotâmia é caracterizada pelo surgimento de povos e culturas diferentes que foram se sucedendo “interrompidas por períodos mais ou menos extensos de obscurantismo e decadência [...] Encontramo-nos diante de raças e línguas diversas, épocas de esplendor e de decadência, diferenças éticas, religiosas e políticas” (SICRE, 1990, p. 32-33).

Da região mesopotâmica existem, a exemplo do Egito, muitos registros históricos que remontam ao terceiro milênio antes de Cristo. Estes registros

são considerados ricos tesouros da arqueologia porque possibilitaram uma maior compreensão do estilo de vida destes diferentes povos.

Entre os anos de 3200 a 2800 a.C., os primitivos sumérios, povo de provável origem asiática, foram se estabelecendo no sul da região mesopotâmica. Os sumérios foram o primeiro povo da região mesopotâmica a mostrar sinais de civilização. Eles foram responsáveis pela construção de cidades, possibilitando o surgimento da vida urbana, "criação de uma escrita, acentuada divisão social do trabalho, organização de uma forma embrionária de Estado, divisão da sociedade em classes, religião institucionalizada, com sacerdotes profissionais" (PEDRO, LIMA e CARVALHO, 2005, p. 32).

Os sumérios inventaram um sistema de escrita que revolucionou a história da humanidade. Sua relevância encontra-se na quantidade de informações que foram possíveis serem registradas através dele e na viabilidade de preservação destes registros ao longo dos milênios. Eles,

> Usavam um estilete de caniço para imprimir pequeninos caracteres cuneiformes sobre tábuas de barro, e depois coziam as tábuas num forno até ficarem duras como tijolos. Enterradas em terreno seco, estas tábuas duraram milhares de anos até nossos dias. Os sumérios foram muito cuidadosos em guardar registros de decisões legais, contratos e transações comerciais. Desse modo, suas tábuas de argila dão-nos um quadro completo e exato de sua vida diária (PACKER, TENNEY e WHITE JR, 1988, p. 16).

Os textos mais antigos encontrados na região mesopotâmica aparecem na escrita cuneiforme "em língua suméria e acádica sobre pedra e tabuinhas de argila; além disso, desde o 1º milênio a.C., também textos em língua e escrita aramaica sobre pedra e óstracos" (DONNER, 2010, p. 20). O famoso Código de Hamurabi e a Lei de Eshnunna figuram entre as mais importantes produções que marcaram estas culturas antigas pré-clássicas.

Na Mesopotâmia a situação da mulher não foi uniforme. Seu *status* social estava condicionado à época e ao povo ao qual ela pertencia. O papel que lhe era destinado no seio da família, e na sociedade em geral, estava vinculado ao costume e à perspectiva jurídica de cada povo.

A mulher mesopotâmica além de desempenhar o papel de esposa do rei, a quem, tantas vezes, superava em energia e em iniciativa, em algumas ocasiões chegou a assumir a posição de rainha. Outras mulheres, de famílias

mais abastadas, destacaram-se nos negócios, em atividades comerciais, em contratos de empréstimo de prata e cereais, na prática de venda, troca, aluguel ou doação de propriedades, que geralmente pertenciam a elas (SANTOS, 2001a, p. 45-46).

Além disso, a vida religiosa das mulheres mesopotâmicas era muito ativa. Havia desde “prostitutas sagradas” que ocupavam o templo de Ishtar, a deusa do amor, até mulheres de boa família que, por serem impedidas de gerar filhos, viviam em santuários como o do deus Shamash. As mulheres de boa família, entretanto, não ocupavam funções religiosas nos templos, ao contrário, eram distintas mulheres de negócios que enriqueciam comprando casas e terras que alugavam e cultivavam. Quando elas morriam, a fortuna que possuíam era entregue às suas respectivas famílias de origem (SANTOS, 2001a, p. 46-47).

À parte das mulheres que ocupavam lugar de destaque na sociedade, a situação da mulher mesopotâmica comum era determinada com base em preceitos legais vigentes e pela relação matrimonial. A situação jurídica e social da mulher, sobretudo das mulheres da Suméria e da Antiga Babilônia, como bem descreve o famoso Código de Hamurabi, era muito mais livre do que a das mulheres da Assíria.

A mulher babilônica podia fechar contratos e apresentar-se diante dos tribunais, como parte ou como testemunha. Estava autorizada a ocupar certos cargos da administração tais como o de escriba ou membro do colégio jurídico. Encontrava-se legalmente protegida contra a violência ou contra a difamação, mantendo-se, contudo, o caráter patriarcal do matrimônio mesopotâmico (SANTOS, 2001a, p. 47-48).

Na Mesopotâmia, o matrimônio foi estabelecido com base no princípio da monogamia e do patriarcado, sendo toleradas em situações específicas, relações com concubinas e escravas. Sua finalidade primária era a manutenção da casa, do esposo e a geração de muitos filhos, que eram vistos como mão-de-obra fundamental para o sustento da família. O contrato de casamento celebrado entre as famílias dos noivos evidencia o papel atribuído à mulher nestas sociedades. Com a sua morte, o dote, o preço que se pagava à

época pela noiva, geralmente era entregue aos seus filhos (JOSÉ, s/d, p. 14-18).

Segundo o sistema jurídico que servia de base legal e que ordenava e legislava a vida social do povo assírio, a conhecida Lei de Eshnunna, o matrimônio tinha efeitos legais,

> [...]desde que se realizasse um contrato escrito com o pai da noiva. Nestas leis fazia-se constar expressamente que o contrato escrito não podia ser substituído, nem pela permanência ao longo de um ano da mulher junto do homem, o que anteriormente era suficiente para que o matrimônio adquirisse caráter legal (SANTOS, 2001a, p. 49).

A necessidade de se estabelecer um contrato formal por escrito para legitimar a relação matrimonial é encontrada, também, no Código de Hamurabi, o ordenamento jurídico que regia a vida das pessoas na Babilônia. Este Código impunha a mesma condição à mulher que, ao casar-se "abandonava a casa paterna e deixava de encontrar-se sob a autoridade do pai para passar a estar sob a do marido" (SANTOS, 2001a, p. 50). A família, constituída legitimamente a partir do casamento era, portanto, o alicerce basilar da sociedade babilônica, e esta sociedade, da mesma forma que as outras do Antigo Oriente, era estruturada sob um sistema patriarcal de governo (GUIMARÃES, 2006, p. 11).

A dissolução do matrimônio de acordo com as leis da época poderia ocorrer com a morte de um dos cônjuges ou através do divórcio. Havia diferentes preceitos que regulamentavam um novo casamento em casos de viuvez. Na prática, o divórcio só poderia ser solicitado pelo homem. Em alguns casos o divórcio ocorria sem a necessidade de qualquer justificativa por parte deste (SANTOS, 2001a, p. 50-51).

Algumas leis prescritas no Código de Hamurabi amparavam as mulheres em caso de divórcio. Entre as causas que poderiam romper um matrimônio pela via do divórcio contavam: a esterilidade da mulher,

> 138. Se um homem quer se separar de sua primeira esposa que não lhe deu filhos, deve dar a ela prata correspondente ao preço que o pai do noivo pagou por ela e restituirá o dote que ela trouxe da casa de seu pai; só então poderá deixá-lo. [...] (GUIMARÃES, 2006, p. 36).

A má administração do dinheiro da casa,

> 141. Se a esposa de um homem, que vive em sua casa, decidir partir e criou para si um pecúlio, dilapidou sua casa, negligenciou seu marido, comprovarão isto contra ela. Se o marido disser que quer repudiá-la, poderá fazê-lo e não lhe dará nada, nem para sua viagem, nem como indenização de separação. Se ele declarar que não quer repudiá-la, ele poderá tomar outra mulher e a primeira permanecerá como criada na casa de seu marido (GUIMARÃES, 2006, p. 36).

A infidelidade conjugal,

> 142. Se uma mulher tomou aversão a seu marido e disser: "Não terás relações comigo", seu caso será examinado em seu distrito. Caso ela seja irrepreensível e não cometeu erro de conduta no seu comportamento, e seu marido for um saidor e a tiver humilhado muito, ela será eximida de culpa, tomará seu dote e irá para casa de seu pai. 143. Se não for inocente, mas é uma saidora e arruína sua casa, desonra seu marido, esta mulher deverá ser lançada na água (GUIMARÃES, 2006, p. 37).

Ou, uma enfermidade grave.

> 148. Se um homem tomar uma esposa, e ela adoecer de moléstia contagiosa, e ele decidiu tomar uma segunda esposa, poderá fazê-lo, mas não poderá repudiar sua primeira esposa, que foi atacada pela doença contagiosa, devendo mantê-la e sustentá-la na casa que foi construída para ela enquanto viver (GUIMARÃES, 2006, p. 36-38).

Pode-se concluir, portanto, a partir dos dados até aqui apresentados que, tal como em outras sociedades, os papéis das mulheres na Mesopotâmia variavam, em nível individual e comunitário, de acordo com suas respectivas condições socioeconômicas. Contudo, permanece o fato de que elas estão inseridas numa sociedade patriarcal, e nesta, a figura do homem é a autoridade final em todas as questões. Até aqui, é possível constatar que a cosmovisão patriarcal e tendência à prática da invisibilização da mulher encontra-se enraizadas nas civilizações mais antigas de que se têm registros.

2.1.3 O *Status* Social da Mulher em Israel

O início da história de Israel está vinculado à época dos patriarcas. Os ancestrais dos israelitas, e os próprios israelitas no princípio de sua história, levavam uma vida nômade ou seminômade (DE VAUX, 2003, p. 21). A

estrutura social mais antiga nesse período era a família que abrangia pai, mãe ou mães, concubinas, filhos e escravos. Apesar das discussões levantadas por vários etnólogos sobre o tipo de constituição da família nos primórdios da história de Israel, “a família israelita é claramente *patriarcal* desde nossos documentos mais antigos” (DE VAUX, 2003, p. 42).

O termo corrente utilizado para designar a família nesse período era ‘casa paterna’, e as genealogias, salvo raras exceções, sempre são dadas a partir da linhagem do pai.

> No tipo normal de casamento israelita, o marido é o senhor, o *ba‘al* de sua esposa. O pai tem sobre os filhos, inclusive os casados, se vivem com ele, e sobre suas mulheres, uma autoridade total, que antigamente chegava até o direito de vida ou morte: Judá condena sua nora Tamar, acusada de imoralidade, Gn 38.24. A família compõe-se daqueles elementos unidos ao mesmo tempo pela comunidade de sangue e pela comunidade de habitação. [...] À família pertencem também os servos, os residentes estrangeiros ou *gerîm,* os apátridas, as viúvas e órfãos, que vivem sobre a proteção do chefe de família (DE VAUX, 2003, p.42).

À medida que esta estrutura social primária, a casa paterna, se torna mais complexa surgem outras esferas de relacionamento onde novas pessoas passam a ser incluídas. O agrupamento de muitas famílias constituirá o clã. O ajuntamento de vários clãs dará origem às tribos. A união das diversas tribos resultará, na história tardia de Israel, no surgimento e consolidação do Estado Monárquico (SANTOS, 2009b, p. 34-52).

Um período marcante na história de Israel é a época dos Juízes, marcada pelo registro da conquista e apropriação da terra de Canaã pelos israelitas. Os narradores bíblicos dão como certo que, ao sair do Egito, o povo de Israel já estava organizado em núcleos mais amplos que tradicionalmente são denominados clãs e tribos. Da condição de nômades ou seminômades o povo, agora, dividido em tribos, precisou se adequar a um novo estilo de vida, resultante da conquista de Canaã, e se adaptar “à vida sedentária, à agricultura, à submissão às estações, aos trabalhos do campo, à criação de novos animais” (SICRE, 1990, p. 59). O Estado Monárquico, que sucede historicamente o período dos Juízes, consolidou em definitivo este novo estilo de vida.

A Tanakh (Lei, Profetas e Escritos), também denominada Antigo ou Primeiro Testamento, é a literatura sagrada do povo de Israel. Nela estão contidos registros históricos da gênese e desenvolvimento de Israel na condição de nação. No que diz respeito à relação entre o homem e a mulher e à condição social feminina na cosmovisão israelita, deparamo-nos, desde as primeiras páginas da Bíblia hebraica, com dois modelos simbólicos de construção do feminino, a partir de diferentes relatos da criação dos seres humanos.

O primeiro destes relatos apresenta o ato de criação dos seres humanos no seguinte teor: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou. Homem e mulher ele os criou” (Gn 1,27 – BJ). Neste versículo das Escrituras encontramos uma narração mais próxima de um ideal antropológico teórico e unívoco a respeito da condição de homem e mulher. Aqui, ambos,

> [...] são criados simultânea e equiparadamente como um unívoco ser humano, de um só nome, *’adam*. A situação antropológica pressuposta é de homonímia, univocidade conceptual e paridade antropológica. No estatuto antropológico e na dimensão simbólica eles são uma só realidade, “imagem e semelhança de Deus”. A isto nada obsta que apareçam de imediato especificados como macho e fêmea. [...] A imagem de unidade que aqui se exibe faz-nos pensar na fórmula solidária e igualitária de uma personalidade corporativa. No entanto, a segunda parte que respeita à individualidade concreta de cada um, o texto é menos orgânico. “Homem e mulher” é no texto original hebraico apenas “macho e fêmea” (RAMOS, 2001, p. 30).

Na direção oposta ao ideal de ser humano esboçado no primeiro relato da criação, encontramos a segunda narrativa que pode ser dividida em dois quadros, e que reflete com maior clareza e de modo mais concreto e real o *status* da mulher na sociedade israelita. O livro de Gênesis apresenta o primeiro quadro nas seguintes palavras:

> Iahweh Deus disse: “não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda”. Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens de todas as aves dos céus e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nome a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para o homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse. Então Iahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: “Esta, sim, é osso dos meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada ‘mulher’ porque foi tirada do homem!” (Gn 2,18-23 – BJ).

Num mundo perfeito e paradisíaco, a mulher é criada de uma parte do próprio homem para ser a companheira ideal, aquela que possa assisti-lo, estar diante dele. A criação da mulher a partir da costela do homem significa que a mulher foi criada da mesma essência do homem. A condição de igualdade entre eles é enfatizada no final do relato a partir do nome que ela recebe. O nome na cultura hebraica era usado basicamente para designar "o caráter ou a função da pessoa" (GRUDEM, 1999, p. 380). Desse modo, o termo hebraico אִשָּׁה (’ishshah), substantivo feminino traduzido por mulher, que nomeia, em primeira instância, a nova criação de Deus, e que deriva da expressão hebraica אִישׁ (’ish) homem, enfatiza numa primeira abordagem a relação de completude que existe entre eles. A exclamação que subjaz o nome que ela recebe confirma essa premissa. A mulher, enfatiza categoricamente o homem, "é osso dos meus ossos e carne da minha carne!"

O segundo quadro, porém, que ocupa praticamente todo o terceiro capítulo do Gênesis descreve as fragilidades e degradações que passaram a caracterizar a condição feminina a partir do relato da tentação e da queda. O referido texto apresenta o seguinte registro:

> A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Iahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: "Então Deus disse: Vós podeis comer de todas as árvores do jardim?" A mulher respondeu à serpente: "Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte". A serpente disse então à mulher: "Não, não morrereis!" Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal. A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também ao seu marido, que com ela estava, e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois [...] Iahweh Deus [...] retomou [...] comeste, então, da árvore que te proibi de comer! O homem respondeu: "A mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!" Iahweh Deus disse à mulher: "Que fizeste?" E a mulher respondeu: "A serpente me seduziu e eu comi". [...] À mulher ele [Iahweh Deus] disse: "Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará" [...] O homem chamou sua mulher "Eva", por ser a mãe de todos os viventes (Gn 3,1-20 – BJ).

A partir do texto acima apresentado, é possível inferir que a iniciativa de desobediência à ordem direta de Deus veio da mulher e não do homem. Foi Eva quem buscou inicialmente a sabedoria. Foi ela quem desafiou abertamente

a Deus. Todavia, Deus responsabilizou o homem, e não a mulher, pelo caos que haveria de assolar o mundo:

> Ao homem, ele disse: “Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás” (Gn 3, 17-19 – BJ).

A condição secundária que a mulher passa a ocupar a partir do relato da queda por diante é expressa na descrição do tipo de relação que doravante foi estabelecida entre ela e o homem. Por ter sido considerada a porta de entrada do pecado e da morte para a humanidade, a mulher passa a ser descrita como alguém que se rebelará contra a ordem natural estabelecida por Deus no ato da criação. No projeto original ela deveria ser a auxiliadora do homem.

A expressão sentenciosa que recai sobre ela, “teu desejo te impelirá ao teu marido [...]” passou a ser reconhecida como sinal evidente de que a mulher teria doravante uma inclinação natural para rebelar-se contra a autoridade do homem. Segundo Grudem, um estudo bem fundamentado sobre o termo ‘desejo’, que aparece neste versículo, apontou para a seguinte conclusão, que ele considerou convincente: “a palavra traduzida por “desejo” *(teshûqah)* significa: “desejo de conquistar” e indica que Eva teria o desejo ilegítimo de usurpar a autoridade do marido” (GRUDEM, 1999, p. 381).

O restante da sentença imposta à mulher, “[...] e, ele te dominará” mostrou, em contrapartida, que o homem também fugiria do propósito divino original de manter uma relação participativa e harmoniosa com sua companheira e assumiria de agora por diante uma posição de abuso de autoridade na sua relação com ela. A expressão ‘dominará’, assevera Grudem (1999, p. 381):

> [...] (heb. *Mashal*) é um termo forte geralmente associado a governos monárquicos, e não em geral à autoridade dentro de uma família. A palavra certamente não implica nenhum governo “participativo”, com influência dos comandados, mas antes tem matizes de autoridade ditatorial ou absoluta e aviltante, e não de um governo ponderado e sensato. Sugere dureza, e não gentileza. O sentido aqui é que Adão abusará da sua autoridade, *dominando a sua esposa com dureza* algo que mais uma vez introduz dor e conflito num relacionamento antes harmonioso.

Além disto, a mulher recebe do homem um novo nome que descreve a posição que ela passa a ocupar no cenário da história da humanidade desde então. De auxiliadora, ela doravante passa a ser identificada pela expressão hebraica חַוָּה (hawwah), Eva, nome este que traz um novo significado para sua existência, o de "mãe dos viventes", tarefa que se mostrará laboriosa e espinhosa para todas as mulheres.

A ideia de que a mulher ocupa no cenário da criação a posição de companheira, de parceira do homem, antes de ser a mãe de seus filhos parece representar alguma originalidade antropológica. Todavia, no processo de construção da imagem feminina no decorrer da história de Israel, a grande ênfase recairá sobre o aspecto negativo do relato de criação, a tentação e a queda da humanidade através da mulher, tema este que será matizado na mentalidade dos israelitas até aos extremos. Aqui se encontra a origem de algumas das ideias mais negativas da literatura bíblica canônica e extracanônica sobre a condição da mulher.

Nas primeiras sociedades hebraicas caracterizadas, como afirmamos anteriormente, pelo estilo nômade de vida, a visão patriarcal predominou na vida inter e intrafamiliar. À medida que estas sociedades tornaram-se mais complexas e sedentárias, o que ocorreu de modo progressivo na época dos juízes até sua plena institucionalização no período dos reis, o patriarcado extrapolou o âmbito familiar e passou a predominar na vida pública. Surgiram, na esfera social, leis explícitas que subordinaram e inferiorizaram a mulher. A maternidade tornou-se a função essencial dela. A esterilidade sua desgraça pessoal e social (RAMOS, 2001, p. 32-33).

O ideal de casamento na sociedade israelita, baseado no relato da criação do primeiro casal humano conforme Gênesis 2, 21-24, era a relação monogâmica. Os primeiros patriarcas oriundos da linhagem de Sete (Gn 5), entre os quais se inclui Noé, foram monógamos. Na prática, porém, o que se observa em primeira instância é uma monogamia relativa como ocorria entre os mesopotâmicos e babilônios. Há uma esposa titular, sendo permitido, em casos específicos, tomar uma nova esposa ou uma concubina (DE VAUX, 2003, p. 46).

Na história tardia de Israel constata-se uma frouxidão em relação à observância da monogamia como um princípio. Na época dos juízes e dos reis de Israel a poligamia passou a ser reconhecida como um ato legal, o que pode ser constatado a partir do registro das numerosas esposas que compunham os haréns dos reis de Israel. O caso de Salomão é singular. De acordo com o registro de 1Reis 11,3, ele possuía no seu harém "setecentas esposas e trezentas concubinas". É possível que esses números fabulosos e exagerados tenham como propósito enfatizar o esplendor de seu reinado, uma vez que, "em uma sociedade que admitia a poligamia, ter um harém numeroso era sinal de riqueza e poder, mas era também um luxo custoso que poucos podiam permitir-se. Isto tornou-se um privilégio real" (DE VAUX, 2003, p. 144). Apesar da prática da poligamia ter se tornado comum e aceitável entre líderes e poderosos em Israel, os registros bíblicos parecem indicar "que a monogamia era o estado mais frequente na família israelita" (DE VAUX, 2003, p. 48).

A mulher, sua sexualidade e sua capacidade reprodutiva, passou, paulatinamente, a ser considerada propriedade particular que pertencia "primeiramente, a seu pai e depois a seu marido" (PRESSLER, 2000, p. 112). Nos mandamentos que constituem o famoso Decálogo (Ex 20) a mulher é enumerada entre as posses de um homem: "Não cobiçarás a casa de teu próximo. Não cobiçarás a mulher de teu próximo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença a teu próximo" (Ex 20,17 - BJ). O termo 'tomar esposa', usado comumente na língua hebraica para referir-se ao casamento, "se expressa pelo verbo da mesma raiz que *ba'al* e significa, portanto, 'tornar-se dono' [da mulher]" (DE VAUX, 2003, p. 48). A vida de uma mulher israelita, portanto, restringia-se basicamente às atividades do lar e à consequente dependência do homem, fosse ele o pai ou o marido.

Por trás da intenção de se corporificar a sabedoria por meio da imagem feminina, conforme registro encontrado no livro de Provérbios 31,10-31, existe a descrição de um estereótipo da mulher perfeita, a partir do exemplo de uma dona de casa ideal. Ela é submissa e inteiramente fiel ao seu marido; seu maior objetivo é fazê-lo feliz durante toda a sua vida; ela cria bem seus filhos e administra com eficiência os bens domiciliares; ela distribui atividades entre os

criados e as criadas e fiscaliza o trabalho deles; dedica-se à tecelagem e fabrica roupas para sua família, seus criados, e um excedente para ser negociado; ajuda os pobres e indigentes; não cultiva o ócio (não é preguiçosa!); ela é sábia em suas palavras e teme a Iahweh. As palavras iniciais desta perícope, "Quem encontrará a mulher de valor? Vale muito mais do que pérolas" (Pr 31,10 – BJ), todavia, parecem indicar certo ceticismo do narrador em relação à existência desta mulher.

No campo social e político a regra geral era a ausência ou o afastamento da mulher da vida pública. Isso não significa dizer que nenhuma figura feminina jamais exerceu função pública em Israel. Como ocorreu entre outros povos, há também na história de Israel, desde suas origens, inúmeros relatos da presença ativa de mulheres na Bíblia. Grande parte delas eram pessoas comuns que viveram praticamente no anonimato. Algumas mulheres tornaram-se conhecidas e se destacaram pelas virtudes pessoais que possuíam. Poucas foram consideradas 'heroínas' ou 'tiranas'. Contudo, aquelas que receberam essas designações se destacaram na esfera social, política e econômica e contribuíram, significativamente, para a formação de povo de Israel (ARNS, GORGULHO e ANDERSON, 2004, p. 11-116)[16].

Como dissemos anteriormente, a ocupação pelas mulheres de funções públicas entre os povos da antiguidade pré-clássica nunca ocorreu de forma natural. Sempre que o fenômeno aconteceu esteve ligado ao uso, pela mulher, da força e da violência para usurpar o poder, ou, à debilidade de caráter de um líder ou regente, o que fez com que a mulher paulatinamente fosse ocupando o lugar do referido líder. Dentre os vários exemplos da presença feminina no espaço público que aparecem no Antigo Testamento faremos menção de duas mulheres. A primeira, Débora, assumiu uma importante função social em Israel na época dos juízes devido a fraqueza de caráter de um líder local chamado Barac. A outra, Atália, que viveu na época da monarquia em Israel, forçou uma passagem no caminho de ascensão ao trono fazendo uso do expediente da violência para tornar-se rainha.

[16] Nesta obra, os autores listam todas as narrativas bíblicas em que figuras femininas são mencionadas no Antigo Testamento.

Débora destacou-se num período de profunda crise política, econômica e social em Israel, época em que a nação passava por uma transição do estilo nômade de vida para o estilo sedentário, caracterizado pela apropriação da terra de Canaã. As narrativas que registram a participação desta mulher nas esferas política e bélica encontram-se registradas no livro de Juízes, capítulos 4 e 5. O relato descreve um período de vinte anos em que a nação de Israel foi subjugada, duramente oprimida e esteve debaixo do domínio de Jabin, rei de Canaã (Jz 4,1-3 – BJ). É neste cenário de opressão que o autor de Juízes insere a figura de Débora.

> Nesse tempo, Débora uma profetisa, mulher de Lapidot, julgava em Israel. Ela tinha a sua sede à sombra da palmeira de Débora, entre Ramá e Betel, na montanha de Efraim e os israelitas vinham a ela para obter justiça. Ela mandou chamar Barac, filho de Abinoem de Cedes em Neftali, e lhe disse: "Iahweh, Deus de Israel não te ordenou: 'Vai, reúne o monte Tabor e toma contigo dez mil homens dentre os filhos de Neftali e os filhos de Zabulon? Não atrairei a ti, na torrente do Quison, a Sísara, chefe do exército de Jabin, com os seus carros e as suas tropas e não o entregarei nas tuas mãos'?" Barac respondeu-lhe: "Se tu vieres comigo, eu irei, mas se não vieres comigo, não irei." Débora lhe disse: "Irei, pois, contigo, porém, no caminho que seguires, a honra da vitória não será tua, porque é nas mãos de uma mulher que Iahweh entregará Sísara." Então Débora se levantou e, com Barac, foi para Cedes. Barac convocou Zabulon e Neftali em Cades. Dez mil homens subiram, e Débora subiu com ele (Jz 4,4-10 – BJ).

Débora é apresentada como uma pessoa pública a quem recorriam os israelitas em busca de soluções para as suas demandas pessoais e comunitárias. O *status* de profetisa e juíza que ela ocupa em Israel não foi obtido por imposição ou sucessão familiar, senão, por carisma pessoal. Ela deve ter sido uma pessoa extraordinária, para que em seu tempo e rompendo com todos os impedimentos de uma cultura marcadamente patriarcal, Barac, um respeitado líder da tribo de Neftalí, fosse suplicar-lhe que o acompanhasse em batalha.

Os versículos seguintes (Jz 4,11-24 – BJ) descrevem a batalha entre os israelitas e os canaanitas com a consequente vitória de Israel sobre os exércitos do rei Jabin. O capítulo 5 registra o famoso cântico de Débora e Barac, um cântico de vitória onde Iahweh, o Deus de Israel, é celebrado por ter providenciado livramento das mãos do opressor, paz e descanso ao seu povo: "Assim perecem todos os teus adversários, Iahweh! Àqueles que te amam

sejam como o sol quando se levanta na sua força! E a terra descansou quarenta anos" (Jz 5,31 – BJ).

> Muito possivelmente numa época em que as condições nem sempre eram favoráveis às mulheres, um grupo – estaríamos possivelmente nos referindo a um grupo de mulheres – se ocupou de conservar e cantar as proezas da nossa protagonista. Ao que parece era importante e significativo para esse grupo conservar a memória de uma mulher "guerreira" no início do povo de Israel. Ao redor de Débora inicia-se, assim, uma memória feminina. Uma memória que canta e celebra as façanhas de mulheres. Por que não dizer que Débora quebra todas as regras implícitas do modo masculino de se ver e fazer política na Bíblia? (ROSSI, 2006, p. 285)

Apesar da posição de destaque que Débora ocupa na narrativa da libertação do povo de Israel do domínio do rei de Canaã, o narrador não esconde sua visão tipicamente patriarcal. Mesmo sendo inicialmente apresentada como profetisa, ela é identificada socialmente pelo nome de seu marido. Ela é Débora a "mulher de Lapidot", personagem invisível na narrativa que, contudo, é mencionado como uma espécie elemento legitimador das ações de Débora. Ela não é uma revolucionária, nem uma mulher que questiona o *status* social das mulheres de seu tempo. Débora é casada. Ela tem um homem a quem se submete e que autoriza e legitima todos os seus atos.

Outro detalhe importante deve ser ressaltado à luz da presente narrativa. Ainda que Débora tenha sido reconhecida como profetisa e juíza pelos israelitas, o que certamente demonstra a grandeza de sua fé e o seu compromisso com a aplicação da justiça entre o povo, a tarefa de proporcionar a libertação nacional a Israel foi dada a Barac, um homem que possuía uma fé, no mínimo, vacilante.

A celebração da vitória que foi vaticinada por Débora, e que só se tornou realidade por causa de uma atitude heroica de sua parte, a de acompanhar Barac no campo de batalha, foi registrada pelo narrador como sendo o cântico que "Débora e Barac, filho de Abinoem, entoaram [...]" (Jz 5,1 – BJ), o que deixa clara sua preocupação em ocultar, o máximo possível, a figura feminina no relato bíblico de libertação.

O outro exemplo de participação de uma mulher na vida política do reino do Sul em Israel que analisaremos a seguir encontra-se registrado no Segundo livro dos Reis. O texto tem o seguinte teor:

> Quando a mãe de Ocozias, Atalia, soube que seu filho estava morto, resolveu exterminar toda a descendência real. Mas Josaba, filha do rei Jorão e irmã de Ocozias, raptou furtivamente Joás, o filho de Ocozias, dentre os filhos do rei que estavam sendo massacrados e o colocou, com sua ama, no quarto dos leitos; assim ela o escondeu de Atalia e ele não foi morto. Ficou seis anos com ela, escondido no Templo de Iahweh, enquanto Atalia reinava sobre a terra (2Rs 11,1-3).

A figura central desta narrativa se chama Atalia. Além de ter sido a única mulher a assumir o governo no Reino de Judá, ela apossou-se do trono real mediante o assassínio da família real, dos descendentes do rei que seriam candidatos ao trono. Seu governo durou apenas seis anos. O narrador não registra detalhes de sua gestão enquanto rainha governante de Judá. Esse parece ser um artifício para minimizar sua administração e ocultar sua função social. Contudo, a gestão de Atalia é avaliada de modo negativo. O pessimismo em relação ao seu governo pode ter sido ocasionado, "pelo fato de ela não pertencer à casa de Davi, ou simplesmente porque era mulher" (ARNS, GORGULHO e ANDERSON, 2004, p. 66).

No texto que narra seu golpe político, além da presença da malévola Atalia, encontramos outra mulher chamada Josaba, que na verdade era meia irmã, e não irmã de Ocozias como aparece no texto, e esposa do sacerdote Joiada (2Cr 22,11). Ela desempenha um importante papel na narrativa bíblica. Josaba ocupa simbolicamente a função de uma legítima rainha-mãe que na ausência de seu marido deve cuidar para que sua prole, um descendente do sexo masculino assuma o trono. Foi graças a ela que um filho do rei Ocozias, Joás, permaneceu vivo. Todavia, seu ato heróico, por mais importante que seja, só confirma a posição secundária da mulher na sociedade. Ela prepara o caminho para que o homem seja projetado na sociedade.

Depois de Josaba escondê-lo por seis anos, uma revolta que uniu a classe sacerdotal, a guarda real e o movimento popular (2Rs 11,4-20) depôs a rainha condenando-a à pena de morte e entronizou Joás no trono real. Ele contava com apenas sete anos de idade quando se tornou rei (2Rs 12,1).O

exercício real do governo ficou sob a responsabilidade do sacerdote Joiada, seu tutor, até que ele tivesse idade suficiente para reinar.

O registro da preservação milagrosa da vida de Joás e de sua ocupação do trono aos sete anos de idade reforça a ideia de que funções de ordem política devem necessariamente ser ocupadas por um homem, mesmo que ele não tenha condições ideais para isso. Nesse caso, um tutor, que também deve ser homem poderá desempenhar provisoriamente suas funções.

Na prática cúltica da sociedade israelita tardia a figura feminina praticamente desapareceu, e quando foi mencionada, geralmente esteve vinculada aos cultos pagãos e às práticas relacionadas ao ocultismo e à feitiçaria.

> [...] o lugar da mulher é tanto menos significativo quanto mais oficial esse culto se apresentava e quanto mais monoteísta ele se ia tornando. Durante a época da monarquia a mulher só aparece no culto que é dirigido a deuses estranhos. E esta prática é expressão das heterodoxias ou transgressões mais criticadas pelos profetas na prática religiosa dos Hebreus. De igual modo, as práticas religiosas marginais, como, por exemplo, a adivinhação, são frequentemente associadas às mulheres (RAMOS, 2001, p. 35).

No Primeiro livro de Samuel, literatura canônica do Antigo Testamento, capítulo 28 versículos 3 a 25, temos um exemplo típico disso, o famoso relato do encontro de Saul, o primeiro rei de Israel, com uma feiticeira. Seu reinado experimentava uma profunda crise. Iahweh Deus o havia rejeitado e transferido o seu trono para a dinastia de Davi. Uma grande batalha estava prestes a ser travada contra os filisteus e a derrota era quase certa. Diante desse quadro, encontramos o seguinte relato:

> Quando Saul viu o exército dos filisteus acampado, encheu-se de medo e o seu coração se perturbou. Saul consultou a Iahweh, mas Iahweh não lhe respondeu, nem por sonho, nem pela sorte nem pelos profetas. Saul disse então aos seus servos: “Buscai-me uma mulher que pratique a adivinhação para que eu lhe fale e a consulte”. E os servos lhe responderam: “Há mulher que pratica a adivinhação em Endor” (1Sm 28,6-7).

Como se vê, no relato acima, a situação de crise obriga Saul a buscar ajuda no ocultismo, prática que ele perseguiu com veemência a ponto de quase erradicá-la do meio da nação de Israel nos primeiros anos de seu governo. Nas palavras do rei: “Buscai-me uma mulher que pratique a adivinhação para que

eu lhe fale e a consulte", e na imediata resposta dos seus servos: "Há uma mulher que pratica adivinhação em Endor", o narrador faz questão de enfatizar a participação da figura feminina como principal agente das práticas ocultas.

Vez ou outra, porém, encontramos na Bíblia, narrativas que atribuem à mulher uma função religiosa de relevância para a sociedade. É o caso das profetisas. Todavia, esse papel social "é, no geral, de tipo carismático, o que sublinha o fato de não ser normalmente reconhecido como uma prática institucionalizada" (RAMOS, 2001, p. 35).

No campo da moral, o adultério e a prostituição foram reconhecidos como males sociais vinculados especificamente à figura feminina. Entre os vários escritos do Antigo Testamento que tratam especificamente de questões morais relacionadas à figura feminina encontram-se os livros sapienciais, escritos com a finalidade de oferecer conselhos práticos para o bem viver. O livro de Provérbios, obra canônica da Bíblia hebraica produzida entre os séculos X e V a.C., contém uma gama enorme de orientações práticas para os jovens a fim de que eles adquiram a sabedoria e escapem das garras da mulher estrangeira e sedutora. Nele, o sábio orienta a seu filho:

> Meu filho, guarda as minhas sentenças, conserva os meus preceitos; guarda os meus preceitos e viverás, a minha instrução seja a menina dos teus olhos. Ata-a aos dedos, escreve-a na tábua do coração; dize à sabedoria: "Tu és minha irmã". Chama a inteligência de tua parenta, para que te guarde da mulher estrangeira, da estranha cuja palavra é sedutora: Estava na janela de minha casa, olhando pelas frestas, e vi os jovens ingênuos e percebi entre as crianças um rapaz sem juízo! Ele passa ao lado, perto da esquina onde ela está, e vai para a casa dela, na bruma, ao entardecer, no coração da noite e da sombra. Uma mulher lhe vem ao encontro, vestida como prostituta, com falsidade no coração. Ela é esperta e insolente, e os seus pés não param em casa: ora está na rua, ora está na praça, espreitando todas as esquinas. Ela o agarra e o beija, e depois diz de modo sério: "Ofereci um sacrifício de comunhão, porque hoje cumpro o meu voto, por isso saí ao teu encontro, ansiosa por ver-te e te encontrei! Cobri a cama de colchas, de tecidos bordados, estendi lençóis do Egito. Perfumei o quarto com mirra, aloés e cinamomo. Vem embriaguemo-nos com carícias até o romper do dia, saciemo-nos com amores. Pois o meu marido não está em casa, ele fez longa viagem, levou a bolsa com o dinheiro e não voltará até a lua cheia". Com tantos discursos o apanha, e o atrai com lábios lisonjeiros; o infeliz corre atrás dela, como o boi vai ao matadouro, como se embaraça um cervo pego na rede, como o pássaro que voa para a armadilha, sem saber que perderá a vida. Agora escutai-me, meus filhos, prestai atenção às minhas sentenças: não se extravie o teu coração por seus caminhos, não te percas em seus trilhos. Pois ela assassinou a muitos, e os mais fortes foram as suas vítimas; sua casa é o caminho do Xeol, suas escadas levam para os átrios da morte (Pr 7,1-27 – BJ).

O livro de Eclesiástico ou Sabedoria de Jesus Ben Sirá, literatura sapiencial deuterocanônica do Antigo Testamento produzida no século II a.C., segue a mesma trilha. Nele, o autor aponta, dentre outras coisas, uma série de cuidados que o homem deve ter em relação à mulher. Ben Sirá aconselha aos homens:

> Não te entregues a uma mulher, para que ela não usurpe tua autoridade. Não vás ao encontro de cortesã, para que não caias em suas ciladas. Não te entretenhas com bailarina, para que não sejas seduzido por suas artimanhas. Não fites uma jovem, para não ser pego na armadilha quando ela espiar. Não te entregues às prostitutas, para não perderes o teu patrimônio. Não gires o teu olhar pelas ruas da cidade e não vagueies por seus lugares desertos. Desvia o teu olho de mulher formosa, não fites beleza alheia. Muitos se perdem por causa da beleza de mulher, por sua causa o amor se inflama como fogo. Não te assentes nunca à mesa com mulher casada, não banqueteies com ela tomando vinho, a fim de que o desejo não te desvie para ela, e, na tua paixão, escorregues para a perdição (Eclo 9,2-13 – BJ).

O autor de Eclesiástico leva aos extremos o seu sentimento misógino quando coloca sob suspeita o caráter moral das mulheres. Segundo ele,

> Qualquer ferida, menos a do coração; *qualquer malícia menos a da mulher;* qualquer miséria, menos a causada pelo adversário; qualquer injustiça, menos a que vem do inimigo. Não há pior veneno que o da serpente, *não há pior cólera que a da mulher. Prefiro morar com leão ou dragão a morar com mulher perversa. A perversidade da mulher muda a sua fisionomia,* obscurece-lhe o rosto como o de urso. O seu marido senta-se entre amigos e contra a vontade geme amargamente. *Pouca maldade é comparada com a da mulher,* caia sobre ela a sorte dos pecadores. *Como ladeira arenosa para os pés de velho, assim é mulher faladeira para marido tranquilo*. Não te deixes prender pela beleza da mulher, não te apaixones por mulher. É motivo de ira, descaramento e grande vergonha mulher que sustenta o seu marido. *Coração abatido, semblante triste, coração ferido; eis a obra de uma mulher má.* Mãos inertes, joelhos vacilantes, assim é a mulher que não proporciona felicidade ao marido. *Foi pela mulher que começou o pecado, por sua culpa todos morremos*. *Não dês saída à água, nem liberdade de falar à mulher má.* Se ela não obedece ao dedo e ao olho, separa-te dela (Eclo 25,13-26 – BJ, Itálicos nossos).

O registro acima é, possivelmente, um das mais tristes e preconceituosas descrições da imagem feminina encontradas em textos canônicos ou deuterôcanônicos do Antigo Testamento. As figuras de linguagem utilizadas pelo autor como parâmetro de comparação para revelar o caráter moral da mulher revelam a aversão de uma cultura patriarcal à figura feminina. A maior malícia, a pior cólera, e grande maldade pertencem à natureza

feminina. Encarar bestas ferozes como um leão ou Dragão é mais fácil que estar diante de uma mulher perversa. Sua beleza física é vista como um laço, uma tentação. A obra prima de uma mulher resume-se a ferir corações e a entristecer semblantes. Ela é, em última instância, a grande responsável por todas as desgraças que a raça humana vivencia. Ela trouxe o pecado e a morte ao mundo. Daí, a necessidade de mantê-la em absoluta sujeição ou afastar-se definitivamente dela.

Como se pode constatar, a mulher passou, aos poucos, a ser descrita como fonte de tentação e de males, em alusão ao quadro narrado no livro de Gênesis capítulo três, texto este que se tornou uma espécie de referência e paradigma de interpretação negativa da figura feminina e que consolidou na cosmovisão dos israelitas uma imagem pessimista e sombria da mulher (RAMOS, 2001, p. 34-37).

2.2 O LUGAR DA MULHER NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

Como pudemos constatar anteriormente, os povos da Antiguidade Pré-Clássica fizeram uso dos mitos religiosos para compreender, explicar e legitimar seus respectivos mundos. A interpretação mítica consiste em uma forma de discurso pela qual,

> [...] um povo explica aspectos essenciais da realidade em que vive: a origem do mundo, o funcionamento da natureza e dos processos naturais e as origens dos povos, bem como seus valores básicos. O mito caracteriza-se sobretudo pelo modo como essas explicações são dadas, ou seja, pelo tipo de discurso que constitui (MARCONDES, 2000, p. 20).

Os gregos, no entanto, se destacaram dentre esses povos pela tentativa de superação das formas anteriores de explicação do mundo que privilegiavam o mito religioso como sendo o recurso por excelência para a interpretação da realidade. Eles abriram um novo caminho para a interpretação do mundo: a possibilidade de se compreender o *kosmos* a partir do próprio *kosmos*. Isso não significou o fim do discurso mítico, ao contrário, indicou o surgimento de um 'novo mito', o mito da explicação racional, que serviria de parâmetro para a interpretação da realidade.

A maneira filosófica grega de interpretar o mundo e a realidade ao seu redor, caracterizada pela filosofia produzida nas colônias gregas do Oriente e do Ocidente, a partir do século VI a.C., deu inicio às análises e orientações significativas no campo da história, da política, da teoria do direito e da sociedade (MONDIN, 2005, p. 19-45). Nesse sentido, é necessário fazer referência, por exemplo:

> [...] aos pensadores pré-socráticos, como Parmênides, para quem o caminho que conduz à verdade é aquele que "diz que o ser é e que o não-ser não é"; ou Heráclito, que afirma que o mundo é movimento e contradição: "esse mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; foi, é e sempre será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida". Ainda se poderia designar as ideias de Empédocles ("às vezes, do múltiplo cresce o uno para um único ser; outras, ao contrário, divide-se o uno na multiplicidade") ou de Anaxágoras ("todas as outras coisas participam de todas as coisas") (BRESSAN, 2008, p. 30).

Serão, no entanto, os filósofos do período socrático que darão novo impulso para a elaboração e estruturação de um pensamento racional. Os principais pensadores desse período foram Sócrates, Platão e Aristóteles. Platão e Aristóteles, a partir de suas obras, deixaram grandes contribuições para a posteridade nas áreas política, jurídica e social. Seus pensamentos moldaram significativamente a maneira ocidental de se enxergar a vida em sociedade e a maneira de se compreender os papéis que homens e mulheres ocupam nas relações intersocietárias. São essas contribuições que traremos à luz quando abordarmos a condição social da mulher na civilização grega.

2.2.1 O *Status Social* da Mulher no Mundo Grego

A História da Grécia geralmente é abordada a partir dos diferentes períodos históricos que a caracterizaram, a saber, o homérico, o arcaico, o clássico e o helenístico. Estes períodos foram assim denominados devido às análises da literatura e das artes plásticas produzidas em diferentes momentos históricos, elementos estes que refletem não apenas o desenvolvimento como também as mudanças na vida política, social e na maneira de interpretar o mundo deste povo (RODRIGUES, 2001, p. 81).

No período homérico (c. 1100-800 a.C.) a organização política e econômica da sociedade era relativamente simples. A aristocracia, formada por clãs ou grupos de famílias consanguíneas descendentes de um mesmo antepassado, controlava os meios de produção compostos pelas melhores terras, escravos e ferramentas. A produção era baseada no trabalho escravo e na mão-de-obra de rendeiros hereditários que entregavam a seus credores parte da produção agrícola a fim de evitar a escravidão. O poder político e religioso era exercido pelo patriarca em cada clã. Em situações de crise, os clãs se reuniam em unidades maiores chamadas frátrias ou tribos, dando origem às primitivas monarquias que servirão de base para o surgimento das cidades-estados gregas nas épocas posteriores. Nestes casos, geralmente os aristocratas elegiam um dentre eles para ocupar a função de rei com base em sua bravura e em suas habilidades bélicas (PEDRO, LIMA e CARVALHO, 2005, p. 52-54).

Os primeiros dados significativos sobre a condição feminina entre os povos gregos encontram-se neste período, nas obras poéticas de Homero, denominadas *Ilíada* e *Odisseia*. A sociedade grega foi uma sociedade essencialmente masculina cuja vida pública girava em torno de dois polos essenciais, a saber, a guerra e a política (RODRIGUES, 2001, p. 83). Sendo assim, é natural que os protagonistas das narrativas homéricas sejam homens. A *Ilíada*, por exemplo, conta as façanhas de Aquiles e Heitor, dentre outros personagens, durante a Guerra de Tróia, e a *Odisseia* narra os feitos de seu principal personagem, o herói Odisseu ou Ulisses durante sua viagem de volta à Grécia, através do Mediterrâneo, depois da Guerra de Troia (PEDRO, LIMA e CARVALHO, 2005, p. 54).

Contudo, o fato de homens ocuparem o lugar central nos referidos poemas não significa dizer que as mulheres estavam excluídas do mundo destes heróis. Ao contrário, elas de uma forma ou de outra os completam,

> [...] quer como recompensas merecidas e símbolos sexuais, quer como progenitoras, esposas ou amas. Essa atitude é a confirmação de uma herança de determinados modelos de conduta, que foram proeminentes durante a Idade do Bronze, em que os homens eram guerreiros idealizados e as mulheres essencialmente produtoras de filhos. [...] Entre estas mulheres é possível estabelecer grupos socialmente diferenciados: se por um lado temos as esposas, mães e

> filhas de heróis, por outro temos as servas e as cativas [...] (RODRIGUES, 2001, p. 83).

Na literatura homérica a mulher tinha um *status* social bem definido. Ela era a esposa e a senhora da casa e tinha como principais funções a responsabilidade gerar filhos legítimos, de cuidar das atividades domésticas como fiar, tecer e lavar roupas, de comandar as servas nos serviços domésticos e de administrar juntamente com seu esposo os bens da casa (RODRIGUES, 2001, p. 86). Como se pode notar, a esfera de atuação da mulher estava restrita ao lar.

No período arcaico (c. 800-500 a.C.), momento em que ocorre a passagem da ruralização para a formação da *pólis* grega*,* as transformações econômicas e sociais foram acompanhadas por mudanças na área da política. A aristocracia passou a assumir em definitivo o lugar do rei. O governo passa a ser exercido por um órgão executivo, o arcontado, que era monopolizado de modo exclusivo pela nobreza aristocrática. Os altos investimentos na agricultura, com a finalidade de prover alimentos suficientes para o sustento da cidade, levaram ao surgimento e enriquecimento rápido de uma nova camada social grega, a dos proprietários de terras que produziam e comerciavam o azeite e o vinho. Os camponeses pobres permaneciam oprimidos (PEDRO, LIMA e CARVALHO, 2005, p. 55).

No período arcaico a mulher permanece ligada à casa e à família, e a sua função de assegurar a descendência ao senhor da casa mantém-se inalterada. Sua imagem, porém, sofre mudanças significativas. O poeta Hesíodo, representante desta época, apresenta um quadro do sexo feminino extremamente negativo. A mulher é apontada como a fonte de todas as mazelas e desgraças que recaíram sobre o mundo e é considerada como sendo um mal necessário para a continuidade da comunidade por causa da sua condição de geradora de homens. O mito de Pandora, conforme registrado por Hesíodo, expressa de modo nítido essa tendência e é considerado “o primeiro sinal declarado de misoginia na cultura grega” (RODRIGUES, 2001, p. 88).

Além de responsável pelos males que assolam o mundo, Pandora também é apresentada por Hesíodo, como a progenitora de todas as mulheres:

“Dela descende a geração das femininas mulheres. Dela é a funesta geração e grei das mulheres, grande pena que habita entre homens mortais, parceiras não da penúria cruel, porém do luxo” (HESÍODO, 1995, p. 126).

O mito de Pandora descreve as etapas de criação da primeira mulher, que veio à existência, por ordem de Zeus, com o propósito de se vingar de Prometeu pelo crime de roubar o fogo dos deuses e dá-lo aos homens. De acordo com os desígnios dos deuses, ela foi criada para ser de bela aparência e cheia de maldade em seu coração. Os deuses deram a Pandora um vaso contendo os males e enfermidades do mundo e Zeus a enviou como presente a Epimeteu, que não levando em conta o conselho de Prometeu para não receber presentes do ‘pai de homens e deuses’, a tomou para si. Então, Pandora abriu o vaso que trouxera consigo e daí por diante, a morte, as doenças e todas as sortes de males se espalharam sobre a raça de homens que antes viviam em paz e sem infortúnios (GRIMAL, 2005, p. 353-354).

Apesar de extenso, transcrevemos a seguir, parte do mito que descreve com riqueza de detalhes as características ‘naturais’ da mulher criada, segundo a vontade de Zeus, conforme narrativa de Hesíodo:

> [...] Encolerizado, disse-lhe Zeus que ajunta nuvens: “Filho de Jápeto, mais que todos fértil em planos, alegras-te de ter roubado o fogo e enganado minha inteligência, o que será uma grande desgraça para ti próprio e para os homens futuros. Para compensar o fogo lhes darei um mal, com o qual todos se encantarão em seu espírito, abraçando amorosamente seu próprio mal”. Assim falou, e riu alto o pai de homens e deuses. Então ordenou ao ilustre Hefesto que o mais rápido possível misturasse terra com água e ali infundisse fala e força humanas, e que moldasse, de face semelhante à das deusas imortais, uma forma bela e amável de donzela; depois ordenou a Atena que lhe ensinasse trabalhos, a tecer uma urdidura cheia de arte; a Afrodite dourada, que lhe espargisse a cabeça com graça, penoso desejo e inquietação que devora os membros. Que nela colocasse uma mente desavergonhada e um caráter fingido, ordenou a Hermes mensageiro, o matador do monstro Argos. Assim falou, e eles obedeceram a Zeus soberano, filho de Crono. Logo o célebre deus coxo moldou-a da terra, à semelhança de uma virgem respeitável, seguindo a vontade do filho de Crono; deu-lhe um cinto e enfeitou-a a deusa Atena de olhos brilhantes; as deusas Graças e augusta Persuasão envolveram seu corpo com joias douradas; as Horas de belas cabeleiras coroaram-na com flores primaveris; Palas Atena ajeitou no seu corpo todo o ornamento. Então, o mensageiro matador de Argos fez em seu peito mentiras, palavras sedutoras e um caráter fingido, por vontade de Zeus que grave troveja; assim o arauto dos deuses nela colocou linguagem, e chamou essa mulher Pandora, porque todos os que têm moradas olímpias deram essa dádiva, desgraça para os homens que vivem de pão. Depois, quando completou o irresistível profundo engano, o Pai

> enviou a Epimeteu o célebre matador de Argos, o rápido emissário dos deuses, levando o presente. E Epimeteu não pensou no que lhe dissera Prometeu: nunca um presente aceitar de Zeus olímpio, mas mandar de volta, para que não venha a ser um mal para os mortais. Mas ele, depois de o receber, bem quando tinha o mal, compreendeu. Antes, de fato, as tribos dos humanos viviam sobre a terra sem contato com males, com o difícil trabalho ou com penosas doenças que aos homens dão mortes. {Rapidamente em meio à maldade envelhecem os mortais} Mas a mulher, removendo com as mãos a grande tampa de um jarro, espalhou-os, e preparou amargos cuidados para os humanos. Sozinha ali ficava a Antecipação, na indestrutível morada, dentro, abaixo da boca do jarro, e para fora não voou. Pois antes baixou a tampa do jarro por vontade de Zeus que ajunta nuvens, o detentor da égide. Mas outras incontáveis tristezas vagam entre os homens. Na verdade, a terra está cheia de males, cheio o mar; doenças para os humanos, algumas de dia, outras à noite, por conta própria vêm e vão sem cessar, males aos mortais levando em silêncio, já que privou-as de voz Zeus sábio. Assim, de modo algum pode-se escapar à inteligência de Zeus (HESÍODO, 2012, p. 65-71).

O mito de Pandora declara abertamente uma perspectiva misógina do sexo feminino. As figuras de linguagem utilizadas para descrever a mulher reforçam aos extremos essa ideia. A mulher é identificada como uma agente do mal que se apresenta de forma encantadora como um presente dos deuses aos homens. Apesar da beleza e das competências femininas que receberia como presente das deusas, Pandora seria dominada pelo desejo, teria uma ‘mente desavergonhada’, receberia ‘um caráter fingido’, e seria dotada de uma habilidade sem igual para mentir e seduzir o homem. O mito apresenta o mundo dos homens antes e depois da criação de Pandora. Antes, havia perfeita paz e harmonia e os homens eram livres das doenças e mazelas do mundo. Com a introdução da mulher no mundo dos homens, aquilo que era ordem e beleza tornou-se caos e feiura.

No período arcaico, a distinção entre o gênero masculino e feminino e a consequente inferiorização da mulher passou a ser representada através do contraste de diferentes figuras. O gênero masculino geralmente era retratado como sendo correspondente à cultura, à civilização, à guerra, à política, à razão, à luz, à ordem ou ao cosmos. Em contra partida, o feminino foi vinculado à natureza, à misantropia, à atividade doméstica, à noite e ao caos (RODRIGUES, 2001, p. 88).

Em todas as obras poéticas desse período que tratam da distinção entre o homem e a mulher delineia-se um mesmo esquema narrativo:

> [...] as mulheres são um suplemento, uma peça acrescentada a um grupo social que, antes do seu aparecimento, era perfeito e feliz; formam um *genos,* um gênero à parte, como se elas se reproduzissem por si próprias [...] O feminino é a imperfeição (SISSA, 1990, p. 98).

O período clássico (c. 500-338 a.C.) foi caracterizado principalmente pela bipolarização da Grécia entre as cidades-estados de Esparta e de Atenas. Entre os anos 460 a 430 a.C., Atenas atingiu o clímax de sua vida política e cultural, tornando-se a cidade-Estado mais importante da Grécia. Essa posição foi consolidada depois das guerras médicas, quando Atenas liderou a defesa do mundo grego e derrotou os persas. Ao libertar as cidades gregas da Ásia Menor Atenas teve seu prestígio aumentado. Enquanto expandia e fortalecia seu imperialismo, internamente aprimorava a experiência democrática, instaurada desde 508 a.C. através de uma revolta popular chefiada por Clístenes. É o princípio de um sistema de governo democrático que passa a ser exercido pelo povo que uma vez reunido na *ekklesia* – assembleia decide o destino da *polis* – cidade. Contudo, no sistema democrático ateniense nem todos podiam participar efetivamente dos debates da Assembleia, mas somente o *demos,* o 'povo', os cidadãos, aqueles que possuíssem direitos de cidadania. Tais direitos excluíam as mulheres, os estrangeiros e os escravos da participação na vida política da cidade. Entre o número restrito de pessoas que constituíam a classe de cidadãos, aqueles que se destacavam por sua oratória, eloquência e conhecimentos na área da política acabavam exercendo influência sobre os demais componentes do *demos,* e assumindo a responsabilidade de governar a cidade (PESSANHA, 1991, p. 8-9).

Durante o período clássico o *status* social da mulher grega resumia-se basicamente em permanecer encerrada e confinada à parte da casa que era reservada às mulheres, o chamado gineceu (PINTO, 2004, p.140). Atenas geralmente é apresentada como modelo desta prática graças às referências encontradas em fontes aristotélicas. Contudo, é preciso considerar que Aristóteles fez referência a uma situação que ocorria especialmente entre a nobreza e os grupos sociais mais abastados, que insistiam em imitar o comportamento da elite dominadora da época, os *aristoi*. Aparentemente, esta prática não se estendia às classes menos abastadas. Em relação aos pobres,

os registros históricos dão conta de que as mulheres estavam diretamente envolvidas, com seus maridos, na luta diária pela sobrevivência, além das que trabalhavam como amas ou daquelas que subsistiam economicamente empregando-se no mercado (RODRIGUES, 2001, p. 91-92).

Esparta era outra importante cidade-estado deste período. A partir do século VII a.C. a monarquia perdeu seu poder. Este sistema de governo não foi extinto nem substituído por outro. Ao contrário, passou a ser exercido por dois reis, que possuíam funções militares e religiosas. Um conselho formado por aristocratas anciãos, a Gerusia, era responsável pela elaboração das leis. O poder executivo era exercido pelo Eforato, órgão composto por cinco aristocratas eleitos pela assembleia formada por cerca de oito ou nove mil cidadãos, todos eles guerreiros, que detinham o poder absoluto de Esparta. Diferente de Atenas, a sociedade espartana era essencialmente guerreira. Sua fama e eficácia na área bélica deveu-se ao fato de eles se dedicarem inteiramente à prática esportiva e militar, deixando a cargo dos hilotas, escravos de guerra que formavam a grande massa de trabalhadores nas terras do Estado e nos lotes dos espartanos, a responsabilidade de produzir o sustento para a cidade (PEDRO, LIMA e CARVALHO, 2005, p. 57).

A educação espartana exigia, além dos rigores das práticas físicas e militares, total obediência dos jovens para com os mais velhos e o Estado. As crianças eram selecionadas desde o nascimento e preparadas rigorosamente durante sua infância e juventude para se tornarem verdadeiros cidadãos espartanos. O processo ocorria da seguinte maneira:

> Ao nascer, a criança espartana era examinada pelos éforos. Se apresentasse algum defeito, era sacrificada em nome da eugenia (pureza racial). Aos sete anos era colocada sob os cuidados do Estado; a partir dos doze educada no campo, onde aprendia a suportar os rigores de uma vida simples, desprovida de conforto. Assim, os fracos eram eliminados. Até aos 60 anos os espartanos estavam obrigados ao treinamento militar (SCHNEEBERGER, 2006, p. 58).

Na cidade de Esparta a condição social da mulher também era diferente. Enquanto que em Atenas o espaço social da mulher restringia-se basicamente ao recinto interno do lar, a sociedade espartana reconhecia a importância do papel das mulheres, juntamente com seus maridos, pais, irmãos e filhos, para o

desenvolvimento e manutenção da *pólis*. Diferente das mulheres atenienses, que parecem ter sido enclausuradas em vida, as mulheres espartanas viviam para o exterior e participavam ativamente da vida da sociedade.

> [...] A maior evidência dessa participação ativa era o fato de serem treinadas na luta, tal como os homens, chegando a rivalizar com eles. Como em Esparta os cidadãos eram primeiro que tudo soldados, eximiamente treinados para a defesa e uso da comunidade, as suas esposas acompanhavam-nos nessas funções de dedicação cívica. Assim, trazer filhos ao mundo era a tarefa mais importante das espartanas, já que o Estado se encontrava constantemente em guerra e a produção de soldados era uma prioridade. [...] Em Esparta, pelas razões acima referidas, os trabalhos domésticos eram deixados para mulheres de outros grupos sociais, hilotas ou periecas, dado que as espartanas ocupavam-se de uma sólida educação que lhes permitisse servir o Estado o melhor possível [...] (RODRIGUES, 2001, p. 97-98).

O período helenístico (c. 338-146 a.C.) foi marcado, em particular, pela crise da *pólis* grega e pelas conquistas de Alexandre, o Grande, filho de Filipe II da Macedônia, que juntamente com seus generais disseminou a cultura helênica por todo o Oriente. O helenismo marcou o período de transição para o domínio e apogeu do Império Romano (GUNNEWEG, 2005, p. 245-246).

Alexandre, o Grande, assumiu o trono com vinte anos de idade e morreu ainda jovem, com trinta e dois anos. Apesar de ter sido um exímio estrategista militar, geralmente ele é lembrado por ter sido um grande estadista e visionário. As contribuições deixadas por ele mudaram definitivamente as relações entre o mundo oriental e ocidental e possibilitaram a construção de uma nova civilização mundial. Alexandre foi o grande responsável,

> [...] pela fusão do Ocidente com o Oriente. Derrubando a parede que estava entre o Oriente e o Ocidente, ele foi capaz de abrir as portas do comércio. Através da propagação do idioma grego, a língua franca, o mundo capacitou-se para a comunicação. A cultura grega quebrou as barreiras raciais, sociais e nacionais. A miscigenação das raças estimulou um espirito de cosmopolitanismo, um sincretismo religioso e um interesse no indivíduo (HALE, 2001, p. 12).

Na Macedônia, o *status* social feminino era um pouco melhor que em outras regiões da Grécia. No transcurso do terceiro século a.C.,

> [...] algumas mulheres capazes alcançaram posições de autoridade. Havia, no entanto, um profundo contraste entre a elite e as massas. Ocasionalmente, as cortes concediam emancipação a mulheres da nobreza, mas a posição das mulheres comuns era tão inferior e sem esperança como as do resto do mundo grego (PINTO, 2004, p. 141).

Apesar de haver a necessidade de se distinguir, no período helênico, a mulher grega, a típica ateniense, da mulher no mundo grego, pode-se afirmar que, a situação geral delas modificou-se significativamente neste tempo. Na literatura que reflete as transformações geradas neste período, encontramos, por exemplo, em Plutarco (c. 46 d.C. – 126 d.C.), evidências de que a mulher grega encontra alguma liberdade para expressar seus sentimentos, suas verdadeiras paixões. Ela passa a ser vista de forma mais positiva como 'companheira espiritual do homem' e o casamento é enaltecido ao se considerar o papel da mulher como essencial para o equilíbrio da sociedade (RODRIGUES, 2001, p. 99-100).

A obra de Plutarco intitulada *Diálogo sobre o Amor* apresenta uma abordagem positiva sobre o amor conjugal heterossexual, em oposição ao amor pederástico. A relação heterossexual foi por muito tempo estigmatizada e considerada pelos gregos um mal necessário para a manutenção da sociedade e para a preservação da prole humana. A relação pederástica, em contrapartida, foi defendida por uma longa tradição literária, poética e filosófica como sendo a única manifestação legítima do verdadeiro amor (PLUTARCO, 2009, p. 52).

Plutarco, em seus diálogos, defende a legitimidade do casamento heterossexual e a sacralidade das relações sexuais entre um homem e uma mulher que assumiram pacto de fidelidade entre si. Segundo ele.

> [...] a união com mulheres, enquanto esposas, é princípio de amizade, semelhante à comunhão dos mais importantes rituais. Pequena é a dose de prazer, mas o respeito que daí resulta a cada dia, a graça, o afeto mútuo e a confiança provam que nem as gentes de Delfos estão loucas quando chamam a Afrodite *Harmonia*, nem Homero, quando designa essa união de *Amizade* (PLUTARCO, 2009, p. 120-121).

A novidade do pensamento de Plutarco jaz na apologia que ele apresenta da relação conjugal entre marido e mulher como sendo a verdadeira expressão do amor, valorizando substancialmente o papel da mulher no casamento, pois enfatiza a importância do enlace matrimonial baseado no amor e não em mera norma de conduta social. Ao assumir essa postura, Plutarco caminha na contra mão do pensamento platônico, que tanto o

influenciou, e de boa parte da tradição filosófica de sua época. A partir dos diálogos de Plutarco,

> [...] há que refazer toda a lógica do amor platônico à imagem de novos protagonistas, um homem e uma mulher, quebrando a ligação de exclusividade que Eros manteve, durante séculos, com a pederastia, enquanto exercício de aprendizagem e amadurecimento. Não sendo ainda possível falar de igualdade de sexos no casamento que Plutarco preconiza, a mulher desempenha, nesse contexto, um papel cada vez mais importante e decisivo (JESUS, 2009, p. 17-18).

Mesmo diante das importantes contribuições produzidas no período helênico com o intuito de dar visibilidade e resgatar a imagem social da mulher na sociedade grega, o fato é que ela jamais "atingiu um nível completo de emancipação da tutela parental. Como jamais conseguiu desempenhar um papel político de relevância, a não ser nos bastidores, [...]" (RODRIGUES, 2001, p. 100).

2.2.2 O *Status* Social da Mulher na Concepção Platônica

O período clássico é conhecido historicamente como a época dos grandes filósofos gregos tais como Sócrates, Platão e Aristóteles. Foram eles, dentre outros, que deram um novo impulso à construção do pensamento racional que serviu como alicerce para a consolidação do pensamento ocidental das épocas posteriores. Foram eles, também, Platão e Aristóteles em particular, que através dos seus escritos, providenciaram a matéria-prima para a construção racional de uma perspectiva que obscureceu a imagem da mulher e que possibilitou o surgimento de uma ideologia que defendeu a superioridade do homem em relação à mulher no Ocidente cristão, como verificaremos a seguir.

A fim de compreender com maior clareza a estrutura ideológica que serviu, dentre outras, como fonte para a elaboração de um discurso que silenciou e invisibilizou a figura feminina na história do Ocidente, analisaremos a perspectiva de Platão sobre as relações de gênero estabelecidas entre homens e mulheres no seio de uma sociedade utópica idealizada por ele num de seus principais clássicos, a *República,* para em seguida, apresentar uma

análise crítica de seu pensamento comparando os elementos que foram destacados na *República* com os pressupostos encontrados em outras obras de sua autoria.

A escolha da *República* como principal porta de entrada para o pensamento platônico está ancorada em alguns pressupostos. O primeiro deles encontra-se nas seguintes palavras de Durant:

> *A República,* é um tratado completo, Platão reduzido a um livro; nele encontraremos a sua metafísica, sua teologia, sua ética, sua psicologia, sua pedagogia, sua política, sua teoria da arte. Nele encontraremos problemas exalando modernidade e sabor contemporâneo: comunismo e socialismo, feminismo, o controle de natalidade e eugenia, problemas nietzschianos de moralidade e aristocracia [...] – está tudo ali. É um banquete para a elite, servido por um anfitrião generoso (DURANT, 2000, p. 41).

Em segundo lugar, pressupomos que uma leitura panorâmica da *República* possibilita extrair elementos vinculados às primeiras concepções platônicas sobre a origem da sociedade e dos diferentes papéis sociais que os homens e mulheres desempenharam nela. Para Platão a sociedade como um todo era um reflexo do homem na sua individualidade. Sendo assim, ao analisarmos sua visão utópica acerca da maneira pela qual a sociedade deveria ser estruturada, teremos condições de compreender como as relações entre homens e mulheres eram concebidas, e, só então, poderemos identificar as raízes históricas que possibilitaram a invisibilização da mulher nos primórdios da história do pensamento cristão no Ocidente e que permitiram o surgimento de uma ideologia que legitima de maneira camuflada a prática da violência contra a mulher na atualidade.

Finalmente, é preciso mencionar que Santo Agostinho, o principal pensador cristão que utilizaremos como fonte de leitura para uma melhor compreensão histórica do surgimento de um discurso misógino no seio do cristianismo, foi profundamente influenciado pelo pensamento platônico.

Antes de abordar a visão platônica acerca da natureza da mulher e de sua posição no contexto da *República*, é necessário abrir um breve parêntese e apresentar um personagem de fundamental importância para a elaboração e consolidação da filosofia grega em geral e do pensamento platônico em particular, a saber, o grande filósofo Sócrates.

O pensamento filosófico platônico parece ser um reflexo das ideias de Sócrates. Tal premissa pode ser evidenciada a partir de uma prática comum encontrada em vários escritos de Platão, tais como *Defesa de Sócrates, República, Timeu-Crítias*, *Banquete, Fédon,* dentre outros, que serão utilizados a seguir, onde Sócrates aparece como principal personagem de enredos descritos em forma de diálogos que tinham por finalidade mostrar o caminho para a apreensão do verdadeiro conhecimento. Nestas obras, Platão ocupa o lugar de porta-voz de Sócrates.

Sócrates (469 a.C. – 399 a.C.) nasceu em Atenas numa época em que a cidade havia atingido o ponto alto de seu esplendor artístico, poderio militar e econômico e morreu pouco tempo antes de seu declínio. Infelizmente tudo o que se conhece sobre o pensamento filosófico socrático vem de fontes externas, de outros autores que falaram em seu nome, tais como Xenofonte, Platão e Aristóteles, uma vez que ele próprio não deixou nenhuma produção escrita (MONDIN, 2005, p. 47-49).

Sócrates iniciou seus estudos no campo da filosofia ainda jovem e experimentou uma mudança radical em sua vida ao interpretar uma mensagem de Apolo que o oráculo de Delfos entregou a Querefonte, um amigo seu. De acordo com a mensagem, Sócrates era o mais sábio dentre todos os homens. Essa revelação causou-lhe, e não somente a ele como também aos sábios do seu tempo, uma grande inquietude que só se dissipou quando ele finalmente compreendeu o real significado do vaticínio. Diante de um público ávido por entender sua verdadeira ocupação e missão, o filósofo apresentou a seguinte apologia:

> Por favor, Atenienses, não vos amotineis, mesmo que eu vos pareça dizer uma enormidade; a alegação que vou apresentar nem é minha; citarei o autor, que considerais idôneo. Para testemunhar a minha ciência, se é uma ciência, e qual é ela, vos trarei o deus de Delfos. Conhecestes Querefonte, decerto. Era meu amigo de infância e também amigo do partido do povo e seu companheiro naquele exílio de que voltou conosco. Sabeis o temperamento de Querefonte, quão tenaz nos seus empreendimentos. Ora, certa vez, indo a Delfos, arriscou esta consulta ao oráculo — repito, senhores; não vos amotineis — ele perguntou se havia alguém mais sábio que eu; respondeu a Pítia que não havia ninguém mais sábio. Para testemunhar isso, tendes aí o irmão dele, porque ele já morreu. Examinai por que vos conto eu esse fato; é para explicar a procedência da calúnia. Quando soube daquele oráculo, pus-me a refletir assim: “Que quererá dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem

> pouco; que quererá ele, então, significar declarando-me o mais sábio? Naturalmente, não está mentindo, porque isso lhe é impossível." Por longo tempo fiquei nessa incerteza sobre o sentido; por fim, muito contra meu gosto, decidi-me por uma investigação, que passo a expor [...] (PLATÃO, 1987, p. 37).

Na busca por compreender o verdadeiro significado daquele oráculo, Sócrates, a partir das premissas, "só sei uma coisa, e é que nada sei" e "conhece-te a ti mesmo" (DURANT, 2000, p. 33), estruturou uma nova maneira de produção do conhecimento, ou de superação da simples opinião na busca pela verdade, fazendo uso de um método singular de abordagem que ele popularizou e que ficou conhecido como maiêutica. Através da ironia o homem é desarmado de seu autoconhecimento e levado a buscar e encontrar, 'parir', respostas próprias para os dilemas da vida.

> A ironia é uma espécie de simulação, mas em Sócrates, ela tem a finalidade de pôr a descoberto a vaidade, de desmascarar a impostura e seguir a verdade. [...] Com suas perguntas, Sócrates deixa embaraçado e perplexo aquele que está seguro de si mesmo, fá-lo ver novos problemas, desperta a sua curiosidade e estimula-o a refletir. [...] Por causa deste aspecto o método de Sócrates é chamado de *maiêutica* (MONDIN, 2005, p. 50).

A partir deste método, Platão (427 a.C. – 347 a.C.), discípulo de Sócrates e uma das maiores figuras da filosofia de todos os tempos, elaborou uma vasta produção bibliográfica analisando diferentes aspectos da vida dos seres humanos, a saber, questões de ordem metafísica, ética e epistemológica.

Platão construiu seu pensamento filosófico baseado numa premissa dualista que concebia a realidade a partir de dois reinos distintos, a saber, o mundo das Ideias e o mundo sensível (MONDIN, 2005, p. 63-67). O reino das Ideias contemplava os padrões perfeitos e constantes de todas as coisas, enquanto, o mundo sensível continha as cópias imperfeitas e transitórias da realidade: "Perfeitas e imutáveis, as ideias constituiriam os modelos ou paradigmas dos quais as coisas materiais seriam apenas cópias imperfeitas e transitórias. Seriam, pois, tipos ideais, a transcender o plano mutável dos objetos físicos" (PESSANHA, 1991, p. 22-23).

Platão acreditava que a alma era imortal e que tinha sua origem no mundo das Ideias. Ele defendia ainda que a alma era o princípio determinante que uma vez atribuído ao indivíduo antes ou no momento do seu nascimento

legitimava sua condição de ser humano no mundo. O corpo, com suas necessidades e interações físicas, ao contrário, pertencia ao mundo material, temporal e inconstante, e era visto como sendo essencialmente mal e como um grande obstáculo no processo de busca e apreensão do verdadeiro conhecimento. No *Fédon,* após discutir a futilidade da busca do verdadeiro conhecimento pelas vias sensoriais, Platão (1991, p. 119) mostra todo o seu desprezo pelo corpo.

> [...] durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, este objeto é, como dizíamos, a verdade. Não somente mil e uma confusões nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças — e eis-nos às voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real! O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! Vede, pelo contrário, o que ele nos dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissenções, batalhas; com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos! Por culpa sua ainda, e por causa de tudo isso, temos preguiça de filosofar. Mas o cúmulo dos cúmulos está em que, quando conseguimos de seu lado obter alguma tranquilidade, para voltar-nos então ao estudo de um objeto qualquer de reflexão, súbito nossos pensamentos são de novo agitados em todos os sentidos por esse intrujão que nos ensurdece, tonteia e desorganiza, ao ponto de tornar-nos incapazes de conhecer a verdade. Inversamente, obtivemos a prova de que, se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos. Só então é que, segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria.

O reconhecimento acerca da malignidade do corpo resulta na necessidade de afastar-se de seus impulsos ao máximo durante a vida. Como consequência deste afastamento, o ser humano passa a encarar a morte com serenidade, uma vez que ela torna-se o único instrumento capaz de purificar a alma e promover em definitivo sua libertação da alma da prisão corporal na qual ela se encontra. A esse respeito assim se expressou Platão (1991, p. 121):

> Mas a purificação não é, de fato, justamente o que diz uma antiga tradição? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas

> circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam? [...] Ter uma alma desligada e posta a parte do corpo, não é esse o sentido exato da palavra "morte"? [...] E os que mais desejam essa separação, os únicos que a desejam, não são por acaso aqueles que, no bom sentido do termo, se dedicam à filosofia? O exercício próprio dos filósofos não é precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo?

Além da visão pessimista que Platão nutria a respeito do corpo, ele defendia ainda que o comportamento humano era proveniente de três principais fontes, que foram definidas como sendo o desejo, a emoção e o conhecimento. Todo indivíduo, afirmou ele, possui, em graus variados, todos estes elementos em sua natureza e a posição que cada um ocupa na ordem social estabelecida depende em grande medida da fonte que predomina em sua natureza (PLATÃO, 1965a, p. 232). Durant (2000, p. 47) resume esta particularidade do pensamento platônico nos seguintes termos:

> Desejo, apetite, impulso, instinto são uma coisa só; emoção, espírito, ambição e coragem são uma coisa só; conhecimento, pensamento, intelecto, razão são uma coisa só. O desejo tem o seu centro no baixo-ventre, um explosivo reservatório de energia, fundamentalmente sexual. A emoção tem o seu centro no coração, no fluxo e na força do sangue; é a ressonância orgânica da experiência e do desejo. O conhecimento tem o seu centro na cabeça; ele é o olho do desejo e pode se tornar o piloto da alma. [os que são guiados pelo desejo] dominam e manipulam a indústria. [os guiados pela emoção] fazem os exércitos e as Marinhas do mundo. [os guiados pelo conhecimento] iriam governar.

A alma determinava, em última instância, o valor humano inerente ao indivíduo e, consequentemente, sua posição natural no contexto de uma sociedade. As primeiras considerações platônicas acerca da superioridade do homem em relação à mulher foram baseadas, como veremos adiante, na crença da diferença constitucional da alma, sob a premissa de que a alma masculina é, por natureza, superior à alma feminina (BERMAN, 1997, p. 250).

Alicerçado numa visão dicotômica de mundo e de realidade, Platão elaborou dentre outros temas, um discurso pormenorizado a respeito da origem e da estrutura das relações estabelecidas pelos homens na vida em sociedade. Seus conceitos políticos encontram-se bem desenvolvidos no clássico que traz por título *República* e que analisaremos a seguir.

Uma vez apresentadas as razões que nos levaram à escolha desta obra, procederemos a seguir, com uma leitura panorâmica da mesma a fim de extrair dela alguns recortes que nos serão úteis para a compreensão da maneira como homens e mulheres se relacionam e quais são os papéis sociais de cada um deles de acordo com o pensamento platônico. Apesar de não se saber com certeza como a *República* foi originalmente estruturada, a crítica geralmente elenca cinco principais divisões para esta obra, de acordo com a distribuição dos temas ali tratados (BACCOU, 1965a, p. 8-9).

O Livro I escrito como uma espécie de prólogo aborda o problema da justiça em termos simples como se apresenta na vida cotidiana. O enredo está estruturado a partir do registro de diálogos entre vários personagens, a saber, Sócrates o porta-voz de Platão, um homem idoso chamado Céfalo e seu filho Polemarco, Trasímaco um pensador sofista e os dois irmãos mais jovens de Platão, Adimanto e Glauco (BACCOU, 1965a, p. 10-15).

A justiça como tema inicial do diálogo é definida por Céfalo, em primeira instância, como o "dizer a verdade e devolver [a cada um] o que se recebeu" (PLATÃO, 1965a, 72). Este conceito é questionado por Sócrates como sendo uma maneira superficial de analisar o tema. O debate entre Sócrates, Polemarco e Trasímaco, segue sem que se dê uma resposta definitiva para o problema levantado: qual é a verdadeira natureza da justiça (BACCOU, 1965a, p. 15-19).

Uma vez que se demonstrou não ser coisa fácil chegar a uma definição exata de justiça, os Livros II, III e IV tratam de examiná-la a partir do contexto de uma cidade perfeita. Como tal cidade nunca existiu, nem existe, é necessário imaginar sua fundação. A partir da concepção de que a justiça enquanto virtude é comum ao homem e à cidade, e que na cidade ela se encontra inscrita em caracteres maiores, e consequentemente, mais fáceis de decifrar, convém estudá-la primeiro e, a seguir, aplicar os resultados à alma humana (BACCOU, 1965a, p.19-24).

Platão descreve a gênese da cidade natural que surge primariamente para suprir as necessidades básicas do próprio homem. Nas palavras do filósofo, "o que dá nascimento a uma cidade – disse eu – é, creio, a impotência de cada indivíduo de bastar-se a si próprio e a sua necessidade de uma

multidão de coisas" (PLATÃO, 1965a, p. 122). A partir desta premissa, ele descreve as etapas de crescimento e desenvolvimento das primeiras cidades onde as pessoas inicialmente viviam um estilo de vida simples. Com o passar do tempo tais cidades foram se especializando através da divisão social do trabalho até se constituírem em Estado com suas múltiplas complexidades. A partir da realidade concreta Platão discorre sobre a passagem desta cidade natural para a cidade justa. O grande segredo para a construção de uma sociedade justa é o investimento na educação do homem desde sua infância, que deverá contribuir para o desenvolvimento das virtudes da sua alma e para o fortalecimento do seu corpo (PLATÃO, 1965a, p. 122-134).

Na cidade perfeita idealizada por Platão, varões de idade bem educados e experientes, e que possuam, no mais alto grau, o senso do interesse comum serão apontados como líderes. Guerreiros serão educados e estrategicamente distribuídos a fim de assegurar a proteção da mesma. Viverão em acampamentos comuns e não possuirão dinheiro, terra ou habitação. Permanecerão unidos e fiéis ao papel de servidores da comunidade (PLATÃO, 1965a, p. 194-195).

A situação econômica da cidade deverá ser equilibrada. Nem muito rica para evitar a ociosidade e a moleza, nem muito pobre a fim de evitar a inveja e os maus sentimentos que conduzem às desordens. Sua extensão territorial é aquela que conserva ao Estado a sua perfeita unidade (BACCOU, 1965a, p. 25).

A crença em Deus, na condição de um Ser Supremo, e na imortalidade pessoal são elementos fundamentais, na perspectiva platônica, para que uma cidade seja forte e bem estruturada. O Ser Supremo, e criador de todas as coisas, descrito por Platão é comparado a um hábil artesão. Nas palavras do filósofo:

> Este artesão a que me refiro não é unicamente capaz de fazer toda a espécie de móveis, como produz ainda tudo o que brota da terra, plasma todos os seres vivos, inclusive a si próprio, fabricando, além disso, a terra, o céu, os deuses, e tudo o que há no céu, tudo o que há debaixo da terra, no Hades (PLATÃO, 1965b, p. 220).

A fé em Deus desperta a esperança, a devoção e o sacrifício. Além disso, ela pode "incitar ou obrigar, pelo medo, o individualista a moderar um

pouco a sua ganância, a controlar um pouco a paixão" (DURANT, 2000, p. 51). A fé em Deus será a amalgama que dá forma e sustenta esta sociedade utópica. A união entre as diferentes classes sociais, elemento fundamental para a saúde e consolidação do Estado, será firmada por meio do fundamento religioso. O sentimento de unidade será instilado no povo a partir da crença num mito fundante. Nas palavras do filósofo:

> [...] tentarei persuadir, primeiro os chefes e os soldados, depois os outros cidadãos, [...] que na realidade eram formados e educados no seio da terra, eles, suas armas e tudo o que lhes pertence; que, depois de enformá-los inteiramente, a terra, sua mãe, os deu à luz; que a partir daí, devem encarar a região onde habitam como mãe e nutriz, defende-la contra quem a ataque e tratar os outros cidadãos como irmãos e filhos da terra como eles (PLATÃO, 1965a, p. 191-192).

O discurso religioso será utilizado, ainda, como recurso para justificar e legitimar a divisão social da referida cidade:

> [...] Sois todos irmãos na cidade, dir-lhes-emos, continuando esta ficção; mas o deus que vos formou introduziu o ouro na composição daqueles dentre vós que são capazes de comandar: por isso são os mais preciosos. Misturou prata na composição dos auxiliares; ferro e bronze, na dos lavradores e outros artesãos. Comumente, gerais filhos semelhantes a vós mesmos; mas como sois todos parentes, pode acontecer que do ouro, nasça um rebento de prata, da prata um rebento de ouro e que as mesmas transmutações se produzam entre os outros metais. [...] deus ordena aos magistrados que vigiem atentamente as crianças, que tomem muito cuidado com o metal misturado em suas almas e, caso seus próprios filhos apresentem mistura de bronze ou de ferro, que sejam impiedosos com eles e lhes concedam o gênero de honor devido à respectiva natureza, relegando-os à classe dos artesãos e dos lavradores. Mas, se destes últimos nasce um rebento cuja alma contenha ouro ou prata, o deus quer que o honrem, elevando-o à categoria de guardião ou de auxiliar, por que um oráculo afirma que a cidade perecerá quando for guardada pelo ferro ou pelo bronze (PLATÃO, 1965a, p. 192).

Fundada sob os princípios supracitados, se a cidade for perfeita, manifestará inevitavelmente quatro virtudes essenciais. A primeira delas, a sabedoria, suprema virtude do Estado, encontra-se entre os líderes e através deles alcança toda a comunidade. A segunda virtude, a coragem, está vinculada à classe dos auxiliares, guardiões do dogma da cidade e responsáveis pela proteção do seu território. A próxima virtude, a temperança, é comum a todas as classes do Estado, e é por meio dela que é possível manter uma relação equilibrada entre as classes através do reconhecimento

dos elementos superiores e da submissão voluntária dos elementos inferiores da sociedade. A última das virtudes, a justiça, é finalmente apresentada como sendo aquela que constitui a própria condição das outras virtudes. Geradora de ordem e força, a justiça está na origem de todo o processo moral. Desse modo, ela é definida como sendo o princípio da divisão do trabalho e da especialização das funções, onde cada classe cumpre sua tarefa e o recrutamento destas classes ocorre de acordo com as aptidões naturais de cada um (BACCOU, 1965a, p. 26-27). Para Platão, a justiça é o resultado da manifestação destas três virtudes no contexto social:

> Creio que na cidade o complemento das virtudes que examinamos, temperança, coragem e sabedoria, é o elemento que conferiu a todas o poder de nascer e, após o nascimento, as salvaguarda, enquanto continua presente. Ora, afirmamos que a justiça seria o complemento das virtudes procuradas, se encontrássemos as três outras (PLATÃO, 1965a, p. 218).

A respeito da divisão social do trabalho, e de sua relação com a perfeita ordem na sociedade, ele continua dizendo:

> [...] se houvesse que decidir qual destas virtudes é a que, por sua presença, contribui principalmente para a perfeição da cidade [...] Assim a força que contém cada cidadão nos limites de sua própria tarefa, concorre para a virtude de uma cidade com a sabedoria, a temperança e a coragem desta cidade. [...] Mas acaso não dirás que a justiça é essa força que concorre com as outras para a virtude de uma cidade? [pergunta Glauco]. Sim, seguramente (PLATÃO, 1965a, p. 218).

Nos Livros V, VI e VII Platão aborda as particularidades da cidade justa, sua organização, seu governo, as qualidades requeridas a seus magistrados e um plano completo de educação para a formação de seus líderes. Dentre o povo, os melhores cidadãos serão escolhidos para serem os guardiões da cidade e dentre os guardiões, os melhores serão os governantes da cidade (BACCOU, 1965a, p. 28-29).

Há um espaço reservado, em particular no Livro V, para tratar da condição das mulheres nessa sociedade perfeita. Na primeira menção que o referido livro faz a respeito do papel das mulheres na sociedade idealizada por Platão, elas são apresentadas de modo rápido e superficial vinculadas ao "casamento e à procriação dos filhos" (PLATÃO, 1965a, p. 202).

Após um longo discurso sobre a necessidade de se desenvolver nos homens as virtudes que servem como alicerce para a consolidação da cidade perfeita, a saber, a sabedoria, a coragem, a temperança e justiça, qualidades que deverão se manifestar nos cidadãos desta sociedade utópica, Platão é instigado por Glauco e seus amigos a tratar com maior clareza acerca do papel social da mulher nesta comunidade. Glauco solicita: "[...] no que te concerne, não te canses de responder às nossas indagações, da maneira que te parecer boa; de nos dizer que espécie de comunidade se estabelecerá entre os nossos guardiães no que tange aos filhos e às mulheres [...]" (PLATÃO, 1965b, p. 6).

Uma primeira abordagem dos diálogos travados, daí por diante, parece indicar que Platão abre um precedente para que as mulheres dos guardiões possam desempenhar as mesmas funções que eles. É dito que elas deveriam receber a mesma formação que os homens no que concerne à música, à ginástica e as artes "atinentes à guerra e exigir delas os mesmos serviços [prestados pelos homens]" (PLATÃO, 1965b, p. 9).

Àqueles que questionaram sobre a diferença constitucional entre os gêneros masculino e feminino e que defenderam, com base nessa premissa, a impossibilidade da mulher ocupar uma função social que por natureza pertenceria ao homem, Platão (1965b, p. 13) respondeu:

> Se, portanto, se evidencia que os dois sexos diferem entre si quanto às suas aptidões para exercer certa arte ou certa função, diremos que é preciso consignar esta arte ou esta função a um ou a outro; mas se a diferença consiste somente no fato de a fêmea conceber e o macho engendrar, nem por isso aceitaremos como demonstrado que a mulher difere do homem sob o aspecto que nos preocupa, e continuaremos pensando que os guardiães e suas mulheres devem desempenhar os mesmos empregos.

E insistiu ainda:

> Por consequência, meu amigo, não há emprego concernente à administração da cidade que pertença à mulher enquanto mulher, ou ao homem enquanto homem; ao contrário, as aptidões naturais se distribuem igualmente entre os dois sexos, e é conforme à natureza que a mulher, tanto quanto o homem, participe de todos os empregos, ainda que seja, em todos, mais fraca que o homem (PLATÃO, 1965b, p. 14).

E, finalmente, conclui sua defesa à favor delas dizendo:

> Assim, as mulheres de nossos guardiães despirão as vestimentas, pois a virtude tomará o lugar destas; participarão da guerra e de todas as fainas que concernem à guarda da cidade, sem se ocupar de outra coisa; só que, no serviço, lhes atribuiremos a parte mais leve devido à fraqueza do seu sexo (PLATÃO, 1965b, p. 17).

Após discorrer sobre a condição da mulher, Platão elabora um minucioso tratado sobre o processo de formação pessoal a que deverão ser submetidas as crianças, a fim de que suas verdadeiras qualidades naturais se manifestem e elas possam ocupar seus respectivos lugares na sociedade. Através deste expediente será possível reconhecer quem são aqueles verdadeiramente habilitados para o exercício do governo.

O Livro VII inicia com um das produções platônicas mais belas e conhecidas no campo da filosofia, a chamada *alegoria da caverna*. Nela, Platão desenvolveu uma tese sobre o processo de apreensão do verdadeiro conhecimento. O filósofo explica através desta alegoria a maneira pela qual o homem percebe o mundo sensível, que é acessado através dos sentidos, e mostra o caminho para a ascese ao mundo inteligível apreendido somente através da razão. A *alegoria da caverna* descreve homens que vivem, desde sua infância, na condição de prisioneiros acorrentados numa espécie de caverna sem a possibilidade de acessar o mundo exterior, pessoas, objetos, coisas, a não ser por meio de sombras que são projetadas numa parede que está diante deles, pela luz de um fogo acesso. Uma vez que um deles consegue se libertar desta condição e entra em contato com o mundo exterior percebe a situação de engano em que permanecera e finalmente começa a contemplar a verdadeira realidade. O processo de descoberta da verdade é lento. Aos poucos, o homem que estava acostumado com a escuridão e com as sombras, começa a apropriar-se do mundo real, primeiramente através dos reflexos das coisas na superfície das águas e no céu estrelado, até conseguir olhar firmemente para o sol, fonte de toda a luz e de toda realidade. Daí por diante torna-se responsável por conduzir outros ao conhecimento da verdadeira realidade (PLATÃO, 1965b, p. 105-108). Na aplicação prática desta alegoria, Platão (1965b, p. 109) faz as seguintes considerações:

> Agora, meu caro Glauco – continuei – cumpre aplicar ponto por ponto esta imagem ao que dissemos mais acima, comparar o mundo que a vista nos revela à morada da prisão e a luz do fogo que a ilumina ao poder do sol. No que se refere a subida à região superior e à contemplação de seus objetos, se a considerares como a ascensão da alma ao lugar inteligível, não te enganarás sobre o meu pensamento, posto que também desejas conhecê-lo. Deus sabe se ele é verdadeiro. Quanto a mim, tal é a minha opinião: no mundo inteligível, a ideia do bem é percebida por último e a custo, mas não se pode percebê-la sem concluir que é a causa de tudo quanto há de direito e belo em todas as coisas; que ela engendrou, no mundo visível, a luz e o soberano da luz; que, no mundo inteligível, ela própria é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e que é preciso vê-la para conduzir-se com sabedoria na vida particular e na vida pública.

Para Platão, aquele que for bem sucedido na busca pelo conhecimento, que conseguir se libertar das ilusões do mundo sensível, elevar-se ao mundo das Ideias e apreender a realidade tal qual ela realmente é, estará habilitado a desempenhar a função de governante da cidade perfeita e apto a conduzir seus cidadãos no caminho da libertação.

Além da ênfase que se dá à educação dos guardiões e ao papel social das guardiãs na cidade perfeita, um novo conceito de família é estabelecido, onde as mulheres devem ser comuns a todos eles, a fim de se evitar um colapso social que pode ser gerado pelo egoísmo que os laços familiares muito estreitos costumam causar. Platão (1965b, p.18) asseverou: “As mulheres de nossos guerreiros serão todas comuns a todos; nenhuma delas habitará em particular com nenhum deles; do mesmo modo, os filhos serão comuns e os pais não conhecerão os filhos nem estes os pais”.

Platão recomenda, ainda, intervenção do Estado na procriação e educação dos filhos, a ponto de defender que principalmente aos homens e às mulheres que se distinguirem dentre os demais por suas qualidades pessoais, seja permitido ter filhos. Ele afirmou,

> É preciso, segundo os nossos princípios, tornar muito frequentes as relações entre os homens e as mulheres de escol e, ao contrário, muito raras entre os indivíduos inferiores de um e outro sexo; ademais, é preciso criar os filhos dos primeiros e não os dos segundos, se quisermos que o rebanho atinja a mais alta perfeição (PLATÃO, 1965b, p. 21).

Para garantir que o Estado ideal permaneça no domínio das puras virtualidades é necessário que a função de governara cidade seja uma

prerrogativa daqueles que dedicarem suas vidas ao estudo da filosofia. Da mesma forma que os guardiões são escolhidos entre os melhores cidadãos, os melhores guardiões serão escolhidos para serem chefes de Estado e devidamente testados e educados para o desempenho de suas funções (BACCOU, 1965a, p. 30-40). Nas palavras do filósofo:

> Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou os que hoje chamamos de reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos; enquanto o poder político e a filosofia não se encontrarem no mesmo sujeito; enquanto as numerosas naturezas que perseguem atualmente um ou outro destes fins de maneira exclusiva não forem reduzidas à impossibilidade de proceder assim, não haverá termo, meu caro Glauco, para os males das cidades, nem, parece-me, para os do gênero humano, e jamais a cidade que a pouco descrevemos será realizada, tanto quanto possa sê-lo, e verá a luz do dia. Eis o que eu vacilei muito tempo em dizer, prevendo o quanto estas palavras chocariam a opinião comum. Pois é difícil conceber que não haja de outro modo felicidade possível, para o Estado e para os particulares (PLATÃO, 1965b, p. 45-46).

Na parte final do Livro VII, após dar as últimas instruções sobre o processo demorado e rigoroso de formação daqueles que deverão exercer a função de liderança e condução dos demais cidadãos da sociedade perfeita, Platão reforça novamente a ideia da possibilidade de participação efetiva das mulheres no exercício de atividades políticas de governo. Diante das palavras de exclamação de Glauco: “São realmente belos, Sócrates – exclamou – os governantes que acabas de modelar como um escultor!” (PLATÃO, 1965b, p. 142), Platão asseverou: “E as governantes também, Glauco – adicionei – pois não creias que o que disse se aplica mais aos homens do que às mulheres, refiro-me às que possuírem aptidões naturais suficientes” (PLATÃO, 1965b, p. 142).

Os Livros VIII e IX apresentam uma contraposição das vantagens da justiça em detrimento aos malefícios provenientes da injustiça. A cidade justa é contrastada com cidades injustas e os males de tais cidades são apontados como as causas de suas respectivas ruínas (BACCOU, 1965a, p. 43-54). Platão descreve, a partir da Aristocracia, sistema ideal de governo em sua perspectiva, o processo de degeneração dos sistemas de governo das cidades injustas, a saber: a timocracia, ou governo dos ambiciosos; a oligarquia, o governo dos ricos, desejosos de poder e de dinheiro; a democracia, o governo

turbulento das massas populares; e a tirania, caracterizada por um governo despótico, corrompido pelas paixões (PLATÃO, 1965b, p. 144-181).

Tal análise é finalmente aplicada à alma humana. Nela, Platão admite que os mesmos males que corrompem e destroem as cidades injustas tem as mesmas causas e provocam as mesmas degradações no ser humano. Platão parte da premissa de que há uma relação estreita entre a natureza humana, o caráter do homem, e o tipo de governo que dela resulta. Ao introduzir uma abordagem sobre os tipos de governo existentes e suas debilidades, Platão questiona Glauco: “Sabes portanto – perguntei – que há tantas espécies de caracteres quantas formas de governo? [...]. [e continua] Se há, pois, cinco espécies de cidades, os caracteres da alma, nos indivíduos, também hão de ser em número de cinco” (PLATÃO, 1965b, p. 146) e continua descrevendo as formas de governo e mostrando que cada sociedade é, na verdade, o resultado daquilo que são os seus cidadãos. O resultado desta análise aponta para o fato de que a cidade perfeita é resultado da existência de homens virtuosos, o que explica em parte o alto nível de exigência para que um cidadão possa assumir alguma posição politica ou ocupar um *status* social nela.

O Livro X enfatiza a relação inseparável entre a justiça e a ciência e condena o discurso da poesia e das artes por mostrarem apenas a sombra da realidade e não o verdadeiro significado das coisas que, em última instância, contribuem para o desenvolvimento das virtudes exigidas na sociedade perfeita (BACCOU, 1965a, p. 54-60).

A respeito da imortalidade pessoal, que foi apontada anteriormente como elemento fundamental para a harmonia da sociedade perfeita e que aparece no discurso platônico como complemento à ideia da crença em Deus, vale dizer que, após desfrutar da felicidade que a posse da sabedoria proporciona neste mundo, a alma humana receberá, na vida eterna, recompensas dignas de sua natureza e prosseguirá na via ascendente o seu imortal destino. As últimas palavras do filósofo resumem bem esta ideia:

> [...] atravessaremos então venturosamente o rio do Lete e não macularemos a nossa alma. Se portanto acreditais em mim, persuadidos de que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males, bem como todos os bens, manter-nos-emos sempre na rota ascendente e, de qualquer maneira, praticaremos a justiça e a sabedoria. Assim estaremos de acordo com nós próprios e com os

> deuses, enquanto permanecermos aqui em baixo, e quando tivermos conquistado os prêmios da justiça, como os vencedores nos jogos que passam pela assembleia a fim de recolher os laureis. E seremos felizes neste mundo e no transcurso dessa viagem de mil anos que acabamos de contar (PLATÃO, 1965b, p. 259-260).

2.2.2.1 O Processo de Invisibilização da Mulher na Concepção Platônica e Suas Consequências: Uma Análise Crítica

Na *República*, Platão descreve o modelo ideal de sociedade a partir da fundação de uma cidade utópica. Ao avaliarmos seu discurso, percebemos com clareza uma acentuada valorização do homem, macho e livre, seguida de uma forte tendência à invisibilização cultural e social da mulher, traços comuns da cultura grega da época. Podemos inicialmente observar esta tendência a partir da maneira como ele elaborou o enredo da sua obra. Sua produção está estruturada em forma de diálogos. Nela, os interlocutores são todos homens. Eles são os únicos 'agentes autorizados' a discutir questões de ordem política e social.

O significado e as implicações da justiça como virtude que concorre para manter a perfeita ordem social da cidade, tema que serve como estrutura elementar para toda a obra, tem aplicação direta para a realidade dos homens vivendo em sociedade. A justiça se materializa quando cada indivíduo desempenha o papel social que a ele foi determinado pela Providência divina. O resultado desta atitude de resignação é o alto padrão de funcionamento da sociedade e a perfeita harmonia nas relações intersocietárias.

A cidade utópica é construída a partir de uma perspectiva androcêntrica. É uma sociedade idealizada por homens e para homens. Os líderes da cidade e aqueles que cuidam de sua proteção devem ser varões bem educados, de bom caráter, corajosos e abnegados. Uma vez que a concretização da cidade é o resultado daquilo que o homem é, surge a necessidade de se elaborar um discurso, uma ideologia que, ao ser internalizado, seja capaz estabelecer um padrão de cidadão ideal, de legitimar a ordem social representada pelo *status quo* e de naturalizar as relações estabelecidas entre os cidadãos, os homens e seus iguais e os homens e as mulheres.

Uma análise a respeito da influência do discurso religioso no processo de idealização, legitimação e naturalização da ordem social na sociedade utópica descrita por Platão, à luz dos pressupostos da Sociologia da Religião, confirma a premissa de que a ideologia religiosa é o elemento evocado por excelência quando se deseja justificar uma condição social vigente num determinado grupo social. O discurso religioso parte da premissa de que a ordem social existente é a expressão óbvia da natureza das coisas, ou seja, é derivada de fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos (BERGER, 2004, p. 38).

Diante da fugacidade dos mundos socialmente construídos pelos homens e das constantes ameaças que tais mundos sofrem, surgem os processos fundamentais de socialização e controle social, mecanismos que servem para atenuar essas ameaças e manter a ordem e a harmonia social. Um dos principais instrumentos de socialização e controle social usado pelos seres humanos desde tempos imemoriais é o discurso de legitimação da realidade social pela via religiosa "que serve para escorar o oscilante edifício da ordem social" (BERGER, 2004, p. 42) que os seres humanos construíram. O processo de legitimação social através do discurso religioso pode ser definido nos seguintes termos:

> A parte historicamente decisiva da religião no processo de legitimação é explicável em termos da capacidade única da religião de 'situar' os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência. [...] A legitimidade religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. [...] os *nomoi* humanamente construídos ganham um *status* cósmico (BERGER, 2004, p. 48-49).

Uma vez que o discurso religioso tem o poder de sacralizar o resultado de ações meramente humanas, a crença em Deus e na imortalidade da pessoa, no discurso platônico, cria um contexto adequado a partir do qual é possível estabelecer uma justificativa apropriada para explicar e legitimar situações contraditórias que surgem na vivência em sociedade, como por exemplo, a divisão social do trabalho e os papéis sociais que os cidadãos desempenham num dado contexto, além das diferenças de gênero.

Uma vez que a vontade de Deus é declarada, cabe a cada pessoa assumir o seu lugar social de acordo com os desígnios divinos. Diante desta

realidade, é possível compreender a atitude de resignação que se espera de cada cidadão para que haja bom funcionamento e plena harmonia na sociedade perfeita. Cada um é convencido de que o papel que ele ou ela deve desempenhar no contexto social em que vive foi definido previamente pela divindade cabendo-lhe simplesmente assumir a sua função sem questionamentos.

O discurso mítico-religioso é o instrumento recomendado por Platão para se explicar as desigualdades sociais. A ideologia que subjaz o referido discurso, procura justificar a estrutura social e legitimar o *status quo* vigente, e é dirigida exclusivamente para os homens. Eles é que foram gerados pela terra; deus ao cria-los infundiu-lhes os elementos, ouro, prata, ferro ou bronze, que determinam suas respectivas posições sociais na vida em comunidade.

Somente cidadãos livres e virtuosos, que possuem naturalmente 'ouro e prata' em sua constituição, estão autorizados a cuidar da segurança da cidade e a governá-la. Na *alegoria da caverna*, Platão reforça a ideia de que homens estão acorrentados pelos sentidos e de que homens podem ser libertos destas cadeias. Existe aqui um completo silenciamento em relação às mulheres. Na *alegoria* não encontramos termos generalizantes que possibilitem inferir a presença das mulheres entre os cativos ou libertos das cadeias dos sentidos. Ao contrário, ali só existe espaço para o gênero o masculino. O homem que se encontra dominado pelos sentidos só consegue perceber as sombras da realidade. Quando o homem se liberta dos enganos do mundo sensível e adentra o reino das Ideias, ou seja, abandona as sombras e começa a enxergar a realidade como ela realmente é ele finalmente encontra o caminho do conhecimento e torna-se sábio.

Na *alegoria*, preferencialmente, os filósofos devem exercer o governo da sociedade perfeita uma vez que somente eles são capazes de acessar o verdadeiro conhecimento e só eles estão habilitados a conduzir os demais no caminho da verdade. Caso homens comuns, que têm em sua natureza a composição de 'ferro ou bronze', assumam o governo da cidade, isto sinalizará a desordem, o caos e o eminente fim da referida sociedade, de acordo com a predição de um 'oráculo'. Novamente a crença religiosa, amparada pela revelação divina, é evocada a fim de se evitar questionamentos relacionados

ao *status quo* de cada cidadão, e inibir quaisquer anseios por revoluções sociais que gerariam, na concepção do filósofo, um suposto caos social.

Alguns autores defendem a ideia de que na sociedade utópica descrita por Platão é possível sim encontrar sinais evidentes de valorização e projeção das mulheres. Elas são apresentadas no Livro V como fortes candidatas a ocupar as funções de guardiãs da cidade, o que apontaria para o reconhecimento do lugar de igualdade de papéis sociais entre homens e mulheres na comunidade utópica. Durant (2000, p. 58), por exemplo, defende esta ideia e afirma que na sociedade perfeita idealizada por Platão,

> [...] não haverá barreira sexual de qualquer espécie [...]; muito menos na educação – a menina terá as mesmas oportunidades intelectuais que o menino, a mesma chance de alçar-se às mais elevadas posições no Estado. [...] a divisão do trabalho deve ser por aptidão e capacidade e não por sexo; se uma mulher se mostra capaz de exercer a administração política, que ela governe; se um homem se mostrar capaz apenas de lavar pratos, que exerça a função para a qual a Providência o destino.

Carlos Osvaldo Pinto ao avaliar a condição da mulher na cultura grega considera Platão um revolucionário, um homem que viveu adiante de seu tempo no diz respeito à igualdade de gênero. Segundo ele,

> No pensamento grego sobre a mulher, Platão foi um caso isolado. Afirmava a igualdade dos sexos. Via com naturalidade a participação da mulher em qualquer tipo de atividade social. [...]. Dada a condição de isolamento que a sociedade grega impunha às mulheres casadas e às que esperavam casar, não é de estranhar que as ideias de Platão jamais tenham "emplacado" (PINTO, 2004, p. 139-140).

O otimismo de Durant e de Pinto carece de uma argumentação teórica que seja consistente. Suas interpretações parecem equivocadas, se avaliarmos o pensamento platônico na totalidade de sua obra e em comparação com outros escritos de sua autoria.

Na *República,* a atitude reticente com que Platão, ao ser desafiado por Glauco (PLATÃO, 1965a, p. 202), decide retomar o assunto sobre a função social da mulher na sociedade perfeita, tema que foi introduzido no início do Livro V, parece indicar que ele não está totalmente seguro daquilo que vai dizer, ou que ele teme não ser claro o suficiente a ponto de confundir seus interlocutores. Sua apreensão pode ser notada pelo teor de sua fala:

> [...] Recordando estas questões, não sabeis que enxames de disputas despertais! Eu vi isso e evitei o assunto a pouco, no temor de que fosse causa de grandes embaraços. [...] O tema, com efeito, comporta maior número de inverossimilhanças do que os outros por nós tratados anteriormente. Não se julgará realizável o nosso projeto; e mesmo que o supusessem realizado tão perfeitamente quanto possível, ainda se duvidaria de sua preeminência. Daí porque exito um pouco em abordá-lo, meu caro camarada. Receio que tudo quanto eu disser a seu respeito se afigure apenas um vão desejo. [...] mas falar quando não estamos persuadidos e quando procuramos, como eu neste momento, é coisa aterradora e perigosa, não porque expõe ao riso, esta consideração seria pueril, mas porque, escorregando para fora da verdade, arrastamos nossos amigos na queda, num caso em que importa ao máximo não perder pé. Prosterno-me, pois, diante de Adrastéia, Glauco, pelo que vou dizer. [...] Entretanto, talvez seja bom que, depois de determinar perfeitamente o papel dos homens, determinemos o das mulheres, [...] (PLATÃO, 1965b, p. 6-7).

Na referência supracitada, ademais da clara apreensão que acomete Platão antes do início do seu discurso, encontramos também uma expressão popular comumente utilizada em seus dias que demonstra sua vulnerabilidade quanto ao assunto a que se propõe abordar, a saber, a questão do lugar da mulher na sociedade. O ditado popular "prosterno-me, pois, diante de Adrastéia", usado por Platão, indica os riscos a que estão expostos tanto o locutor quanto seus interlocutores diante da abordagem de um tema complexo e obscuro. Baccou (1965b, p. 7-8) apresenta a seguinte nota a respeito desta conhecida expressão:

> Primitivamente Adastréia parece ter personificado a Necessidade. Sócrates toma esta deusa por testemunha de que, se é levado a cometer um crime moral, não será por vontade própria, mas compelido pela insistência de seus amigos.

Além disso, nos trechos encontrados no Livro V em que Platão defende abertamente a suposta condição de igualdade da mulher em relação ao homem, ele faz questão de frisar que, mesmo podendo teoricamente ocupar as mesmas funções de um homem ela é, no exercício destes papéis, sempre "mais fraca que o homem" (PLATÃO, 1965b, p. 14), daí a necessidade de atribuir-lhe no serviço comunitário as atividades mais leves "devido à fraqueza do seu sexo" (PLATÃO, 1965b, p. 17). Essas recomendações se aplicam de modo exclusivo àquelas mulheres que hipoteticamente "possuírem aptidões naturais suficientes" (PLATÃO, 1965b, p. 142), para assumir os referidos cargos de guardiãs ou governantes.

O desprezo à condição feminina é levado aos extremos em outro trecho da *República* onde a mulher é relacionada junto a escravos e animais. Ali, Platão aconselha aos jovens que cultivem as qualidades de um verdadeiro homem, a saber, a coragem, a temperança, a liberalidade dentre outras virtudes, e que não imitem as classes inferiores, das quais pertencem as mulheres, os escravos, os maus e covardes, também chamados de loucos, os ferreiros, os artesãos, os animais etc. Platão (1965a, p, 162) reitera:

> Não admitiremos, pois – prossegui – que aqueles dos quais pretendemos cuidar e que devem tornar-se homens virtuosos, imitem, eles que são homens, uma mulher jovem ou velha, que injuria o marido, rivaliza com os deuses e gaba-se de sua felicidade, ou se encontra na desgraça, no luto e nas lágrimas; com maior razão ainda, não admitiremos que a imitem doente, apaixonada ou nas dores de parto. [...] Nem que imitem os escravos, machos ou fêmeas, em suas ações servis. [...] Nem, ao que parece, os indivíduos maus e covardes que praticam o oposto do que dizíamos há pouco [...]; pois é preciso conhecer os loucos e os maus, homens e mulheres, mas não fazer nada do que eles fazem e tampouco imitá-los. [...] ferreiros [...] artesãos [...] remadores [...] mestres de tripulação [...] rincho de cavalos [...] mugido de touros [...] lhes é proibido ser loucos e imitar os loucos.

Em outro trecho contendo um diálogo entre Sócrates e Glauco, em que a temática gira em torno das funções naturais de uma mulher, Platão deixa claro o seu desprezo pelo gênero feminino quando menciona os trabalhos tradicionalmente femininos em que as mulheres se destacam e a aversão que um homem deve ter a estas atividades. Platão (1965b, p. 14) pergunta ao seu amigo Glauco:

> Agora, conheces alguma ocupação humana em que os homens não superem as mulheres? Alongaremos o nosso discurso mencionando a tecelagem, as pastelarias e a cozinha, labores que parecem depender das mulheres, e onde a inferioridade delas é ridícula ao mais alto grau? Tens razão – observou ele [Glauco] – ao afirmar que em tudo, por assim dizer, o sexo masculino prevalece de longe sobre o outro sexo [...].

Em um conjunto de obras, intitulado *Timeu-Crítias*, marcada pelo diálogo entre Sócrates, Timeu, Hermócrates, e Crítias, Platão retoma algumas ideias desenvolvidas previamente na *República* a respeito da justiça e dos princípios para o estabelecimento de uma sociedade justa (PLATÃO, 2011, p. 71-78). Mais adiante, ele descreve com riqueza de detalhes o surgimento, a organização e o esfacelamento de Atlântida, uma sociedade perfeita conforme

a que foi idealizada por ele no discurso da *República.* Platão apresenta também no conjunto da obra, uma cosmogonia, uma visão detalhada das origens do mundo e dos seres humanos. Novamente é reforçada a ideia de que a posição social de uma pessoa depende basicamente de seu nascimento na condição de homem ou mulher.

A Atlântida descrita por Platão no *Crítias* é apresentada como sendo uma ilha vastíssima, perto das colunas de Hércules, no estreito de Gibraltar, e que fora habitada pelos atlantes, descendentes de Atlas, filho de Posídon, deus do mar (PLATÃO, 2011, p. 231). Os atlantes foram regidos por leis justas e eram riquíssimos. Tinham empreendido a conquista do mundo mediterrâneo, mas Atenas os repelira. Finalmente, a degeneração de seus costumes provocara a ira dos deuses, e um maremoto tragara a ilha em um dia e uma noite (PLATÃO, 2011, p. 89).

No *Timeu*, Platão introduz sua cosmogonia, uma de suas versões sobre a história da criação onde retrata a gênese do mundo, dos astros, dos deuses e dos seres humanos a partir da combinação de quatro elementos fundamentais, a saber, o fogo, o ar, a água e a terra (PLATÃO, 2011, p. 92-120).

Ao relatar a criação da humanidade, o filósofo apresenta a premissa da superioridade natural masculina sobre a condição feminina. De acordo com o seu discurso, Demiurgo, o artesão divino, criou os deuses para serem imortais e ordenou a eles que criassem os seres humanos com natureza mortal. O gênero humano foi criado com dupla natureza sendo a masculina o elemento predominante. No primeiro ato da criação, em que todas as almas nasceram sem desvantagem, a natureza humana surgiu na condição de raça superior com o propósito de venerar os deuses. Uma vez implantadas em corpos, as almas dos homens passaram a possuir ao mesmo tempo a faculdade de sensação, de dar respostas a estímulos externos, e os sentimentos de amor, medo e ódio. Os que dominassem essas sensações viveriam retamente. Os que fossem dominados por elas viveriam de modo injusto. Nascer outra vez numa condição inferior, como a de mulher, por exemplo, era um dos castigos imposto ao homem que vivesse injustamente. Platão (2011, p. 118-119) descreveu esse processo nas seguintes palavras:

> [...] por a natureza humana ser dupla, aquela espécie mais forte seria a que, posteriormente, se chamaria macho. Sempre que fossem implantadas nos corpos, por necessidade, e lhes fossem acrescentadas partes, enquanto outras seriam retiradas do corpo, em todas elas surgiria, necessariamente e em primeiro lugar, uma sensação única e congênita gerada por impressões violentas; em segundo lugar, o desejo amoroso, que é uma mistura de prazer e sofrimento; depois destes, o temor, a cólera e todas as sensações que se lhes seguem e todas as que por natureza são contrárias e se diferenciam destas. Se as dominarem, viverão de forma justa, mas, se forem comandados por elas, viverão de forma injusta. Aquele que viver bem durante o tempo que lhe cabe, regressará à morada do astro que lhe está associado, para aí ter uma vida feliz e conforme. Mas, se se extraviar, recairá sobre si a natureza de mulher na segunda geração; e se, mesmo nessa condição, não cessar de praticar o mal, será sempre gerado com uma natureza de animal, assumindo uma ou outra forma, conforme o tipo de mal que pratique.

A condição de inferioridade da mulher é reforçada um pouco mais adiante no término do relato que descreveu as origens do "universo até a geração do homem" (PLATÃO, 2011, p. 208). No relato platônico, a natureza primordial humana é masculina e a manutenção dos privilégios desta estirpe superior depende da capacidade do homem de dominar as paixões do corpo. Novamente ele reitera: "entre os que foram gerados machos, todos os que são cobardes e levaram a vida de forma injusta, de acordo com o discurso verossímil, renascem mulheres na segunda geração" (PLATÃO, 2011, p. 208).

Diante do que foi exposto até aqui poderíamos perguntar: no que consiste, segundo a perspectiva platônica, o real problema do sexo feminino, e o que o caracteriza como sendo mais fraco e inferior em relação ao sexo masculino?

Ao que parece, a fraqueza feminina não está apenas situada no corpo físico da mulher, estruturalmente mais frágil que o do homem. Como vimos anteriormente, o corpo, por pertencer ao mundo material, é identificado indubitavelmente como um grande obstáculo na busca pelo conhecimento. O pensamento platônico é radical em relação a essa premissa e no que diz respeito à condição feminina o dilema parece acentuar-se. Na concepção platônica, estar preso a um corpo físico é uma desventura. Se o corpo físico for feminino é um tragédia. Nascer num corpo de mulher é um castigo para covardes e injustos.

À perspectiva extremamente negativa a respeito do corpo feminino une-se a concepção de que a natureza feminina é inferior à masculina por ser ela dominada essencialmente pelo desejo sensual. Num dos muitos diálogos que estruturam o *Banquete,* Platão trata da real condição da natureza feminina quando discute sobre a verdadeira natureza do *Amor,* que ele descreve, de acordo com sua maneira dicotômica de perceber a realidade, como sendo possuidor de duas formas, tal qual se apresenta Afrodite, a deusa grega que o representa.

O primeiro amor é denominado *Celestial* e identifica-se com a busca do conhecimento; o segundo amor é chamado *Popular* e relaciona-se, dentre outras coisas, com as paixões sensuais que dominam o corpo. Platão (1991, p. 47-48) descreve estes amores e suas respectivas manifestações como se segue:

> E como não são duas deusas? Uma, a mais velha sem dúvida, não tem mãe e é filha de Urano, e a ela é que chamamos de Urânia, a Celestial; a mais nova, filha de Zeus e Dione, chamamo-la de Pandêmia, a Popular. É forçoso então que também o Amor, coadjuvante de uma, se chame corretamente Pandêmio, o Popular, e o outro Urânio, o Celestial. [...] Ora pois, o Amor de Afrodite Pandêmia é realmente popular e faz o que lhe ocorre; é a ele que os homens vulgares amam. E amam tais pessoas, primeiramente não menos as mulheres que os jovens, e depois o que neles amam é mais o corpo que a alma, e ainda dos mais desprovidos de inteligência, tendo em mira apenas o efetuar o ato, sem se preocupar se é decentemente ou não; daí resulta então que eles fazem o que lhes ocorre, tanto o que é bom como o seu contrário. Trata-se com efeito do amor proveniente da deusa que é mais jovem que a outra e que em sua geração participa da fêmea e do macho. O outro porém é o da Urânia, que primeiramente não participa da fêmea mas só do macho — e é este o amor aos jovens — e depois é a mais velha, isenta de violência; daí então é que se voltam ao que é másculo os inspirados deste amor, afeiçoando-se ao que é de natureza mais forte e que tem mais inteligência.

Para Platão, o grande problema das mulheres, e daqueles que ele denomina homens vulgares, são os desejos lascivos do corpo manifestos especialmente através das relações sexuais entre homens e mulheres e entre homens e seus pares com a mera finalidade de satisfação pessoal. Este tipo de amor denominado Popular tem seu fundamento mítico na união entre ‘Zeus e Dione’, tem sua gênese ‘na fêmea e no macho’, daí sua grande fraqueza e debilidade. O amor Celestial, em contrapartida, não tem participação feminina em sua gênese, origina-se, ao contrário, de um único deus macho Urano. Não

há participação da “fêmea mas só do macho” no surgimento dele, sendo, portanto, reconhecido como o único ato digno dos verdadeiros homens.

Noutra passagem do *Banquete,* Platão reforça essa ideia ao apresentar um mito cosmogônico sobre as origens do gênero humano. Nele, o filósofo afirma que nos primórdios da humanidade a natureza humana era constituída por três gêneros, o masculino, o feminino e, outro totalmente distinto dos dois que ele denominou, andrógino. A descrição do gênero andrógino é apresentada por Platão (1991, p. 58) do seguinte modo:

> [...] inteiriça era a forma de cada homem, com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outro era uma só, e quatro orelhas, dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor. E quanto ao seu andar, era também ereto como agora, em qualquer das duas direções que quisesse; mas quando se lançavam a uma rápida corrida, como os que cambalhotando e virando as pernas para cima fazem uma roda, do mesmo modo, apoiando-se nos seus oito membros de então, rapidamente eles se locomoviam em círculo. Eis por que eram três os gêneros, e tal a sua constituição, porque o masculino de início era descendente do sol, o feminino da terra, e o que tinha de ambos era da lua, pois também a lua tem de ambos; e eram assim circulares, tanto eles próprios como a sua locomoção, por terem semelhantes genitores. Eram por conseguinte de uma força e de um vigor terríveis, e uma grande presunção eles tinham [...].

Platão alega no mito que o grande problema deste gênero foi a autoconfiança que o levou a voltar-se contra os deuses. Depois que eles deliberaram entre si sobre o destino final da raça humana, Zeus, o pai dos deuses, finalmente apresentou uma solução:

> Acho que tenho um meio de fazer com que os homens possam existir, mas parem com a intemperança, tornados mais fracos. Agora com efeito, continuou, eu os cortarei a cada um em dois, e ao mesmo tempo eles serão mais fracos e também mais úteis para nós, pelo fato de se terem tornado mais numerosos; e andarão eretos, sobre duas pernas (PLATÃO, 1991, p. 58-59).

A divisão do homem em duas metades tinha como propósito enfraquecer o homem. A efetivação deste ato divino causou uma mutilação na natureza original e trouxe à existência o macho e a fêmea, gêneros resultantes da tentativa de união das duas partes separadas por capricho dos deuses. O enlace entre o homem e a mulher, apesar de degenerativo, resultaria na geração e constituição da raça humana. A inclinação de mulheres para suas

iguais seria outra consequência negativa desta mutilação. Segundo Platão (1991, p. 60):

> [...] todos os homens que são um corte do tipo comum, o que então se chamava andrógino, gostam de mulheres, e a maioria dos adultérios provém deste tipo, assim como também todas as mulheres que gostam de homens e são adúlteras, é deste tipo que provêm. Todas as mulheres que são o corte de uma mulher não dirigem muito sua atenção aos homens, mas antes estão voltadas para as mulheres e as amiguinhas provêm deste tipo.

Fazendo uso de uma terminologia atual, a heterossexualidade e a homoafetividade feminina foram consideradas por Platão como condutas desviantes e tratadas de forma pejorativa ao serem comparadas com a traição, com o adultério. A união entre dois homens, no entanto, foi concebida por ele como sendo o elemento "restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana" (PLATÃO, 1991, p. 60). A homoafetividade masculina foi considerada a maior expressão possível do verdadeiro amor. Assim Platão (1990, p. 60-61) se expressou em relação a este conceito:

> [...] todos os que são corte de um macho perseguem o macho, e enquanto são crianças, como cortículos do macho, gostam dos homens e se comprazem em deitar-se com os homens e a eles se enlaçar, e são estes os melhores meninos e adolescentes, os de natural mais corajoso. Dizem alguns, é verdade, que eles são despudorados, mas estão mentindo; pois não é por despudor que fazem isso, mas por audácia, coragem e masculinidade, porque acolhem o que lhes é semelhante. Uma prova disso é que, uma vez amadurecidos, são os únicos que chegam a ser homens para a política, os que são desse tipo. E quando se tornam homens, são os jovens que eles amam, e a casamentos e procriação naturalmente eles não lhes dão atenção, embora por lei a isso sejam forçados, mas se contentam em passar a vida um com o outro, solteiros. Assim é que, em geral, tal tipo torna-se amante e amigo do amante, porque está sempre acolhendo o que lhe é aparentado. Quando então se encontra com aquele mesmo que é a sua própria metade, tanto o amante do jovem como qualquer outro, então extraordinárias são as emoções que sentem, de amizade, intimidade e amor, a ponto de não quererem por assim dizer separar-se um do outro nem por um pequeno momento [...] A ninguém com efeito pareceria que se trata de união sexual, e que é porventura em vista disso que um gosta da companhia do outro assim com tanto interesse; ao contrário, que uma coisa quer a alma de cada um, é evidente, [...] unir-se e confundir-se com o amado e de dois ficarem um só. O motivo disso é que nossa antiga natureza era assim e nós éramos um todo; é portanto ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor.

A partir destas reflexões, fica claro que, na perspectiva platônica, a sexualidade feminina e o sexo praticado com a finalidade exclusiva de satisfação de prazeres lascivos, são grandes obstáculos para homens e mulheres no processo de desenvolvimento espiritual e de aquisição do conhecimento. Por isso todo homem sábio e virtuoso se manterá longe das mulheres e manterá o corpo sob o domínio da alma.

Como conciliar, então, a aparente contradição entre as afirmações do Livro V que enaltecem e defendem a participação efetiva da mulher na ordem política da sociedade perfeita com os pensamentos misóginos de Platão que aparecem no restante da *República* e nas outras obras aqui analisadas?

Schott (1996) ao analisar esse problema propõe uma solução que parece adequada. Nota-se na leitura do Livro V da *República* que a discussão sobre a função social das mulheres só se inicia depois um longo discurso sobre o processo de formação dos homens que dedicarão suas vidas a guardar e proteger a cidade, os denominados guardiões. As mulheres são introduzidas no discurso platônico em primeiro lugar como esposas e como geradoras de uma prole superior. Os papéis de esposa e mãe eram funções sociais femininas reconhecidas como legítimas na sociedade grega em geral. Sendo assim, as mulheres que potencialmente poderão ocupar a função de guardiãs da sociedade perfeita existem primariamente em função dos homens. Elas e seus filhos serão comuns aos guardiões não podendo identificar-se com um marido, nem com o filho gerado no seu ventre. Todas as mulheres pertencerão a todos os guardiões e todos os filhos pertencerão a todos indistintamente.

Após avaliar as condições estabelecidas por Platão no Livro V para que uma mulher seja admitida como guardiã da cidade perfeita, Schott chega à conclusão, e nisso concordamos com ele, que a única maneira de uma mulher se ‘igualar’ ao homem nesse contexto é tornando-se descaracterizada ou dessexualizada. Nessa condição, “sua natureza sexual vem a reduzir-se a simples ato biológico, despido de amor pelo cônjuge ou pela prole” (SCHOTT, 1996, p. 23). Contudo, afirma ele:

> Platão nunca é bem-sucedido em seu esforço por dessexualizar as mulheres guardiãs e, pois, em fundamentar a igualdade das mulheres com os homens. Ele restringe sua afirmação de que as mulheres

> devem partilhar de todas as tarefas com os homens com o argumento de que elas permanecem inferiores (SCHOTT, 1996, p. 24).

A proposta de dessexualização da mulher apresentada por Platão é, na realidade, a confirmação de uma visão androcêntrica da realidade. Se ela deseja ocupar uma função masculina é necessário negar sua natureza feminina e assumir atributos do sexo dominante, o masculino. Em outras palavras, é necessário masculinizar-se. Uma vez masculinizada, a mulher teria condições de enveredar pelo caminho da busca pelo conhecimento e do desenvolvimento da alma. Todavia, tal proposta aparenta não ser nada mais que um blefe, que uma mera utopia, pois contradiz o pensamento platônico sobre a verdadeira natureza humana.

A possibilidade real de dessexualização da mulher depõe contra um pressuposto básico, claramente afirmado no *Fédon* (PLATÃO, 1991, p. 121) e em outras obras, e já discutido anteriormente, que assume o corpo como sendo um grande obstáculo para o desenvolvimento pleno da alma, sendo, portanto, necessário dominar seus instintos naturais e manter controle absoluto sobre ele a fim de se alcançar a iluminação através do conhecimento. Essa tarefa, ao que parece, só pode ser levada a cabo plenamente pelo homem ideal, o filósofo. Se, na concepção platônica, o homem comum é incapaz de encontrar o caminho do conhecimento, que se dirá da mulher!

Além disso, na história das origens da humanidade, conforme registrada no *Timeu,* fica perfeitamente claro que existe sim uma distinção concreta entre os sexos, sendo que a natureza masculina é, em tudo, superior à feminina (PLATÃO, 2011, p. 118-119). Na *República,* a mulher mais virtuosa da sociedade perfeita, aquele que hipoteticamente está apta para desempenhar a função de guardiã é caracterizada como sendo “mais fraca que o homem” (PLATÃO, 1965b, p. 14), devendo, por isso, desempenhar somente atividades mais leves por causa da “fraqueza do seu sexo” (PLATÃO, 1965b, p. 17). Vale rememorar, ainda, que um dos castigos que recaem sobre os machos que no transcurso da vida forem covardes e injustos é o renascerem “mulheres na segunda geração” (PLATÃO, 2011, p. 208).

Diante de impasses como estes, conclui Schott (1996, p. 30):

> Embora Platão argumente que a alma deve procurar escapar do corpo, o sexo, em última análise, determina o destino da alma. Não obstante apresentar argumentos em favor de almas assexuais, só o masculino é tratado como assexual. [...] Os homens devem procurar condições sob as quais o controle possa ser exercido: assim, evitam toda forma de relacionamento sexual com as mulheres. [...] Embora os homens devam aprender o autocontrole, as mulheres nem mesmo são candidatas a aprender a filosofia do amor.

Além de tudo o que foi dito até aqui a respeito da visão platônica acerca da condição feminina, poderíamos acrescentar ainda, a profunda influência que tal pensamento exerceu sobre um de seus mais destacados discípulos, o filósofo Aristóteles, e o resultado concreto desta influência nos seus escritos, em particular, no que diz respeito à posição da mulher na sua relação com o homem.

Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.) estudou na Academia de Platão durante vinte anos e modificou radicalmente o pensamento dualista do seu mestre alterando as relações entre o reino das Ideias e o mundo material, que serviram de alicerce para a elaboração do pensamento platônico. Ele defendeu, em contraposição aos postulados de Platão, que as Ideias ou as formas não estavam fora da substância e sim atuando dentro dela. Aristóteles alterou o conceito de seu mestre sobre o Absoluto como causa ideal abstrata do bem, da ordem e do movimento em todas as coisas, mas não específico de qualquer delas, para formas ideais situadas dentro das coisas e características de cada substância particular (BERMAN, 1997, p. 51).

Na perspectiva de Aristóteles, contudo, a condição da mulher no gênero humano, não diferiu daquela esboçada no discurso platônico, ao contrário, tal postura foi reforçada. A novidade do pensamento aristotélico encontra-se no método que ele utilizou para justificar sua premissa de superioridade do homem em relação à mulher. A base de sua argumentação é a analogia feita a partir das diferenças que podem ser observadas e que caracterizam o macho e a fêmea no reino animal e sua aplicação aos seres humanos. Ao comparar a estrutura física entre o macho e a fêmea no reino animal, na obra intitulada História dos Animais, Aristóteles (apud SISSA, 1990, p. 102) faz a seguintes considerações:

> A fêmea é menos musculada, tem as articulações menos pronunciadas; tem também o pelo mais fino nas espécies que possuem pelos, e, nas que o não possuem, o que faz as suas vezes. As fêmeas têm igualmente a carne mais mole que os machos, os joelhos mais juntos e as pernas mais finas. Os seus pés são mais pequenos, nos animais que têm pés. Quanto à voz, as fêmeas têm-na sempre mais fraca e mais aguda, em todos os animais dotados de voz, com exceção dos bovinos: nestes, as fêmeas têm a voz mais grave que os machos. As partes que existem naturalmente para a defesa, os cornos, os esporões e todas as outras partes deste tipo pertencem em certos gêneros aos machos, mas não às fêmeas. Em alguns gêneros, estas partes existem em ambos, mas são mais fortes e desenvolvidos nos machos.

Em outra obra conhecida como Política, Aristóteles elaborou uma apologia com a finalidade de demonstrar ser obra da natureza as diferenças existentes entre os seres humanos, caracterizadas basicamente pela existência de duas classes, a saber, a dos dominadores, constituída basicamente por homens livres, e a dos dominados, entre os quais figuram as mulheres e os escravos. Novamente o filósofo utilizou a analogia entre o reino animal e os seres humanos, e após um longo discurso, ele concluiu que no reino animal "[...] o macho é por natureza superior e a fêmea inferior. Aquele domina e esta é dominada; o mesmo princípio se aplica necessariamente a todo o gênero humano" (ARISTÓTELES, 1985,1254b).

A comparação entre traços animais e humanos e a consequente inferiorização da mulher é levada às últimas consequências. O filósofo afirma:

> Entre os animais, é o homem que tem o cérebro maior, proporcionalmente ao seu tamanho, e, nos homens, os machos têm o cérebro mais volumoso que as fêmeas. (...) São os homens que tem o maior número de suturas na cabeça, e o homem tem mais do que a mulher, sempre pela mesma razão, para que esta zona respire facilmente, sobretudo o cérebro, que é maior. [...] tudo o que é pequeno chega mais rapidamente ao seu fim, tanto nas obras artificiais quanto nos organismos naturais. [...] porque as fêmeas são, por natureza, mais fracas e mais frias e a sua natureza deve ser considerada como uma deformidade natural (ARISTÓTELES apud SISSA, 1990, p. 102).

Segundo Aristóteles, uma vez que a natureza encarregou-se de criar o macho e a fêmea dando-lhes características distintas, ela fez do homem a fonte da razão. Acerca das mulheres, a ideologia aristotélica afirmou que pelo fato de serem elas menos racionais que os homens, as tais eram dominadas por elementos passionais, o que gerava inúmeras diferenças comportamentais

entre elas e eles. Berman (1987, p. 251-252) apresenta essa particularidade do pensamento aristotélico nos seguintes termos:

> [...] “Uma mulher é mais compassiva do que um homem”, ensinava Aristóteles, mas “ao mesmo tempo é mais ciumenta, mais impertinente, mais inclinada a ralhar e golpear [...] mais propensa à melancolia [...] mais destituída de vergonha” - e outros traços desagradáveis. [...] Esses padrões díspares de comportamento e de habilidades de raciocínio humano estão no *spiritum,* princípio da alma, que, apropriadamente, é transmitido ao embrião pela secreção masculina portadora da hereditariedade, o sêmen. A secreção feminina não inclui a alma, “pois a mulher é como se fosse um homem mutilado”. Essa primeira exposição de argumentos biológicos deterministas, citando diferenças imutáveis, herdadas pela alma como a base *natural* para as categorias dualistas subjacentes às relações existentes, raciais e sexuais, é apresentada por Aristóteles como “óbvia” e acima de dúvidas (aspas e itálicos do próprio texto).

Aristóteles, apesar de modificar radicalmente os principais pressupostos teóricos de seu mestre, no que diz respeito à relação entre o mundo das Ideias e o mundo sensível, manteve-se irredutível quanto ao lugar da mulher na ordem social estabelecida. Se Platão desprezou a condição feminina a ponto de invisibilizá-la, Aristóteles levou essa tendência às últimas consequências.

2.2.3 O *Status Social* da Mulher no Mundo Romano

A história das origens de Roma é povoada de mitos e lendas que se tornaram importantes fontes de pesquisa para melhor compreendê-la. Ao lado das explicações míticas encontramos também dados históricos que possibilitam reconstruir parte da história da civilização romana.

A lenda que narra a fundação de Roma foi imortalizada por importantes autores clássicos como o poeta romano Virgílio e o historiador Tito Lívio. De acordo com a narrativa lendária, Roma foi fundada por Rômulo, cuja origem remonta à Guerra de Tróia. Enéias príncipe e um dos heróis da Guerra de Tróia, descendente da deusa Vênus, foi obrigado a fugir de Troia com alguns companheiros depois que os gregos a derrotaram. Durante a fuga eles chegaram à Itália. Ali, Enéias casou-se com Lavínia, filha do chefe de uma tribo dos latinos. Após o casamento, ele fundou uma cidade, a partir da qual os seus descendentes fundaram Alba Longa. Nesta cidade, após uma série de conflitos

familiares internos que ocasionaram a usurpação do trono da cidade e a consequente morte do rei legítimo e de seus descendentes varões, é que nasce a lenda da fundação de Roma. De acordo com ela, Réia Sílvia, a irmã de Numitor, o rei que foi assassinado e teve o trono usurpado pelo irmão Amúlio, foi condenada à virgindade perpétua, e forçada a tornar-se uma sacerdotisa da deusa Vesta. Réia Sílvia foi então fecundada pelo deus Marte e deu à luz dois gêmeos chamados Rômulo e Remo. Temendo perder o trono, Amúlio ordenou que os meninos fossem lançados no rio Tibre. Os dois foram salvos milagrosamente e foram alimentados por uma loba que vivia às margens do rio. Posteriormente foram encontrados por um casal de pastores e criados por ele. Tempos depois, quando já eram adultos, decidiram fundar uma cidade. Na disputa pela fundação e pelo governo da cidade, Rômulo venceu o seu irmão e o matou. Assim, nascia a cidade de Roma. Ela teria se originado através da intervenção divina e nascera sob o signo da guerra (PEDRO, LIMA e CARVALHO, 2005, p. 69).

Além das explicações lendárias para a origem de Roma, existem também as interpretações fundamentadas em dados históricos. Para os historiadores, Roma foi formada por povos indo-europeus que se estabeleceram na região do Lácio, na parte centro-ocidental da península da Itália. Constantemente atacados pelos etruscos, um povo estabelecido ao norte do Lácio, os indo-europeus construíram uma fortaleza entre sete colinas. Essa cidadela militar latina passou a dominar uma passagem estreita pela qual principalmente os mercadores cruzavam o rio Tibre, ao transportar o sal do litoral até a Etrúria, era a chamada ‘rota do sal’. As classes sociais na Roma primitiva se estruturaram a partir da posse ou não da terra. Os mais antigos habitantes monopolizaram as melhores terras cultiváveis, constituindo grandes propriedades e ficaram conhecidos como patrícios. Os pequenos proprietários, artesãos e estrangeiros formavam a plebe (SCHNEEBERGER, 2006, p. 64-65).

Os historiadores e pesquisadores convencionaram dividir a história de Roma, pelo critério político, em três grandes períodos, a saber, período da Monarquia, que vai da fundação, em 753 a.C., até o ano 509 a.C.; período da República, que vai de 509 a.C. até o ano 27 a.C.; e, período do Império, que

vai de 27 a.C. até a queda do Império do Ocidente, em 476 d.C. (PEDRO, LIMA e CARVALHO, 2005, p. 69).

No período monárquico somente os patrícios tinham direitos políticos. Eles administravam a cidade por meio dos *gens,* chefes das famílias que se reuniam no Conselho dos Anciãos ou Senado e aprovavam leis que deveriam ser aplicadas pelo rei. O período republicano é consequência da revolta dos plebeus, a classe oprimida, contra o sistema monárquico vigente à época. Aproveitando-se da crise política, e uma vez deposto o rei, surge um novo sistema dominante, a República aristocrática, constituída exclusivamente pelos patrícios e controlada por eles. O Senado, que era composto por trezentos membros, os mais velhos das famílias importantes de Roma, tornou-se o órgão máximo responsável por decidir questões relacionadas à paz e à guerra, controle da arrecadação de despesas do Estado e elaboração e execução de leis por meio dos magistrados. Durante este período ocorreram profundas transformações econômicas e crises políticas internas que ocasionaram dentre outras coisas, a conquista de uma série de direitos para os plebeus com o consequente fortalecimento desta emergente classe social. A expansão territorial e as crises políticas do sistema republicano prepararam o terreno para a ascensão do Império Romano. Mediante a aclamação de Otávio Augusto, primeiro imperador em 27 a.C., Roma conheceu o apogeu de sua civilização. A famosa *pax romana* finalmente foi estabelecida. Após um longo período de relativa paz e prosperidade o Império enfrentou crises econômicas e políticas que culminaram com sua derrocada em 476 d.C. (PEDRO; LIMA; CARVALHO, 2005, p. 68-80).

A sociedade romana encontrava-se centrada e estruturada na figura masculina. O homem era o chefe da família e o único que desenvolvia atividades vinculadas à vida pública nas assembleias, no senado, nas magistraturas, etc., ou à vida privada no seio da família.

> Durante os primeiros séculos da historia romana [O período da república antiga], o *pater famílias* exercia absoluta autoridade sobre a esposa e os filhos. Isso incluía o direito de divórcio, de determinar o casamento das filhas e até de promover o divórcio entre a filha e o genro. Tinha poder de vida e morte sobre a família. Para a mulher o casamento significava a simples transferência da autoridade do pai para a autoridade do marido. Detinha muito pouca expressão pessoal

> e poder, tanto no ambiente familiar, como político e econômico (PINTO, 2004, p. 142).

A visão patriarcal romana é bem descrita por Cícero, um dos mais importantes pensadores do Estado Romano de meados do século I a.C. A casa paterna foi reconhecida por ele como sendo, por natureza, o alicerce ulterior do Estado. A família foi eleita como o modelo ideal, como a célula *mater.* da sociedade, a partir da qual o aparato do Estado seria organizado e dirigido. São dele as seguintes palavras:

> [...] sendo o instituto reprodutivo, por natureza, de posse comum a todos os seres vivos, o primeiro elo de união é entre marido e mulher, o outro entre pais e filhos; em seguida encontramos uma casa, com tudo em comum. Este é o fundamento do governo civil, o berçário, por assim dizer, do Estado (CICERO, 1913, p. 57 – Tradução própria).

Entre os romanos, o *status* social da mulher pode ser avaliado a partir da definição do estatuto legal expresso na legislação romana que reconhecia a diferença dos sexos em masculino e feminino como um fato evidente e constatável. Na legislação romana, a divisão dos sexos era uma questão jurídica tratada, não como um pressuposto natural, mas como uma norma obrigatória. Da legalidade desta divisão dependiam a instituição e perpetuação da sociedade romana. Em contraposição à concepção aristotélica que justificava as diferenças entre os sexos a partir de diferenças biológicas naturais existentes entre o macho e a fêmea, na perspectiva dos romanos os traços biológicos não eram determinantes para considerar um ser humano macho ou fêmea, e sim a função jurídica atribuída a cada sexo, a saber, o *status* social de homem ou de mulher conferidos pela legislação romana. Um exemplo interessante que mostra a força da lei romana na atribuição dos papéis sociais vinculados à condição de gênero é o caso do hermafroditismo. O estatuto legal de Roma não reconhecia um hermafrodita como sendo portador de um terceiro gênero. Ao contrário, ele era declarado legalmente homem ou mulher a partir da prevalência ou não dos órgãos viris. Uma vez examinados seus órgãos, “deve decretar-se que pertence ao sexo que nele predomina: masculino ou feminino” (THOMAS, 1990, p. 129).

Na concepção romana, a relação entre o homem e a mulher é expressa de forma concreta através da definição do casamento, como sendo o *coniunctio maris et feminae*, ou seja, a união de um macho e uma fêmea. É através desta união que a sociedade romana se constitui na condição de Estado. Ela é reconhecida como o veículo que possibilita a perpetuação da sociedade. A natureza jurídica do homem e da mulher unidos através do casamento evidenciava-se a partir dos respectivos títulos que eles recebem, a saber, o de "*pater familias* para o homem e de *mater familias* ou *matrona* para a mulher" (THOMAS, 1990, p. 132), sendo que o primeiro título fazia alusão ao cidadão livre, chefe de família, senhor da casa, a cujo poder a mulher e os filhos permaneciam em estado de sujeição, enquanto que, o segundo título referia-se à esposa de um cidadão em pleno gozo de seus direitos.

As tarefas e funções da mulher no sistema patriarcal romano foram definidas com muita clareza e se resumiam basicamente em uma tese, "[...] ser *mãe* dos filhos legítimos de um determinado pai para a manutenção do Estado patriarcal" (RICHTER REIMER, 2006, p. 81). Além de gerá-los, a mãe era também responsável por transmitir aos seus filhos valores de caráter cívico que tinham como finalidade corroborar para o processo de formação de um cidadão completo para o Estado. Como observa Corassin (2006, p. 273),

> É a mãe que se ocupa de criar seu filho, mesmo nas famílias nobres. São numerosos, nos autores latinos, os relatos da figura da mãe de homens famosos que colocaram em primeiro lugar o comportamento de seus filhos como cidadãos, deixando em segundo plano o afeto maternal.

A esfera de atuação feminina no contexto romano geralmente estava restrita ao âmbito da casa. A mulher era representada, com muita frequência, por características que a tradição apontava como sendo valores admiráveis a serem cultivados por ela, quais sejam, "a sua vida recatada, a discrição, as suas qualidades como mãe, o seu empenho nas tarefas de fiação ou a sua capacidade de gestão da criadagem" (GUERRA, 2001, p. 107).

Apesar do quadro geral do *status* social feminino entre os romanos, em que as mulheres aparecem submissas, apagadas perante o homem, centradas na vida familiar e elogiadas precisamente por isso, a cultura romana apresentava uma gama de atitudes e comportamentos que oscilavam entre os

valores tradicionais e posturas questionadoras do *status quo* vigente, inclusive no que dizia respeito ao papel social da mulher. Há exemplos na literatura latina de figuras femininas, as conhecidas 'mulheres heroínas', que se distinguiram do modelo tradicional de mulher exatamente por apresentarem comportamentos tipicamente contrários ao esperado pela sociedade da época (MITRAUD, 2007, p. 102-111).

Entre os romanos, o modelo de 'mulher heroína' que possivelmente mais se destacou, conforme descrição do historiador romano Tito Lívio, em sua obra colossal intitulada *História de Roma*: desde a sua Fundação, aparece na figura mítica de uma virgem chamada Clélia. Nesta obra Tito Lívio relata, a partir do contexto de uma guerra entre etruscos e romanos, como a corajosa Clélia, uma refém dentre outras, conseguiu fugir do acampamento em que se encontrava aprisionada sem ser notada pelos soldados e como ela libertou outras mulheres reféns, conduzindo-as e atravessando com elas a nado o rio Tibre sob ataque de flechas de seus inimigos, até entregá-las a salvo aos seus respectivos familiares. Além das mulheres que foram libertadas neste episódio, seu ato de bravura possibilitou a soltura de vários outros reféns. Sua atitude rendeu-lhe uma honraria inédita para uma mulher da época. Nas palavras de Tito Lívio (2011, P. 60):

> Depois que a paz foi restabelecida, os romanos recompensaram o valor sem precedentes mostrado por uma mulher com uma honra sem precedentes, a saber, uma estátua equestre. Na parte mais alta da Via Sacra erigiu-se uma estátua que representava a donzela montada a cavalo (Tradução própria).

Tito Lívio parece admirar-se de que uma mulher possa desempenhar atos de bravura semelhantes àqueles que são comuns aos homens. Ele considera a atitude de Clélia uma ação "sem precedentes".

A expressão latina, *coniunctio maris et feminae,* que define o casamento entre um homem e uma mulher aponta para o fato de que o relacionamento entre ambos tinha um caráter de complementariedade, ainda que entre desiguais. É fato que o patriarcado foi a cosmovisão estruturante da sociedade romana e consequentemente a base legitimadora do estatuto jurídico de Roma. Contudo, o direito romano não deixou de reconhecer certa autonomia jurídica

da mulher, que se refletiu em aspectos como o nome, o divórcio, as heranças, dentre outros (GUERRA, 2001, p. 109-112).

A partir do século II a.C., a condição social feminina na sociedade romana começou a experimentar mudanças significativas que se estenderam paulatinamente durante o surgimento e a consolidação do Império Romano. Novos direitos foram concedidos a elas. Durante a República Nova elas "passaram a ter direito de herança, de realizar contratos legais e de iniciar o divórcio. [na época do Império] a mulher podia tomar decisões financeiras e matrimoniais, incluindo divórcio, sem nenhum guardião masculino" (PINTO, 2004, p. 142-143).

O resultado destas conquistas, todavia, não deixou de gerar críticas entre aqueles que defendiam a moralidade e a ordem social vigente. Este é o caso do filósofo estóico Sêneca (apud PINTO, 2004, p. 144) que, na época do Império, em meados do primeiro século da Era Cristã, questionou de modo incisivo algumas das liberdades concedidas às mulheres nos seguintes termos:

> Haverá ainda alguma mulher que core ao pensar em divórcio, agora que certas senhoras nobres e ilustres contam seus anos de vida não pelo número de cônsules que viveram, mas pelo número de maridos, e saem de casa para se casar e casam-se apenas para se divorciarem?

Apesar de se reconhecer que a sociedade romana conferiu, em alguns aspectos, dignidade à figura feminina, o fato é que a mulher nunca foi colocada em condição integral de paridade com o homem. No geral ela permaneceu como coadjuvante do homem, pelo menos no que diz respeito à maior parte dos registros históricos até aqui conhecidos.

3 RAÍZES HISTÓRICO-RELIGIOSAS DO FENÔMENO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NAS ORIGENS DO PENSAMENTO CRISTÃO OCIDENTAL: O PROCESSO DE INVISIBILIZAÇÃO DA MULHER

Uma análise da posição da figura feminina nos primórdios do pensamento cristão deve levar em consideração, particularmente, a abordagem prévia que foi feita no capítulo anterior acerca da perspectiva da civilização romana sobre o *status* da mulher na ordem social vigente à época, uma vez que foi no seio da sociedade romana que o Cristianismo surgiu e se estabeleceu tornando-se a religião oficial do Ocidente cristão.

3.1 O LUGAR DA MULHER NAS ORIGENS DO CRISTIANISMO

Diferente do pensamento grego e romano que se preocupou em elaborar tratados que explicassem a origem das sociedades e que buscassem, por meio de diferentes expedientes, justificar e legitimar as dinâmicas das relações intersocietárias que ocorriam nelas, quer fossem elas relacionadas à condição de etnia, de ordem social ou de relações de gênero, a religião cristã estruturou um discurso voltado para a salvação humana e a redenção dos oprimidos.

O Cristianismo surgiu, em meados do primeiro século da Era Cristã, como um movimento revolucionário que inicialmente contribuiu, dentre outras coisas, para o resgate da imagem da mulher numa sociedade marcadamente androcêntrica e patriarcal. Paradoxalmente, sua influência foi também decisiva no processo de ocultamento e invisibilização da mulher no pensamento cristão ocidental dos séculos seguintes.

3.1.1 O *Status* Social da Mulher no Movimento de Jesus

Schüssler Fiorenza (1992) ao propor uma leitura feminista acerca da condição das mulheres nos movimentos cristãos originários alude à

necessidade de se abordar o tema do discipulado de iguais proposto originalmente por Jesus, que reconhece a paridade entre mulheres e homens, a partir de dois contextos específicos e ao mesmo tempo complementares. O primeiro deles, que ela denomina movimento de Jesus, originou-se a partir da realidade judaica em que Jesus estava inserido e que serviu de contexto para o desenvolvimento de seu ministério. O segundo, denominado movimento missionário cristão primitivo surgiu e se estruturou no contexto do mundo greco-romano (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 127-132).

As origens do Cristianismo podem ser identificadas inicialmente a partir do movimento de Jesus, "um movimento judaico que faz parte da história judaica do primeiro século antes de Cristo" (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 133). Este movimento é visto inicialmente como um movimento de renovação dentro do judaísmo. Daí, a necessidade de se refletir sobre a condição da mulher no contexto judaico da época a fim de se compreender com maior clareza a dimensão revolucionária da mensagem de Jesus.

Ramos (2001) concorda com Schüsslle Fiorenza (1992) ao asseverar que o movimento de Jesus se desenvolveu em pleno contexto social e cultural judaico e que a produção escrita neotestamentária posterior serviu como forte indício da poderosa influência dos ensinos e da práxis de Jesus, especialmente no que dizia respeito ao resgate e valorização da condição social da mulher nas primeiras comunidades cristãs. Segundo Ramos (2001, p. 41), foi neste contexto que,

> [...] a revolução de ideias, de valores, de práticas e de mentalidades a que chamamos cristianismo se processou. Contudo, a revolução que se verifica atinge radicalmente e de forma positiva a imagem social da mulher. A imagem social desta literatura sublinha particularmente os "princípios de despatriarcalização" ou os modelos idealísticos da relação homem – mulher que já anteriormente se detectavam. Segundo este novo espírito, aparece corajosamente declarada a igualdade da mulher perante o homem, não somente em âmbitos familiares, mas também em dimensões de organização social onde antes se não esperaria ver as mulheres a tomar posição. Não se deve considerar que exista qualquer diferença entre homem e mulher. As associações de mulheres são uma realidade cada vez mais dinâmica dentro do movimento de Jesus e nas primitivas comunidades cristãs, demonstrando da parte das próprias mulheres notória capacidade de solidariedade, autonomia, consciência e integração.

Infelizmente, existem poucos dados que possibilitam construir um quadro concreto sobre a real situação da mulher que vivia na Palestina neste período histórico. As poucas informações existentes parecem apontar para o fato de que, pelo menos no discurso teórico, mantinha-se uma postura negativa em relação a elas, fundamentada na tradição da Torah escrita. Como resultado desta postura patriarcal e androcêntrica, "o preconceito e a desigualdade contra a mulher eram, no tempo de Jesus, justificados como da vontade divina" (FERREIRA, 2006, p. 337).

Entre os diferentes grupos religiosos e literaturas que figuram nesta época a imagem da mulher foi demonizada: "Elas foram ocasião de pecado para anjos e homens, especialmente para os sábios. Avisa-se, então, ao homem intelectual de classe média ser muito cauteloso e desconfiado no trato com as mulheres" (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 145).

Todavia, é necessário levar em conta que a real situação das mulheres não pode ser avaliada simplesmente pela perspectiva que determinados grupos religiosos tradicionais tinham a respeito delas ou pelas informações registradas em fontes documentais geralmente produzidas por homens, fontes estas que expressavam suas respectivas visões androcêntricas da realidade. Qualquer generalização neste sentido produzirá um quadro incompleto, quando não, falseado da realidade da época.

Schüssler Fiorenza chama a atenção para o fato de que a verdadeira condição sociorreligosa da mulher neste período deve ser determinada pelo grau de sua autonomia econômica e pelos papéis sociais que ela desempenhou na sociedade e não simplesmente por prescrições religiosas ou por discursos ideológicos vigentes. Alguns dados históricos dão testemunho da participação efetiva de várias mulheres em contextos religiosos e sociais bem definidos. De acordo com ela,

> Por vias de regra, injunções prescritivas para comportamento apropriado "feminino" e submissão crescem na medida em que cresce o real status sociorreligioso e o poder das mulheres dentro do patriarcado. De mais a mais, a independência e a autonomia das mulheres são geralmente limitadas, não apenas por papeis sexuais mas também por status social e por pertença de classe. Podemos admitir, pois, que as mulheres judias partilhavam dos privilégios e limitações impostas sobre as mulheres na cultura dominante de seu tempo. Por exemplo, na colônia judaica de Elefantina as mulheres partilhavam de plena igualdade com os varões; elas eram alistadas

> em unidades militares, eram notáveis entre os contribuidores ao fundo do templo e tinham todos os outros direitos dados a mulheres na lei egípcia. Como as princesas selêucidas ou ptolemaicas, a rainha Alexandra reinou por nove anos à maneira das rainhas helenistas, e a irmã do último rei macabeu, Antígono, defendeu a fortaleza de Hircânia contra os ataques militares de Herodes Magno (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 138).

O movimento de Jesus apresentava um caráter revolucionário em relação à religião judaica tradicional devido ao teor de seu discurso e de sua práxis. Seu ministério foi profundamente marcado pela presença e atuação de mulheres. O autor do Evangelho de Lucas registra momentos de especial atenção dada por Jesus às mulheres:

> Maria, Isabel e Ana, na narrativa da natividade (1 e 2), a viúva de Naim (7.11-17), as mulheres que sustentavam a Jesus (8.1-3), a mulher imoral (7.36-50), Maria e Marta (10.38-42), a viúva pobre (21.1-4), as mulheres que se lamentaram por Jesus (23.27-31), que assistiram a crucificação (23.49) e tencionaram embalsamá-lo, acabando por ser testemunhas do túmulo vazio e portadoras da notícia da ressurreição (23.55-24.11) (GRUNDY, 2008, p. 269).

As implicações desta atitude de valorização e respeito para com as mulheres, que marcou a vida, o discurso e o ministério de Jesus foram resumidas sabiamente nas seguintes palavras:

> Jesus foi um amigo das mulheres, o primeiro e praticamente o último amigo que as mulheres tiveram na Igreja. Causava sensação porque ele se relacionava com mulheres, porque era rodeado por “muitas mulheres” (Lc 8,3), o que para um rabino e professor de leis judaicas era absolutamente inaceitável e sem precedentes para o seu tempo (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 132).

A maioria daquelas que acompanhavam a Jesus durante suas viagens evangelísticas de aldeia em aldeia eram certamente mulheres solteiras ou viúvas que por estarem nesta condição tinham disponibilidade de se ausentar de seus vilarejos de origem a fim de seguirem o mestre. Há, todavia, exemplos de mulheres casadas que também acompanharam a Jesus, geralmente de posição social mais elevada (ARNS, GORGULHO e ANDERSON, 2004, p. 159).

No Evangelho de Lucas 8,1-3 encontramos o relato de várias mulheres que haviam sido curadas de espíritos malignos e doenças, e que se tornaram, juntamente com os Doze, discípulas de Jesus. Ao assumirem a condição de

seguidoras de Jesus, estas mulheres recusam-se a aceitar os papéis femininos tradicionais impostos a elas por uma sociedade tipicamente patriarcal (RICHTER REIMER, 2010, p. 49). Três delas são mencionadas por nome, a saber, Maria Madalena, um dos nomes mais conhecidos entre aquelas que se tornaram seguidoras de Jesus, e que é mencionado outras vezes no livro de Lucas; Joana, a mulher de um oficial da corte de Herodes chamado Cuza, portanto, uma senhora rica da alta sociedade; e, Susana, certamente uma mulher rica e independente, que é mencionada junto a muitas outras que sustentavam o ministério de Jesus com seus bens.

Enquanto que na perspectiva judaica tradicional a nação de Israel era vista como povo eleito de Deus e por consequência era reconhecida como um povo santo, exclusivo e exclusivista, em que figuravam somente os melhores da sociedade, no discurso de Jesus a *basileia tou theou* (o reino de Deus) é franqueada àqueles e àquelas que foram excluídos do meio do 'povo santo'. São os empobrecidos, os doentes, os possessos, os marginalizados da sociedade. Além destes, alguns ainda são estigmatizados como pecadores, cobradores de impostos e prostitutas, expressões que reforçam a situação de marginalização e desprezo que as pessoas que compunham estes grupos se encontravam diante da sociedade. De acordo com a mensagem de Jesus o interesse de Deus estava voltado para os tais, sendo ele próprio o portador destas boas novas (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 149-164).

A designação prostituta ou adúltera era uma das maneiras mais depreciativas de se tratar uma mulher na cultura judaica tradicional. Geralmente a interpretação que se dava a este termo tinha conotações éticas e morais extremamente negativas. As mulheres eram vistas como pervertidas. Schüssler Fiorenza (1992, p. 161), todavia, descreve a real situação de grande parte das mulheres que no tempo de Jesus eram estigmatizadas e denominadas de prostitutas.

> [...] na antiguidade a maioria das prostitutas eram mulheres empobrecidas não-especializadas. Encontradas na maioria das cidades, viviam com frequência em bordéis e casas ligados a templos. As prostitutas eram comumente escravas, filhas que foram vendidas ou arrendadas por seus pais, esposas que eram arrendadas por seus maridos, mulheres pobres, meninas expostas, as divorciadas ou enviuvadas, mães solteiras, cativas de guerra ou pirataria, mulheres compradas por soldados – em breve, mulheres

> que não podiam ter meios de sustento em sua posição na família patriarcal ou as que tinham que trabalhar para viver, mas não podiam entrar em profissões de classe "média" e "alta". Na Palestina, dilacerada por guerras, taxação colonial e fome, o número dessas mulheres deve ter sido grande.

Os relatos evangélicos acerca da vida, dos ditos e das obras de Jesus dão conta de que "o movimento e a práxis de Jesus incluía a todos. Mesmo as prostitutas e os coletores de taxas partilhavam de sua comunidade reunida em redor da mesa" (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 160).

Um exemplo clássico do confronto direto entre a posição judaica tradicional acerca da condição social da mulher e a mensagem libertadora de Jesus aparece numa narrativa da tradição das primeiras comunidades cristãs, e se encontra no Evangelho de João 8,1-8 (BJ)[17]. O referido texto apresenta o seguinte teor:

> Jesus foi para o monte das Oliveiras. Antes do nascer do sol, já se achava outra vez no Templo. Todo o povo vinha a ele e, sentando-se, os ensinava. Os escribas e os fariseus, trazem, então, uma mulher surpreendida em adultério e, colocando-a no meio, dizem-lhe: Mestre, esta mulher foi surpreendida em flagrante delito de adultério. Na Lei, Moisés nos ordena apedrejar tais mulheres. Tu, pois, que dizes? Eles assim diziam para pô-lo à prova, a fim de terem matéria para acusá-lo. Mas Jesus, inclinando-se, escrevia no chão com o dedo. Como persistissem em interrogá-lo, ergueu-se e lhes disse: Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra! Inclinando-se de novo, escrevia no chão. Eles, porém, ouvindo isso, saíram um após o outro, a começar pelos mais velhos. Ele ficou sozinho e a mulher permanecia lá, no meio. Então, erguendo-se, Jesus lhe disse: Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou? Disse ela: ninguém, Senhor. Disse, então, Jesus: Nem eu te condeno. Vai, e de agora em diante não peques mais.

Esta perícope mostra claramente a posição de invisibilização, e consequente inferiorização, da figura feminina na sua relação com a imagem do homem, presente no início do primeiro século da era cristã entre as comunidades judaicas[18]. A mulher é levada sozinha diante de Jesus para ser

[17] A maioria dos estudiosos do Novo Testamento defende a tese de que a perícope de Jo 8,1-11 não pertence ao texto original por apresentar um estilo literário mais próximo dos evangelhos sinóticos do que do de João, além de quebrar a sequência lógica do texto joanino. Contudo, "o referido episódio foi se firmando ao longo do tempo e seu valor de Palavra de Deus nunca foi questionado. Tudo leva a crer que esse trecho tenha entrado no evangelho de João por causa de 8,15-16" (BORTOLINI, 1994, p. 89). Cf. também Niccaci e Battaglia (1985, p. 141-142).

[18] A estrutura básica da análise aqui apresentada encontra-se em outro texto de minha autoria intitulado: Religião e violência contra a mulher: diferentes olhares (SANTOS, 2011, p. 97-99).

julgada. Ela parece ser a única culpada da prática de adultério. Onde estaria o homem neste momento?!

De acordo com a narrativa, os representantes da religião judaica, aqui nomeados escribas e fariseus, comparecem diante de Jesus com uma mulher que supostamente foi flagrada no ato de adultério e pedem sua opinião para resolverem o suposto problema. É de se admirar que tais personalidades fossem até Jesus em busca de auxílio, uma vez que o texto faz alusão a profundos conhecedores (escribas) e fiéis observadores (fariseus) da Lei. O evangelista, entretanto, registra a verdadeira intenção deles: colocar Jesus à prova a fim de terem algum artifício para usar contra ele em acusação.

A perícope registrada no evangelho de João mostra com clareza uma leitura da Lei profundamente tendenciosa e marcada pela supervalorização do homem e o desprezo à mulher: “Mestre, esta mulher foi surpreendida em flagrante delito de adultério. Na Lei, Moisés nos ordena apedrejar tais mulheres” (Jo 8,4-5 – BJ).

É possível que os interlocutores que aparecem no diálogo com Jesus quando fizeram alusão à Lei de Moisés estivessem se referindo ao código deuteronomista, que, dentre outros documentos, norteava a vida ética e moral do povo judeu. Em Deuteronômio 22,22 (BJ), possível referência utilizada por eles para por Jesus à prova, temos a seguinte declaração: “Se um homem for pego em flagrante deitado com uma mulher casada, ambos serão mortos, o homem que se deitou com a mulher e a mulher”. O código deuteronomista coloca primeiro o homem no banco dos réus. A exortação é, em primeiro lugar, contra o homem que for pego em adultério, e a sentença de morte é primeiramente aplicada a ele: “[...] ambos serão mortos, o homem [...] e a mulher”.

Na fala dos escribas e fariseus o texto de referência é totalmente silenciado, deturpado, a favor da classe masculina. Se se trata de um caso de ‘flagrante delito de adultério’ onde se encontra o adúltero, o parceiro desta mulher? O clímax deste cenário, tipicamente patriarcalista e androcêntrico, ocorre a partir de uma pergunta direcionada a Jesus: “Tu, pois, que dizes?”

Impressionante foi a atitude de Jesus diante de seus questionadores. Ao invés de se prender aos aspectos jurídicos da Lei, matar ou absolver a mulher, ele assume uma atitude a favor da vida e da possibilidade de mudança do ser humano. Em primeiro lugar Jesus coloca os acusadores e juízes daquela mulher na condição de réus: “Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra!” A expressão usada por Jesus, para responder aos seus questionadores, “sem pecado, *(anamártelos)* na Bíblia grega designa o homem que observa a Lei” (NICCACI e BATTAGLIA, 1985, p. 141).

A Lei judaica ordenava que em casos de condenação e apedrejamento, as testemunhas deviam ser as primeiras a se levantar contra o réu, ou neste caso, a ré (Dt 17,17 – BJ). A pergunta de Jesus, “quem estiver sem pecado”, desloca seus ouvintes e interlocutores da esfera jurídica para a esfera moral. Antes de se tornarem testemunhas de acusação e juízes da Lei, eles próprios teriam que ser cumpridores dela. A reação imediata das pessoas que estavam ao redor de Jesus e da mulher ‘pecadora’, “saíram um após o outro, a começar pelos mais velhos”, demonstra como seus respectivos juízos de valor estavam equivocados.

Inicia-se, então, novo diálogo, o de Jesus com a mulher adúltera. Não se trata de um diálogo de acusação, mas uma oferta de vida. “Então, erguendo-se, Jesus lhe disse: Mulher, onde estão eles? Ninguém te condenou? Disse ela: ninguém, Senhor. Disse, então, Jesus: Nem eu te condeno. Vai, e de agora em diante não peques mais” (Jo 8,10-11 – BJ).

Temos por certo que Jesus não aprovou a conduta moral daquela mulher. Todavia, ele demonstrou “que não se destrói o mal eliminando quem o cometeu, e sim oferecendo a quem pecou condições de vida nova e plena” (BORTOLINI, 1994, p. 91). Infelizmente, a ênfase de Jesus dada às questões que realmente importam no trato com o ser humano, e que foi preservada pela comunidade joanina nesta perícope, não parece ter sido levada a sério por muito tempo nas futuras comunidades cristãs. As primeiras comunidades cristãs certamente se espelharam nesta atitude de Jesus. Todavia, no processo de consolidação destas comunidades, este traço marcante do movimento de Jesus foi, aos poucos, se diluindo até desaparecer completamente alguns séculos depois.

3.1.2 O *Status* Social da Mulher nos Movimentos Cristãos Originários

Como no caso do movimento de Jesus, a história do movimento missionário cristão primitivo carece de fontes documentárias que possibilitem a construção de um quadro concreto acerca de suas origens. As fontes disponíveis que apresentam uma visão panorâmica deste movimento encontram-se registradas, principalmente, na literatura conhecida como o Novo Testamento. Esta literatura foi produzida em pleno contexto cultural greco-romano e nela a figura feminina aparece desempenhando importantes funções sociais e ministeriais ao lado dos homens (ARNS, GORGULHO e ANDERSON, 2004, p. 117-260)[19].

Sem menosprezar a capacidade de persuasão da mensagem de Jesus e das primeiras comunidades cristãs, opina Ramos, um fator determinante que parece ter atraído as mulheres para o movimento missionário cristão primitivo foi a característica libertária deste movimento. Nele, a condição social e espiritual das mulheres foi equiparada à dos homens. As primeiras organizações comunitárias não eram hierarquizadas. Desse modo, o trabalho das mulheres nas comunidades cristãs primitivas não implicava apenas no desempenho de tarefas materiais auxiliares, ao contrário, incluía diretamente partilha ativa de tarefas organizacionais e ministeriais (RAMOS, 2001, p. 42-43). A ideia de paridade entre os sexos aparece em vários registros neotestamentários:

> [...] A promessa profética de Joel é citada como explicação de fenômenos da experiência religiosa dos cristãos primitivos, em que o Espírito de Deus se manifesta nos filhos e nas filhas, jovens e velhos, escravos e livres (p. ex. At 2.17, que cita Jl 2. 28-32). De fato, em Atos 21.9 lemos especificamente sobre as quatro filhas do líder cristão Filipe que eram crentes e foram agraciadas com o dom da profecia. Em Filipenses 4. 2-3, duas mulheres, Evódia e Síntique, são citadas como lideres, e, em Romanos 16, cerca de um terço dos vários cristãos mencionados são mulheres. Parece, portanto, que o cristianismo primitivo dava oportunidades importantes às mulheres, concedendo-lhes visibilidade e respeito como lideres de fato, inclusive permitindo que participassem abertamente da vida litúrgica pública (HURTADO, 2011, p. 62).

[19] Nesta obra, os autores listam todas as narrativas bíblicas em que figuras femininas são mencionadas no Novo Testamento.

Os primórdios do movimento missionário cristão primitivo estão vinculados diretamente à pessoa de Barnabé, um levita nascido em Chipre, portanto um judeu da Diáspora, que é apresentado no livro de Atos dos Apóstolos como participante das primeiras comunidades cristãs judaico-helenistas. Sua importância se deu por causa da posição de influência que ele ocupou como um dos mais importantes líderes da comunidade de Antioquia, principal reduto do movimento missionário cristão primitivo no primeiro século da Era Cristã. De acordo com Schüssler Fiorenza (1992, p. 195),

> Parece, pois, que foi Barnabé que forjou os laços não só entre as duas comunidades principais de Jerusalém e Antioquia, mas também entre Antioquia e o assim chamado campo missionário paulino. Assim, Barnabé, e não só o seu discípulo Paulo, foi o mais proeminente e influente líder dos primórdios do movimento missionário cristão, com seu centro em Antioquia, um centro urbano cosmopolita do mundo greco-romano e a terceira maior cidade do império romano depois de Roma e Alexandria.

A partir de Antioquia o movimento missionário avançou para o mundo gentílico, a saber, Roma, Alexandria, Grécia e a Ásia Menor. A mensagem cristã era levada adiante através de "missionários ambulantes, pessoal de comércio e negócio, que dependiam da hospitalidade e do apoio fornecido pelas igrejas domésticas" (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 201). Entre estes pregadores ambulantes figuravam as mulheres.

Na epístola de Paulo aos Gálatas encontramos uma possível confissão batismal que revela com clareza a perspectiva das primeiras comunidades cristãs judaico-helenistas acerca do lugar das mulheres nestes grupos (STRÖHER, 1998, p. 181). Ali Paulo declara a igualdade em Cristo entre homem e mulher como sendo uma das mais notáveis características distintivas da fé cristã. Nas palavras do apóstolo:

> Vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. *Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um em Cristo Jesus* (Gl 3,26-28 – BJ – Itálico nosso).

No texto acima, Paulo apresenta dois pares de opostos, judeu *versus* grego / escravo *versus* livre e um par de complementares, a saber, homem *e* mulher. Ao afirmar que em Cristo barreiras étnicas e sociais são quebradas de

maneira que na comunidade cristã as pessoas passam a viver em unidade, Paulo declara abertamente que na relação existente entre homem e mulher que desde tempos imemoriais foi caracterizada por domínio e submissão, também ocorrem mudanças radicais. A unidade que a fé em Cristo promove derruba as antigas estruturas patriarcais de domínio e submissão e estabelece uma nova relação de iguais em todas as esferas da vida. Paulo ao utilizar essa confissão de fé afirma categoricamente que as distinções que separam as pessoas, sejam elas quais forem, perdem o seu efeito no contexto da comunidade cristã. A expressão "não há [...]" que aparece por três vezes no versículo 28 para referir-se a judeu e grego, escravo e livre, macho e fêmea reforça essa ideia. O termo grego οὐκ ἔνι *(ouk eni),* composto por um advérbio de negação e um verbo, significa "'não há' e é uma declaração de fato, não indica mera possibilidade" (RIENECKER e ROGERS, 1985, p. 377).

Na atualidade, os intérpretes da Bíblia não têm dificuldades em reconhecer que a intenção do autor quando trata dos dois pares de opostos é clara. Segundo eles, Paulo estaria afirmando que na comunidade cristã as pessoas não são aceitas ou reconhecidas por sua etnia ou condição social. Em Cristo, judeu e grego, escravo e livre são irmãos e, portanto, gozam dos mesmos privilégios e responsabilidades no seio da comunidade. O problema surge quando a questão de gênero vem à tona. Geralmente, a expressão "não há", aplicada para referir-se às diferenças entre judeu e grego, e entre escravo e livre na comunidade cristã neotestamentária, é reconhecida como uma declaração de um fato real, concreto, e não, de um simples desejo, ou projeto passível de ser, ou não de ser, realizado. Porém, quando aplicado à relação entre homem e mulher este significado é simplesmente ignorado. Ou seja, quando a questão de gênero entra em discussão, apesar da liberdade concedida à mulher para pertencer à comunidade, seus direitos não são plenamente reconhecidos.

A interpretação da relação entre homem e mulher no texto de Gálatas geralmente segue duas tendências exegéticas. A primeira delas é conhecida como complementarista, sendo também denominada hierarquista ou diferencialista, e defende que a suposta igualdade entre homens e mulheres proposta por Paulo nestes versículos se refere apenas ao aspecto da salvação,

ou seja, homens e mulheres são essencialmente iguais diante de Deus, todavia, seus papéis na igreja permanecem distintos (GUTHRIE, 1984, p. 139-140; GIAVINI, 1987, p. 56-58; PINTO, 2004, p. 137-138).

A outra posição é denominada igualitarista e considera que a igualdade entre homens e mulheres se aplica tanto às questões de ordem salvífica quanto às de ordem ministerial. Em outras palavras, a leitura igualitarista defende a tese de que as mulheres estão em condição de igualdade com os homens diante de Deus de modo pleno, e são perfeitamente "capazes de ocupar qualquer posição na igreja para a qual Deus chama e o Espirito Santo habilita" (PLAMPIN, 2004, p. 181).

A posição igualitarista parece interpretar com maior fidelidade a real intenção da mensagem contida no livro de Gálatas. Se é correto afirmar que Gálatas 3,26-28 defende a abolição de toda barreira separatista étnico-social no seio da comunidade cristã, a mesma verdade, necessariamente deve ser aplicada à questão de gênero. Não é possível, exegeticamente falando, utilizar dois critérios diferentes para um interpretar um mesmo texto. Ou o texto diz que em Cristo não existem barreiras de nenhuma espécie e que, absolutamente todos, são um, ou então, o princípio de que não existe distinção entre judeu e grego, entre escravo e liberto não deve ser levado a sério. Estamos de pleno acordo com Schüssler Fiorenza (1992, p. 247) quando ela afirma que:

> Gl 3,28 não só advoga a abolição das divisões religioso-culturais e da dominação e exploração produzidas pela escravidão institucional, mas também de dominação baseada em divisões sexuais. Repete, com diversas categorias de palavras, que dentro da comunidade cristã não se pode tolerar nenhuma estrutura de dominação. Gl 3,28 entende-se, portanto, melhor como uma autodefinição comunitária cristã, mais que uma afirmação sobre o individuo batizado. Proclama que, na comunidade cristã, todas as distinções de religião, raça, classe, nacionalidade e sexo são insignificantes. Todos os batizados são iguais, eles são um em Cristo.

Os escritos paulinos aludem às contribuições de várias mulheres no processo de propagação do evangelho no mundo greco-romano. Entre as inúmeras figuras femininas listadas pelo apóstolo, podemos citar: Prisca ou Priscila, Ápia, Febe, Júnia, Maria, Trifena, Trifosa e Pérside. Em todos estes exemplos, as mulheres são tratadas como cooperadoras de Paulo e suas atividades são reconhecidas como tendo a mesma relevância que o trabalho

dele ou de qualquer outro cooperador seu (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 202-206).

Paulo não apenas faz referência às mulheres em suas cartas como também qualifica como apostólicas suas ações, como podemos constatar na citação que se segue:

> [...] "**Maria** muito se afadigou por vós" (Rm 16,6); o mesmo verbo é empregado no v. 12 para **Trifena** e **Trifosa**. Na terminologia de Paulo, o termo que designa o trabalho físico fatigante (1Cor 4,12) significa também o trabalho apostólico (1Cor 15,10; 16,16; Gl 4,11; Fl 2,16; 1Ts 5,12...). Em Colossos, **Ninfas** acolhe a igreja em sua casa (Cl 4,5); se **Evódia** e **Síntique** recebem uma admoestação especial em Fl 4,2, não é certamente por causa de uma simples dissensão, mas devido à sua função na comunidade (COTHENET, 1984, p. 42-43 – Negritos do próprio texto).

Entre os exemplos de mulheres que se destacaram no serviço cristão ao lado de Paulo encontramos o caso de Febe que é mencionada na parte final da carta aos Romanos (RICHTER REIMER, 2013, p. 82-91). A Bíblia de Jerusalém apresenta a seguinte referência a respeito dela:

> Recomendo-vos Febe, nossa irmã, diaconisa da igreja de Cencréia, para que a recebais no Senhor de modo digno, como convém a santos, e a assistais em tudo o que ela de vós precisar, porque também ela ajudou a muitos, a mim inclusive (Rm 16,1-2).

A tradução que aparece na Bíblia de Jerusalém não transmite com fidelidade a real intenção do texto grego, ao contrário, parece carregada de preconceitos em relação à posição da mulher no ministério cristão. Por exemplo, o termo "diaconisa" que aparece como tradução de *diakonon* foi uma expressão utilizada a partir do século IV pelos Bispos da igreja cristã com a finalidade de rebaixar as mulheres que ocupavam funções de liderança na igreja destinando-as a funções meramente auxiliares ou assistenciais (PLAMPIN, 2004, 172).

Outra particularidade desta tradução encontra-se na expressão "ela ajudou a muitos". Esta expressão ofusca totalmente o sentido do verbo *egenethe* aoristo na voz passiva, que nem aparece na tradução, e que deveria ser traduzido como "foi feita". Outras versões da Bíblia em língua portuguesa seguem basicamente a mesma tendência da Bíblia de Jerusalém.

Como as versões em português não traduzem com clareza o sentido deste trecho apresentaremos uma tradução livre feita por Carolyn Plampin (2004, p.168) para melhor explicitar o lugar da mulher no pensamento paulino aqui exposto.

> Recomendo-vos a nossa irmã Febe, que é serva *(diakonon)* da igreja que está em Cencréia; para que a recebais no Senhor, de um modo digno dos santos, e a ajudeis em qualquer coisa que de vós necessitar; porque ela foi feita *(egenethe)* governadora *(prostatis)* de muitos, e de mim mesmo [ou por mim mesmo].

Febe é apresentada por Paulo como serva (*diakonon*) da Igreja de Cencréia. O termo grego *diakonon* é um substantivo acusativo feminino singular derivado de *diakonos* que nos escritos paulinos geralmente faz alusão a "uma pessoa que presta serviço como cristão: a Deus, a Cristo ou a outro cristão em caráter oficial ou semi-oficial" (GINGRICH e DANKER, 1984, p. 53). Esta expressão quando utilizada para referir-se ao apóstolo Paulo ou a um líder do sexo masculino geralmente é traduzida por "ministro", "missionário" ou "servidor". Ao designar Febe na condição de *diakonon* da Igreja de Cencréia Paulo parece recomendá-la como "mestre e missionária oficial" da referida igreja e não como uma mera senhora rica ajudadora ou filantropa (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 203-204).

Outro indício de que Febe seria reconhecida por Paulo como oficial da igreja de Cencréia pode ser identificado na parte final do versículo 2. A proposta de tradução de Plampin reflete com maior fidelidade os dizeres do apóstolo: καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ.[20] (*kai gar aute prostatis pollon egenethe kai emou autou).* A tradução literal desta frase seria: "pois ela própria patrona de muitos foi feita e de mim mesmo" (tradução própria).

Dois termos gregos importantes podem ser destacados neste fragmento de versículo porque apontam para a importância de Febe na perspectiva paulina. O primeiro deles é o substantivo nominativo feminino προστάτις (*Prostatis)*, um termo comum clássico, que significava "padroeira ou protetora, uma mulher colocada acima dos outros" (PLAMPIN, 2004, p. 169). O outro

[20] Extraído de: The Greek New Testament. Third corrected edition. UBS, 1984.

termo é o verbo indicativo aoristo passivo ἐγενήθη *(egenethe)* derivado do verbo γίνομαι *(ginomai),* que significa 'ser ou tornar-se', e que aparece, em outras passagens bíblicas, associado à ordenação ou ao reconhecimento de uma função de liderança que determinada pessoa desempenha num grupo local. Segundo Kroeger (apud PLAMPIN, 2004, p. 168):

> Paulo usa o mesmo verbo, o passivo de ginomai (ser ou tornar-se), mencionado em Colossenses 1.23: "eu [...] me tornei ministro". Na forma passiva, o verbo às vezes indica ordenação ou indicação para um ofício. Portanto, pode-se legitimamente traduzir a declaração de Paulo a respeito de Febe da seguinte maneira: "Porque ela foi indicada, por mim, como oficial que preside sobre muitos".

Apesar das grandes contribuições da cosmovisão cristã para o resgate da figura feminina no início da era cristã, o fato é que o mundo do cristianismo primitivo foi caracterizado por um período de grandes interferências culturais. As comunidades cristãs primitivas, principalmente as da segunda geração de cristãos, foram fortemente influenciadas pela cultura greco-romana em voga na época. Tais influências ofuscaram paulatinamente a figura da mulher no seio do cristianismo colocando-a novamente à margem da sociedade e da vida religiosa.

À medida que as comunidades cristãs se consolidavam, surgiam conflitos internos entre a nova estrutura igualitária, que marcou o movimento de Jesus e dos primeiros grupos de cristãos, e a antiga posição de dominação patriarcal base da sociedade greco-romana da época. Neste contexto, o princípio da igualdade afirmado na carta aos Gálatas passou a ser modificado paulatinamente.

As conhecidas "tábuas domésticas", textos que tratam das relações estabelecidas no âmbito da família, encontradas em Colossenses 3,18-4, em Efésios 5,22-6,9 e em 1 Pedro 2,18-3,17, e que figuram na literatura cristã como cartas posteriores à produção da epístola aos Gálatas, incluindo-se algumas orientações encontradas nas chamadas epistolas pastorais, exemplificam bem estas mudanças. Nos códigos domésticos como o que aparece em Cl 3,18-4,1, encontramos exortações a diferentes classes de pessoas, mulher e marido, filhos e pais, escravos e patrões, no sentido de o primeiro membro de cada grupo, que já pertencia a uma classe socialmente

subordinada, se submeta e seja obediente ao membro do segundo grupo. Estas exortações fundamentam-se num discurso "teológico-quiriarcal" que alcança plena força na estrutura cristológica e eclesiológica que aparece em Ef 5,22-23 onde a figura de Cristo como cabeça da igreja, figura esta que descreve uma relação de desiguais, é apresentada como paralelo para estruturar as relações familiares entre o homem e a mulher sendo ele, o homem, o 'cabeça' da mulher, reforçando assim, a condição de submissão da mulher no relacionamento matrimonial (RICHTER REIMER e MATOS, 2009, p. 62-63).

Na cosmovisão cristã que se constituirá a partir do avanço e consolidação do cristianismo no Ocidente, as relações igualitárias estabelecidas entre as diferentes etnias, classes sociais e condições de gênero e que caracterizaram o movimento de Jesus e a mensagem libertária das primeiras comunidades cristãs, vão se tornando cada vez mais desiguais. O cristianismo originário que foi fundado sob a perspectiva de que todos e todas são iguais diante de Deus, e que nesta base reconhecia a liderança carismática de homens e mulheres indistintamente, vai, aos poucos, negando suas origens e se adaptando ao sistema cultural patriarcal vigente em fins do século I. Homens e mulheres por algum tempo continuarão a desempenhar papéis de liderança na igreja, todavia, "suas funções se definem e se limitam de acordo com as estratificações de status da família e sociedade greco-romana" (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 329).

Ströher, numa avaliação minuciosa acerca da experiência das primeiras comunidades cristãs, sobretudo, no que diz respeito à tensão existente nelas entre a afirmação da igualdade étnico-social e de gênero em contraste com o dever da submissão entre os iguais, e que aparece de modo expressivo nas tábuas domésticas, apresenta a seguinte conclusão:

> Os códigos domésticos refletem um processo de patriarcalização da comunidade cristã; ao mesmo tempo contribuem e dão uma justificativa teológica para esse processo. As regras de comportamento familiar são a codificação da ética e da auto-compreensão de comunidade, mas da perspectiva das pessoas procuram manter as comunidades cristãs vinculadas à ordem patriarcal da casa greco-romana. [...]. A opção por uma ética coerente com o pensamento dominante da sociedade greco-romana tem implicações para a organização das comunidades cristãs. Fez-se a opção por uma igreja hierárquica, centralizadora e mantenedora de

> desigualdades e não a *ekklesia* como assembleia igualitária das pessoas chamadas pelo dom do Espírito (STRÖHER, 1998, p. 195).

3.1.3 O *Status* Social da Mulher na Concepção dos Primeiros Pais da Igreja

À medida que o Cristianismo foi se especializando, e que as 'funções eclesiásticas' tomaram o lugar dos 'carismas', as mulheres foram sendo cada vez mais silenciadas até se tornarem invisíveis outra vez. Um exemplo deste retrocesso no tratamento com as mulheres já pode ser constatado no final do primeiro século, a partir de uma carta escrita da igreja de Roma, por volta do ano 95, e enviada à igreja de Corinto. Esta carta ficou conhecida como *A Primeira Epístola de Clemente (1 Clem) ou Clemente aos Coríntios*[21].

Clemente, tradicionalmente considerado discípulo do apóstolo Pedro e um dos primeiros bispos de Roma, um superintendente das igrejas nas casas em Roma na última década do século I, escrevendo para uma igreja que estava dilacerada por controvérsias e divisões internas, insistiu para que os cristãos se arrependessem de seus atos de rebeldia e assumissem uma atitude de humildade e obediência a Deus. No seu discurso, o autor recorreu com frequência a exemplos e exortações fundamentadas no Antigo Testamento e na tradição cristã. Clemente evocou a harmonia e a ordem do universo como modelos a serem refletidos na comunidade cristã. Tal harmonia e ordem só poderiam ser alcançadas através do respeito e da devida submissão dos cristãos aos bispos e anciãos da igreja que estavam na sucessão dos apóstolos e cuja autoridade derivava destes (HAGNER, 2000, p. 290).

O *status* da mulher na comunidade cristã de fins do primeiro século é descrito com muita clareza no primeiro capítulo desta Epístola de Clemente. Após endereçar sua carta "à Igreja de Deus estabelecida transitoriamente em

[21] Esta Epístola parece ter ocupado uma posição de destaque entre as comunidades cristãs de fins do século primeiro e nos séculos seguintes a ponto de alguns chegarem a considera-la como parte do cânon do Novo Testamento. Segundo Olson: "Alguns cristãos do século II no Egito consideravam-na parte das Escrituras, assim como muitos dos pais apostólicos. Realmente, seu conteúdo muito semelhante às cartas de Paulo aos coríntios. Alguns estudiosos acreditam, tendo por base as evidências internas desta casa, que Clemente deve ter conhecido Paulo pessoalmente e imitado seu estilo e mensagem" (OLSON, 2001, p. 41).

Corinto" e cumprimentar os membros daquela comunidade, Clemente fez as seguintes considerações:

> Por causa das desgraças e calamidades que repentina e continuamente se abateram sobre nós, talvez estejamos a tratar tardiamente dos acontecimentos que se deram entre vós, meus caros, e daquele motim, não conveniente a eleitos de Deus, iniciado por algumas pessoas irrefletidas e audaciosas, de uma forma sórdida e ímpia, surgido de tal ponto de loucura, que o vosso nome, dantes estimado, acatado e celebrado por todos, fosse seriamente denegrido. Ora, quem é que esteve entre vós e não elogiou vossa fé extraordinária e firme? Quem não admirou vossa piedade consciente e suave em Cristo? Quem não louvou a tradição da vossa hospitalidade generosa? Ou quem não vos felicitou por vossa doutrina perfeita e segura? Fazíeis tudo sem distinguir as pessoas e andáveis dentro dos preceitos de Deus, sujeitando-vos aos vossos guias e respeitando devidamente os vossos anciãos. Aos jovens, transmitíeis conceitos prudentes e honrosos; *às mulheres, recomendáveis para que cumprissem todos os seus deveres com consciência irrepreensível, de forma santa e pura, amando convenientemente seus maridos; e ainda as ensináveis a administrar a vida doméstica dentro das normas de obediência e da mais absoluta discrição* (ROMANO, I, 1-3 – itálico nosso)[22].

Como se pode notar, Clemente inicia o capítulo exortando os cristãos acerca dos reflexos negativos que as divisões internas haviam causado para o bom nome de uma comunidade que outrora foi elogiada pela firmeza de sua fé, por sua piedade, pela prática generosa da hospitalidade e pela perseverança na ortodoxia. Ele alega que esta igreja inicialmente cumpria os preceitos divinos e que seus membros se submetiam e respeitavam os líderes constituídos nela. É interessante observar a cadeia de autoridade presente na igreja descrita no versículo três. A referida cadeia é composta por guias e anciãos, jovens e mulheres. As pessoas daquela comunidade foram ensinadas a se submeterem aos seus "guias e anciãos", funções eclesiásticas que começavam a tomar o lugar da liderança motivada pelos carismas. A educação dos jovens estava fundamentada em "conceitos prudentes e honrosos", termos polidos que certamente faziam alusão a um processo de formação baseado numa mentalidade androcêntrica e patriarcal de valorização do macho. As mulheres aparecem em último lugar e suas responsabilidades são bem enfatizadas. A igreja cumpria com esmero seu papel de lembrar às mulheres qual era o seu verdadeiro lugar na comunidade. Elas tinham que dedicar-se,

[22] Esta citação foi extraída de: ROMANO, São Clemente. *Cartas aos coríntios.* Bibliotheca Patrística.

sem reclamações ou má vontade, ao cumprimento de todos os seus deveres que se restringiam em "amar" e servir a seus maridos em absoluta submissão e completa obediência a eles, além de cumprir com zelo suas obrigações domésticas, tudo isso com a máxima discrição possível.

Tertuliano, um importante pensador do segundo século da era cristã, é outro exemplo a ser citado. Ele nasceu por volta de 150 d.C., em Cartago, e provavelmente passou toda a sua vida ali, embora tenha visitado Roma com frequência. Converteu-se ao Cristianismo por volta de 190 d.C., e a partir desse momento, "dedicou seus conhecimentos e habilidades jurídicas ao esclarecimento e defesa da fé cristã ortodoxa" (OLSON, 2001, p. 91), sendo reconhecido como o primeiro grande escritor africano, "um dos maiores – mesmo entre os pagãos – em língua latina não só no plano artístico, mas também pela contribuição que trouxe ao pensamento ocidental" (MORESCHINI e NORELLI, 1996, p. 445).

Embora Tertuliano não seja considerado Pai da Igreja[23] seu pensamento contribuiu efetivamente para o processo de elaboração da doutrina cristã que servirá de baluarte para o cristianismo dos séculos posteriores. Grande parte de sua influência pode ser constatada no pensamento e nas produções de Santo Agostinho que analisaremos a seguir. A obra de Tertuliano,

> [...] contribuiu sistematicamente para o desenvolvimento da ortodoxia da igreja cristã e para sua definitiva hierarquização e patriarcalização. Cartago era no século II o centro mais importante de literatura e língua latina e a obra de Tertuliano se difundiu de maneira precisa em todo o ocidente cristão. A mentalidade greco-romana e as injunções sacerdotais advindas das tradições canônicas do Primeiro e Segundo Testamentos determinaram a reflexão desse teórico da ortodoxia em suas elaborações teológicas, que referendaram um projeto hierárquico político fundamentado na tradição (CABRAL, 2008, p. 27).

Tertuliano foi um dos maiores responsáveis pela cristalização da mentalidade patriarcal e do processo de invisibilização e desprezo ao gênero feminino na tradição cristã do Ocidente, sobrepujado somente por Agostinho e Tomás de Aquino, pensadores que o sucederam em séculos posteriores.

[23] Uma das grandes controvérsias a respeito de Tertuliano diz respeito à sua deserção da Igreja Cristã liderada por bispos que seguiam a sucessão apostólica. A tradição afirma que ele "afiliou-se à igreja montanista da 'Nova Profecia' em Cartago devido à insatisfação com o declínio da forte igreja para a decadência moral e teológica. Não há provas disso, mas é uma tradição bem atestada que ajudaria a explicar porque esse grande escritor da igreja primitiva, que era tão ortodoxo na maioria dos aspectos, nunca foi canonizado" (OLSON, 2001, p. 92).

Fazendo uso de textos canônicos da tradição judaica e cristã, Tertuliano desenvolveu e sistematizou "uma teologia patriarcal e falocêntrica que sacramentou a minoridade de mulheres num mundo de homens feitos a imagem e semelhança do Deus pai" (CABRAL, 2008, p. 27).

Tertuliano em um discurso dirigido às mulheres, fundamentado no relato de Gênesis 3, demonstra todo o seu desprezo pelo gênero feminino. No referido discurso ele faz questão de lembra-lhes:

> Tu dás à luz na dor e na angústia, mulher; sofres a atração do teu marido e ele é teu senhor. E ignoras que Eva és tu? Está viva ainda, neste mundo, a sentença de Deus contra o teu sexo. Vive, como se impõe, como acusada. És tu a porta do diabo. Foste tu que quebraste o selo da Árvore; foste a primeira a desertar da lei divina; foste tu que iludiste aquele que o diabo não pôde atacar; foste tu que tão facilmente venceste o homem, imagem de Deus. Foi a tua paga, a morte, que causou a morte do próprio filho de Deus. E pensas tu em cobrir de ornamentos as tuas túnicas de pele? (TERTULIANO apud ALEXANDRE, 1990, p. 511).

Outro pensador que demonstrou aversão ao sexo feminino foi João Crisóstomo (349-407), bispo de Constantinopla e uma das figuras mais importantes da igreja cristã dos primeiros séculos e altamente reverenciado pela tradição da igreja ortodoxa oriental. Ele foi contemporâneo de Agostinho. Crisóstomo foi um notável pregador e mestre das Escrituras e escreveu e pregou numerosos sermões e comentários sobre os livros da Bíblia. A abordagem usada por ele para interpretar a Bíblia era "tipicamente antioquiana, no sentido de começar com o significado histórico-literal das Escrituras e passar para o significado tipológico, mantendo um firme fundamento no outro" (OLSON, 2001, p. 299).

Em uma de suas obras intitulada *Sobre o Sacerdócio,* após uma série de conselhos sobre as qualidades que se devem exigir dos candidatos ao sacerdócio, João Crisóstomo apresenta os perigos a que tais candidatos estão expostos e orienta-os a fugir destes perigos. Dentre todos os perigos e ameaças que podem desviar o vocacionado de sua missão na igreja, e Crisóstomo afirma que estes perigos e ameaças existem aos milhares, o maior deles é o relacionamento com as mulheres. Sendo assim, ele aconselha ao futuro sacerdote:

> O superior a quem cabe o cuidado de todo o rebanho, ocupado totalmente com as providências relativas ao sexo masculino, não deve esquecer-se do sexo feminino. Justamente este – devido a sua inclinação fácil para o pecado – necessita de cuidados especiais. Portanto, quem receber o cargo de bispo, deverá exercer suas obrigações pastorais, em medidas iguais, também em favor do bem-estar das mulheres. É sua obrigação visitá-las quando doentes, consolá-las quando tristes, censurá-las quando levianas e ajudá-las quando sofrem necessidades. Nessas ocasiões o demônio encontrará muitos caminhos pelos quais conseguirá entrar na alma, se esta não estiver bem protegida por uma rigorosa vigilância. Pois os olhares da mulher tocam e inquietam a nossa alma; não só os olhares da mulher leviana, mas também os da mulher honesta (CRISÓSTOMO, VI, 8).

O bispo de Constantinopla demonizou a imagem do sexo feminino. A mulher, além de ter maior inclinação para o pecado, é apresentada como um instrumento que por natureza serve ao propósito do demônio, a saber, o de levar o homem ao tropeço e à queda. Apenas um olhar da mulher, seja ela leviana ou honesta, é suficiente para distanciar o homem de Deus. Daí a necessidade de manter-se o mais distante possível dela.

Uma produção pseudepígrafa intitulada *Duas Epístolas Sobre a Virgindade,* produzida no terceiro século ou num período posterior da Era Cristã, e que foi atribuída ao bispo Clemente de Roma, ilustra bem o processo de consolidação deste sentimento misógino. Nestas cartas, o Pseudo-Clemente ao mesmo tempo em que exalta o estado de virgindade como condição ideal para uma vida dedicada ao serviço de Deus, enfatiza a necessidade de se manter absoluta distância das mulheres, sejam elas religiosas ou não. O sexo feminino representa um perigo constante e é preciso distanciar-se dele para não sucumbir às tentações do diabo. O Pseudo-Clemente reforça a seriedade e gravidade de sua exortação através do seu testemunho pessoal. São dele estas palavras:

> Com a ajuda de Deus eis o que fazemos: não vivemos com virgens e nada temos a ver com elas. Não comemos e não bebemos com virgens, e onde dormem lá não dormimos. As mulheres não nos lavam os pés, nem nos ungem. E positivamente não dormimos onde esteja uma virgem consagrada, na realidade nem sequer passamos uma noite lá. [no local onde ele passa uma noite], não pode haver qualquer mulher, nem moça solteira, tampouco mulher casada, nem mulher idosa, nem consagrada a Deus, nem criada cristã, nem pagã, porque só homens podem estar com homens (PSEUDO-CLEMENTE apud RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 133-134).

O extremismo de Tertuliano e de João Crisóstomo foi assumido literalmente por outros importantes pensadores que lhes sucederam e foi reforçado com fervor pela igreja cristã no ocidente durante toda a Idade Média. Santo Agostinho, foi um daqueles que não apenas assumiu a postura misógina destes líderes, como também consolidou efetivamente tal postura através de seus escritos. A maneira com que Agostinho concebeu o ideal da piedade cristã e sua atitude extremamente negativa em relação às mulheres desempenhou um papel decisivo no processo de inferiorização e invisibilização da mulher no contexto da religião cristã (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 134). Sua influência no pensamento cristão foi tamanha que permaneceu incólume por mais de um milênio.

3.2 O LUGAR DA MULHER NA CONCEPÇÃO AGOSTINIANA

Como abordamos anteriormente, a figura feminina desde os primórdios da história da humanidade tem sido alvo de constantes ataques que tiveram como finalidade obscurecer sua imagem e colocá-la em condição de subordinação na sua relação com o homem. Desde as culturas relacionadas à Antiguidade Pré-Clássica e Clássica até o advento dos grandes pensadores gregos e romanos, a mulher, em geral, foi alvo de desprezo, silenciamento e invisibilização. Os grandes filósofos Platão e Aristóteles menosprezaram as mulheres ao ponto de considerá-las como sendo a encarnação dos perigos suscitados à razão pela sexualidade. Uma vez que estes filósofos caracterizaram-nas como sendo naturalmente dominadas pelas paixões, as tais foram consideradas inadequadas para as atividades de ordem racional. Ideias semelhantes a essas surgiram nos discursos cristãos sobre as mulheres. Como os antigos pensadores gregos,

> Os pais da Igreja associavam os perigos da sexualidade com a natureza das mulheres. Embora homens e mulheres estivessem sujeitos aos tormentos do desejo sexual, achava-se que as mulheres provavelmente estivessem mais sob o seu domínio do que os homens. Para serem puros, portanto, os homens tinham que evitar contato com as mulheres. As mulheres podiam também conseguir certa espécie de pureza mantendo sua virgindade. Mas, devido ao seu papel bíblico como tentadoras, as mulheres eram consideradas naturalmente mais expostas que os homens ao perigo sexual, e daí

> apropriadamente subordinadas aos homens neste mundo (SCHOTT, 1996, p. 64).

3.2.1 A Importância de Agostinho Para a Formação da Cosmovisão Ocidental

Agostinho de Hipona foi considerado, desde Paulo o apóstolo, o maior teólogo da Igreja cristã, o pai da Igreja Ocidental e um dos maiores expoentes do momento cultural mais significativo da Idade Antiga Ocidental, conhecido como Patrística. Seus pensamentos dominaram esse período histórico e exerceram profunda influência no processo de estruturação do cristianismo no Ocidente. Suas contribuições perduraram por séculos a ponto de se afirmar que "no século XVI a Reforma e a Contra-Reforma católica foram ambas redescobertas de Agostinho" (LANE, 1999, p. 63).

A importância de Agostinho para o pensamento católico romano foi ratificada por Joseph Ratzinger ao afirmar que o Bispo de Hipona "deixou uma marca profunda na vida cultural do Ocidente e de todo o mundo. Sua influência é vastíssima. (...) Raramente uma civilização encontrou um espírito tão grande com ideias e formas que alimentariam gerações vindouras" (RATZINGER apud SANTOS FILHO, 2013, p. 5).

Entre os protestantes, John Hare enfatizou o valor do pensamento agostiniano para Lutero e Calvino, os dois principais ícones da Reforma Protestante do século XVI, ao afirmar que em suas obras, estes reformadores "citaram Agostinho mais frequentemente do que qualquer outro teólogo e viram a si mesmos como resgatadores da ênfase e do espírito de Agostinho para a condição da igreja em seu tempo" (HALE apud HAYKIN, 2013, p. 28).

Devido ao grande valor que a tradição cristã ocidental católica e reformada dá ao pensamento agostiniano, buscaremos, através da análise de algumas de suas obras, identificar elementos que tenham sido utilizados como fontes primárias, no processo de consolidação do Cristianismo, para justificar e legitimar a elaboração de uma ideologia que privilegiou e enalteceu o homem e discriminou e obscureceu a imagem da mulher.

3.2.2 A Vida e as Obras de Agostinho: Um breve Relato Biográfico

Aurelius Augustinus, também conhecido como Agostinho de Hipona, nasceu em 13 de novembro de 354, em Tagaste, província romana da Numídia, na África. Ele era filho de Patrício, um funcionário público de classe média, que viveu toda sua vida como pagão e que só se converteu em 372, pouco antes de morrer, e de Mônica, uma cristã piedosa e de forte personalidade. Em Tagaste recebeu a formação inicial indo posteriormente para Madaura e Cartago onde completou os estudos superiores e chegou a ocupar a cátedra municipal de retórica naquela cidade. Durante seu processo de formação, Agostinho passou por diferentes experiências. A paixão pelos clássicos romanos o levou até Cícero, de onde brotou sua paixão pela filosofia. Posteriormente envolveu-se com uma seita gnóstica conhecida como maniqueísmo[24] tendo permanecido nela por vários anos, até abandoná-la e tornar-se um cético (MATOS, 2013, p. 21).

O maniqueísmo, movimento que fascinou e exerceu grande influência sobre Agostinho por cerca de dez anos (AGOSTINHO, 2000c, p. 129), era uma seita ascética que, dentre outras coisas, rejeitava a prática das relações sexuais e a concepção. Para este movimento a procriação era um ato diabólico, uma vez que o homem, considerado uma centelha da luz divina, era aprisionado a um corpo físico gerado por demônios. Como outros movimentos gnósticos da época, o maniqueísmo negava o valor do Antigo Testamento por causa da vinculação que este conjunto de textos sagrados fazia entre o Deus bondoso e o ato de criação do mundo físico e do corpo humano. Os maniqueus consideravam o mundo e o corpo como sendo provenientes do demônio por isso, eles exigiam,

> [...] o mais completo ascetismo de seus membros, “os eleitos”. Mas só algumas pessoas eram capazes disso. A maioria pertencia a uma segunda classe inferior de maniqueus, que eram como Agostinho, simples “ouvintes”, ou seja, viviam com esposas ou amantes, mas empenhavam-se em evitar o encarceramento do homem espiritual, a

[24] O Maniqueísmo foi uma seita fundada pelo profeta persa Mani (c. 216-276) que foi martirizado pelos romanos em condições semelhantes às de Jesus. Os maniqueístas “criam em duas forças eternas e iguais, o bem e o mal, em luta perpétua. Assim como os gnósticos, atribuíam o mal à matéria, criada pelo princípio do mal, e o bem ao espírito, criado pelo Deus bom. A alma ou espírito do homem era uma centelha do poder benigno que havia sido roubada pelas forças malignas e aprisionada na matéria” (MATOS, 2013, p. 22).

> procriação. Depois da conversão, a afirmação do prazer e a negação da procriação, que marcou seu período maniqueu, tornou-se uma afirmação da procriação e a negação do prazer: o maniqueu tornou-se cristão (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 93).

Com sua mudança para Cartago e depois de quase dez anos lecionando ali decidiu transferir-se para Roma. Ficou algum tempo em Roma e logo se dirigiu para Milão, residência imperial, onde ocupou um cargo de professor de retórica. Em Milão teve contato com o neoplatonismo[25], uma doutrina que, com ligeiros retoques, parecia capaz de auxiliar a fé cristã a tomar consciência da própria estrutura interna e defender-se com argumentos racionais, elaborando-se como teologia. Agostinho usou o pensamento filosófico para combater o maniqueísmo e para demonstrar racionalmente a superioridade da fé cristã[26] em relação às seitas heréticas que surgiram à época, tais como o movimento donatista[27] e o pelagianismo[28], movimentos estes que foram alvos de várias

[25]O Neoplatonismo foi uma corrente de pensamento iniciada no século III que se baseava nos ensinamentos de Platão e dos platônicos, mas interpretando-os de formas bastante diversificadas. O neoplatonismo começou com o filósofo Plotino, apesar de ele afirmar que recebeu seus ensinamentos de Amônio Sacas, um estivador iletrado em Alexandria. Os escritos de Plotino foram reunidos pelo seu pupilo Porfírio nas Seis Enéadas. Neoplatonismo é uma forma de monismo idealista. Plotino ensinou a existência de um Uno indescritível do qual emanou como uma sequência de seres menores. Os filósofos do neoplatonismo tardio adicionaram centenas de deuses e seres intermediários como emanações entre o Uno e a humanidade. Mas o sistema de Plotino era muito mais simples em comparação. Os neoplatônicos não acreditavam no mal e negavam que este pudesse ter uma real existência no mundo. Isto era mais uma visão otimista do que dizer que tudo era, em última estância, bom. Era dizer apenas que algumas coisas eram menos perfeitas que outras. O que outros chamavam de mal, os neoplatônicos chamavam de imperfeição, de "ausência de bem". Neoplatônicos acreditavam que a perfeição humana e a felicidade poderiam ser obtidas neste mundo e que alguém não precisaria esperar uma pós-vida (como na doutrina cristã). Perfeição e felicidade (uma só e mesma coisa) poderiam ser adquiridas pela devoção à contemplação filosófica (REMAEH e CONCEIÇÃO, 1998, p. 79-98).

[26] A adaptação e uso da filosofia como instrumento de apoio e elaboração do pensamento teológico já era prática comum de pensadores que viveram antes de Agostinho, dentre os quais se destacaram Clemente de Alexandria (c. 150-215) e Orígenes (c. 182-254) (MORESCHINI e NORELLI, 1996, p. 339-407). O pressuposto básico assumido por estes pensadores resumia-se na seguinte premissa "toda a verdade é verdade de Deus, venha de onde vier" (MATOS, 2013, p. 22).

[27] O movimento donatista foi o fruto de um cisma na igreja católica do norte da África que ocorreu após um período de perseguição contra os cristãos, entre os anos de 303 a 311. Os primeiros líderes do movimento, dentre os quais se destacou o bispo Donato, afirmavam que os bispos cristãos que haviam colaborado com os romanos durante a perseguição não eram legítimos e que aqueles que haviam sido ordenados como sacerdotes cristãos por tais bispos não deveriam ser reconhecidos no sacerdócio da igreja. Os donatistas "eram herdeiros da tradição rigorista e moralista de *O Pastor de Hermas* e Tertuliano, e agora, na época de Agostinho argumentavam que os bispos e sacerdotes católicos eram corruptos ou heréticos, e por isso os sacramentos que ministravam não eram válidos" (MATOS, 2013, p. 23).

[28] Pelágio foi um monge britânico que nasceu em meados do século IV. Era um cristão moralista que acreditava que a crença na corrupção natural dos seres humanos era equivocada, pois servia como desestímulo para um viver cristão virtuoso. Condenado como

controvérsias e de ataques diretos após sua conversão e consagração ao ministério pastoral (PESSANHA, 2000, p. 5-8).

Agostinho foi um homem profundamente dominado, entre outras coisas, pelo desejo sensual. Desde sua infância, teve sérios problemas em lidar com sua sexualidade. Na juventude ele declara que viveu uma vida de luxúria (AGOSTINHO, 2000c, p. 65-67). Durante vários anos Agostinho teve uma amante, de quem ele não menciona o nome, e com quem teve um filho, Adeodato, que faleceu em plena adolescência. Angustiado por viver nesta condição de união ilegítima, ele decidiu abandoná-la e casar-se com uma jovem respeitável. Enquanto aguardava que a jovem atingisse a idade apropriada para o casamento, foi assaltado novamente por desejos lascivos e possuiu outra amante. A angústia e o desespero por ser dominado pelo desejo sensual podem ser constatados nas seguintes palavras de Agostinho (2000c, p.166):

> Entretanto os meus pecados multiplicavam-se. Sendo arrancada do meu lado, como impedimento para o matrimônio, aquela com quem partilhava o leito, o meu coração, onde ela estava presa, rasgou-se, feriu-se e escorria sangue. Retirara-se ela para a África, fazendo-Vos voto de jamais conviver com outro homem e deixando-me o filho natural que dela tivera. E eu, miserável, não imitei esta mulher! Impaciente da dilação – porque só depois de dois anos receberia a que pedira em casamento – e porque não era amante do matrimônio, mas escravo do prazer, procurei outra mulher – mas não esposa – para assim manter e prolongar, intata ou mais agravada, a doença de minha alma, patrocinada pelo meu mau hábito que perduraria até a vinda do reino matrimonial. Não sarara ainda aquela chaga, aberta pelo corte da primeira mulher. Mas após a inflamação e após a dor pungentíssima, a ferida gangrenava, doendo-me de um modo mais frio, mas mais desesperado.

Uma vez imerso em graves crises intelectuais e existenciais, viu descortinar-se diante de si, pouco a pouco, o caminho para a solução de seus problemas. Três personagens exerceram papéis de fundamental importância

---

herege pelo bispo de Roma (417-418) e pelo Concílio de Éfeso (431), seu pensamento resumia-se nas seguintes premissas: “Primeiro, negou o pecado original no sentido de culpa herdada, no que era acompanhado por muitos cristãos orientais. Dizia que as pessoas pecam porque nascem num mundo corrompido e são influenciadas pelos maus exemplos ao seu redor, mas que elas não têm uma tendência natural para pecar. Se elas pecam é porque decidem fazê-lo deliberadamente. Em segundo lugar, ele negou que a graça sobrenatural de Deus seja essencial para a salvação. Tudo de que os cristãos precisam é a iluminação dada pela palavra de Deus e por sua própria consciência. Finalmente, afirmou a possibilidade, pelo menos teórica, de se viver uma vida sem pecado mediante o uso correto do livre-arbítrio. Todo ser humano se encontra na situação de Adão antes da queda, podendo optar por viver em perfeita obediência à lei de Deus” (MATOS, 2013, p. 24).

no processo de conversão e consolidação do pensamento cristão de Agostinho, a saber, sua mãe Mônica, Ambrósio, o bispo de Milão, e o apóstolo Paulo através dos seus escritos.

Mônica influenciou poderosamente Agostinho devido à sua vida de piedade e profunda devoção a Deus (AGOSTINHO, 2000c, p. 145-147; 239-253). Infelizmente, sua postura de aceitação da condição social da mulher como determinava a cultura de sua época e sua resignação absoluta em relação ao papel feminino no casamento marcaram de forma negativa a visão agostiniana sobre o significado do matrimônio e das relações decorrentes desta instituição. Agostinho, ao louvar a Deus pelas inúmeras virtudes de sua mãe, faz menção dela como modelo ideal de uma verdadeira esposa. A respeito de sua mãe Mônica ele asseverou:

> Educada assim na modéstia e temperança, Vós a tornáveis mais submissa aos pais do que eles a tornavam obediente a Vós. Quando chegou a idade núbil plena deram-na em matrimônio a um homem a quem servia como senhor. Procurava conquistá-lo para Vós, falando-lhe em Vós pelos seus bons costumes, com os quais a tornáveis bela, respeitosamente amável e encantadora aos olhos do marido. Sofria-lhe também as infidelidades matrimoniais com tanta paciência, que nunca teve discórdia alguma com o marido, por este motivo. Esperava que a vossa misericórdia, descendo sobre ele, o fizesse casto, quando crescesse em Vós. Se o coração do marido era afetuoso, o temperamento era arrebatado. Mas ela sabia que era melhor não resistir à ira do esposo, nem por ações nem por palavras. Logo que o via mais calmo e sossegado, oportunamente lhe dava a explicação da sua conduta, se por acaso ele irrefletidamente se irritava. Enfim, muitas senhoras, tendo maridos muito mais benignos, traziam no rosto desfigurado os vestígios das pancadas. Conversando entre amigas, enxovalhavam a vida dos esposos. Minha mãe repreendia-lhes a língua, admoestando-as seriamente como por gracejos. Lembrava-lhes que, desde o momento que ouviram o contrato de matrimonio, como quem escuta a leitura de um documento pelo qual são feitas escravas, elas se deviam considerar como tais. Por este motivo, tendo presente essa condição, não podiam ser altivas com os seus senhores. Estas matronas, conhecendo o mau gênio que ela suportava ao marido, admiravam-se de nada lhe ouvirem, nem por indício algum contar que Patrício lhe batesse ou que algum dia se desaviessem por questiúnculas domésticas. Perguntavam-lhe familiarmente a razão, e a minha mãe expunha-lhes seu modo de proceder, de que acima fiz menção. As que o punham em prática, depois de o experimentarem, felicitavam-na. As outras, que não faziam caso, continuavam a ser vexadas e oprimidas (AGOSTINHO, 2000c, p. 242-243).

Apesar da influência materna no seu processo de formação, os primeiros vislumbres de uma real conversão de Agostinho ao catolicismo ocorreram a partir de uma série de encontros com Ambrósio, o bispo de Milão, quem,

através de seus sermões, conduziu Agostinho ao arrependimento, realizou seu batismo e ensinou-lhe a utilizar da Bíblia de forma correta, a fim de que ele pudesse ter uma melhor compreensão das Escrituras Sagradas (AGOSTINHO, 2000c, p. 140-142). Estes encontros foram motivados, inicialmente, por mera curiosidade, mas surtiram um efeito extremamente positivo na vida de Agostinho. Assim ele descreve estas experiências iniciais:

> Chegando a Milão, fui visitar o Bispo Ambrósio, conhecido pelas suas qualidades em toda a terra e vosso piedoso servidor, cuja eloquência zelosamente servia ao povo "a fina flor do vosso trigo, a alegria do azeite de oliveira e a sóbria embriaguez do vinho". Vós me leváveis a Ambrósio, sem eu o saber, para ser por ele conscientemente levado a Vós. [...] Ardorosamente o ouvia quando pregava ao povo, não com o espírito que convinha, mas como que a sondar sua eloquência para ver se correspondia à fama, ou se realmente se exagerava ou diminuía a sua reputação oratória. [...] Não me esforçava por aprender o que o bispo dizia, mas só reparava no modo como ele falava. Este gosto frívolo da eloquência permanecera em mim, perdidas já todas as esperanças de que se patenteasse ao homem o caminho para Vós. Contudo, junto com as palavras que me deleitavam, iam-se também infiltrando no meu espírito os ensinamentos que desprezava (AGOSTINHO, 2000c, p. 140-141).

As crises existências internas de Agostinho acentuaram-se cada vez mais após os contatos com as homilias de Ambrósio, até que algum tempo depois, num momento de profundo desespero, ele teve um encontro pessoal com Deus, experimentou a conversão e finalmente encontrou a verdadeira paz que tanto ansiou durante toda a vida. Daí por diante, a totalidade de sua vida e de seus talentos seriam dedicados a Deus e à fé que ele acabara de experimentar. É exatamente neste momento de profunda conversão que aparece a figura do apóstolo Paulo como fonte inspiradora para Agostinho. Assim ele descreveu sua experiência:

> Quando, por mais uma análise profunda, arranquei do mais intimo toda a minha miséria e a reuni perante a vista do meu coração, levantou-se enorme tempestade que arrastou consigo uma chuva torrencial de lágrimas. [...] Assim falava e chorava, oprimido pela mais amarga dor do coração. Eis que, de súbito, ouço uma voz vinda da casa próxima. Não sei se era de menino, se de menina. Cantava e repetia frequentes vezes. *"Toma e lê; toma e lê".* [...] reprimi o ímpeto das lágrimas, e levantei-me, persuadindo-me de que Deus me mandava uma coisa: abrir o códice, e ler o primeiro capítulo que encontrasse. [...] Abalado, voltei aonde Alípio estava sentado, pois eu tinha ai colocado o livro das Epístolas do Apóstolo, quando de lá me levantei. Agarrei-o, abri-o e li em silêncio o primeiro capítulo em que pus os olhos: "Não caminheis em glutonarias e embriaguez, nem em desonestidades e dissoluções, nem em contendas e rixas; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da

> carne com seus apetites". Não quis ler mais, nem era necessário. Apenas acabei de ler estas frases, penetrou-me no coração uma espécie de luz serena, e todas as trevas da dúvida fugiram (AGOSTINHO, 2000c, p. 222-223).

O apóstolo Paulo tornou-se leitura obrigatória para Agostinho, após sua experiência de conversão, que ocorreu por meio da leitura de Rm 13,13-14. Neste texto, Agostinho sentiu-se desafiado a abandonar a vida mundana e a trocá-la por uma vida de amor e dedicação exclusiva a Jesus Cristo. Daí por diante, Paulo seria seu grande mestre: "Estas coisas penetraram-me até às entranhas, por modos admiráveis, ao ler (São Paulo) 'o mínimo dos vossos Apóstolos'. E enchia-me de espanto, considerando as vossas obras..." (AGOSTINHO, 2000c, p. 197). Foi nos escritos paulinos também que Agostinho encontrou, segundo seu próprio juízo, "a prova de que a procura do prazer do sexo é pecado" (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 106), por meio de uma leitura e interpretação equivocada da Primeira Carta aos Coríntios, capítulo sete, texto em que o apóstolo trata acercado casamento e da virgindade.

Após a conversão Agostinho sentiu-se chamado e decidiu dedicar-se a uma vida ascética buscando daí por diante afastar-se de todos os prazeres mundanos, dentre os quais, a prática das relações sexuais, e assumiu o celibato como estilo de vida daí por diante. Ele próprio chegou a testemunhar a esse respeito: "Quanto ao matrimônio, apesar de o permitires, ensinastes-me que havia outro estado melhor. E porque mo concedestes, abracei-o antes de ser nomeado dispensor do vosso Sacramento" (AGOSTINHO, 2000c, p. 287). Embora a renúncia absoluta à atividade sexual não se constituísse numa exigência para a totalidade dos cristãos, até o século XVI período em que ocorreu a Reforma Protestante, "todos os que dedicavam suas vidas à religião aderiram a uma vida de celibato" (SCHOTT, 1996, p. 64).

Nos anos que se seguiram à sua conversão, Agostinho produziu uma vasta literatura, sendo que suas principais obras foram, *Contra os Acadêmicos* (escrita em 386), *Solilóquios* (387), *Do Livre-arbítrio* (388-395), *De Magistro* (389), *Confissões* (400), *Espirito e Letra* (412), *A Cidade de Deus* (413-426), e as *Retratações* (413-426) (PESSANHA, 2000, p. 10).

3.2.3 O *Status* Social da Mulher na Concepção Agostiniana

As concepções agostinianas sobre a sexualidade, a lascívia, as mulheres e o corpo, dentre outros temas teológicos importantes elaborados por ele, aparecem de forma sintetizada em várias de suas obras, dentre as quais destacaremos duas, a saber, *Confissões* e *A Cidade de Deus.* Nelas, Agostinho deixou marcas imperecíveis numa importante dimensão das doutrinas cristãs, a saber, aquela que definiu o *status* da mulher na sua relação com o homem.

A obra *Confissões* apresenta dentre outros temas, o cerne do pensamento antropológico de Agostinho quando ele descreve, avaliando a sua própria experiência de grande e inveterado pecador que foi alcançado pela bondade divina, a total depravação do ser humano e a impossibilidade de relacionamento com Deus a não ser por meio da graça soberana de Deus e pela predestinação. A teoria da graça e da predestinação servirá de alicerce sobre o qual todo pensamento agostiniano será edificado. Apoiado nos ensinos paulinos, como Rm 5,12-21, Agostinho elabora seu conceito a respeito da queda do homem e de suas consequências para a humanidade. Na concepção agostiniana, afirma Matos,

> Todos os seres humanos, inclusive os filhos dos cristãos, nascem culpados e totalmente corrompidos por causa do pecado de Adão e da natureza pecaminosa herdada dele, estando sujeitos à condenação eterna. Eles fazem parte de uma “massa de perdição”. [...] Por causa da corrupção herdada, o ser humano não tem liberdade para não pecar *(non posse non peccare).* [...] Portanto, a graça soberana de Deus é absolutamente necessária para qualquer decisão ou ação positiva do ser humano caído. As criaturas humanas estão de tal modo corrompidas, que se Deus não lhes concedesse o dom da fé, nem sequer se voltariam para ele. [...] Deus determina ou predestina de modo soberano tudo o que acontece. [...] Deus escolhe alguns indivíduos do meio da massa humana de perdição para receberem a dádiva da fé e deixa os outros em sua merecida perdição (MATOS, 2013, p. 24-25).

A Cidade de Deus descreve a estrutura básica da filosofia cristã da História proposta por Agostinho. Nela, o autor elabora um tratado sobre a providência divina, ou seja, sobre o envolvimento direto de Deus na história da humanidade a fim de redimi-la. Na perspectiva agostiniana, assevera Santos,

> [...] história é o estágio no qual o drama da redenção está sendo encenado. No princípio da história está a queda e em sua conclusão o Julgamento Final. Entre estes dois eventos ocorre o mais crucial de todos os eventos – a entrada do Deus eterno no tempo como um homem, a encarnação do Senhor Jesus Cristo, e seu consequente ministério, morte e ressurreição. Deus, então, está vitalmente trabalhando na história (SANTOS, 2013, p. 51).

Nas obras de Agostinho, além de encontrarmos um sólido fundamento bíblico e teológico para justificar seus pressupostos, percebemos também, a manifestação de reminiscências da filosofia platônica, dentre outras influências que contribuíram para sua formação, e que são notadas em seus discursos quando ele, por exemplo, trata acerca da dualidade entre os eleitos e os condenados e sobre "as oposições entre inteligível e sensível, alma e corpo, espírito e matéria, bem e mal, ser e não ser" (PESSANHA, 2000, p. 22).

A seguir, apresentaremos um breve resumo das referidas obras, e então, destacaremos alguns elementos que apontam para a visão agostiniana sobre as relações de gênero propostas por ele e que nortearam daí por diante a visão cristã sobre a condição da mulher no Cristianismo.

Confissões é uma das obras mais conhecidas de Santo Agostinho. Estruturada em treze livros, que estão subdivididos em duas partes, a obra apresenta sua autobiografia. Nela, o autor investiga profundamente sua alma, sua fé e sua relação com Deus. Na primeira divisão da obra, composta pelos Livros I a IX, Agostinho, através de um diálogo íntimo e profundo com Deus confessa seus desregramentos, seus pecados, suas frustrações e descreve, a partir da infância e juventude, sua busca pela verdade e sua luta com o próprio Deus até ser totalmente vencido por ele (AGOSTINHO, 2000c, p. 37-253).

Na segunda parte das *Confissões*, que abrange os Livros X a XIII, Agostinho faz novas confissões, desta vez focando em sua vida presente, na condição de bispo e seguidor de Cristo e dedica a parte final de sua produção para louvar a Deus tomando como motivo inspirador a obra da Criação (AGOSTINHO, 2000c, p. 259-416).

A parte inicial de sua obra sintetiza o conteúdo de todo o livro, a saber, o anseio que a criatura tem pelo seu Criador, plantado nela pelo próprio Criador.

A beleza e singularidade das palavras de Agostinho (200c, p. 37) retratam bem esta realidade e o seu anseio pessoal:

> "SOIS GRANDE, SENHOR, e infinitamente digno de ser louvado." "É grande o vosso poder e incomensurável a vossa sabedoria." O homem, fragmentozinho da criação, quer louvar-Vos; – o homem que a sua mortalidade, arrastando o testemunho do seu pecado e prova de que Vós resistis aos soberbos. Todavia, esse homem, particulazinha da criação, deseja louvar-Vos. Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós. Concedei-me, Senhor, que eu perfeitamente saiba se primeiro Vos deva invocar ou encomiar, se, primeiro, Vos deva conhecer ou invocar. Mas quem é que Vos invoca se antes Vos não conhece? [...] Ou, porventura, não sois antes invocado para depois serdes conhecido?

A segunda obra considerada seu *Opus Magnum*, veio a lume mais tarde, entre os anos 413 e 426, e foi intitulada *A Cidade de Deus*. Em 410 Roma havia caído diante dos invasores bárbaros. A culpa por este desastre sem precedentes foi atribuída ao Cristianismo que, segundo seus acusadores, havia proibido o culto às divindades romanas, provocando assim, a fúria dos deuses. Os derrotados alegavam que "Roma era feliz e poderosa, alargara os seus limites e se manteve enquanto os Romanos sacrificaram aos deuses e só caiu nas mãos dos bárbaros quando os sacrifícios foram proibidos" (PEREIRA, 1996, p. 73).

Agostinho respondeu a esta crise com aquele que foi considerado o maior tratado apologético da Igreja Antiga. O prólogo de sua monumental obra, dedicada ao grande amigo Marcelino, demonstra o propósito e a amplitude da mesma:

> A gloriosíssima Cidade de Deus — que no presente decurso do tempo, vivendo da fé, faz a sua peregrinação no meio dos ímpios, que agora espera a estabilidade da eterna morada com paciência até ao dia em que será julgada com justiça, e que, graças à sua santidade, possuirá então, por uma suprema vitória, a paz perfeita — tal é, Marcelino, meu caríssimo filho, o objeto desta obra. Empreendi-a a teu pedido, para me desobrigar da promessa que te fizera de defender esta Cidade contra os que ao seu fundador preferem seus próprios deuses. Grande e árduo trabalho! Mas Deus será a nossa ajuda! (AGOSTINHO, 1996, p. 97-98).

A obra *A Cidade de Deus* contém vinte e dois livros divididos em duas partes. Na primeira parte composta por dez livros, Agostinho procura demonstrar como o culto aos deuses não proporciona nem a felicidade

temporal, nem, tampouco, a felicidade eterna. A segunda parte compreende todos os doze livros restantes, e será nela que Agostinho desenvolverá a chamada teoria das duas cidades.

Os cinco primeiros livros de *A Cidade de Deus* acentuam a inutilidade do culto aos ídolos para alcançar a felicidade terrena. No Livro I, Agostinho censura os pagãos que responsabilizavam a religião cristã pelas calamidades mundiais, em especial a da recente devastação de Roma pelos godos. A base da acusação era a supressão do culto aos deuses romanos, provocada pelo cristianismo (AGOSTINHO, 1996, p. 95-194).

O Livro II discute os males que os romanos sofreram, antes de Cristo, quando vigorava o culto aos falsos deuses (AGOSTINHO, 1996, p. 195-281). No Livro III, dando sequência ao discurso anterior, Agostinho mostra que os romanos, desde a fundação de Roma, foram atormentados ininterruptamente por muitos males, sem que os falsos deuses que eles livremente adoravam antes da vinda de Cristo, nada fizessem a favor deles (AGOSTINHO, 1996, p. 283-371).

O Livro IV procura demonstrar que a amplitude e a duração do Império Romano não se devem nem a Júpiter nem aos deuses dos pagãos, e sim à obra do verdadeiro Deus, autor da felicidade, por cujo poder e decisão se constituem e se conservam os reinos da Terra (AGOSTINHO, 1996, p. 373-458).

Para Agostinho, o cristianismo não oferece primariamente sucesso mundano temporal, apesar de reconhecer que o sucesso pode ser um sinal da benevolência e graça de Deus para com os seres humanos. O evangelho, ao contrário, oferece paz interior e um destino eterno.

> É por isso que, se o verdadeiro Deus for adorado e for servido com verdadeiros sacrifícios e costumes puros, é útil que os bons estendam até muito longe e por muito tempo o seu poder, e isto não tanto por eles próprios mas por aqueles que eles governam. Porque, quanto a eles próprios, a sua piedade, a sua justiça, que são grandes dons de Deus, bastam-lhes para a verdadeira felicidade: a de viverem bem nesta vida e obterem depois a vida eterna. Nesta Terra, portanto, o reino dos bons é um benefício não tanto para eles próprios como para a humanidade. Porém, o reino dos maus é-lhes funesto principalmente a eles, pois arruínam as almas com a maior facilidade de cometerem crimes. Mas, àqueles que lhes estão submetidos, nada mais é prejudicial do que a iniquidade própria (AGOSTINHO, 1996, p. 382).

No Livro V, Agostinho procura extirpar a crença no destino para que não se mantenham em segurança aqueles que a ele atribuem o poderio e o incremento romano, já que, como se demonstrou no livro precedente, não é possível atribuí-lo aos falsos deuses. Daí a digressão até à questão da presciência de Deus, ficando provado que ela não priva o ser humano do livre arbítrio da sua vontade. Depois trata dos costumes dos antigos romanos e de como o verdadeiro Deus, que eles não adoravam, os ajudou a engrandecer o Império, quer por seus méritos, quer por decisão divina. Por fim dá parecer acerca da verdadeira felicidade dos imperadores cristãos (AGOSTINHO, 1996, p. 459-548).

Até aqui, Agostinho escreveu contra os que julgam que aos deuses deve ser prestado culto no interesse desta vida temporal como ele mesmo afirma no prefácio do livro VI.

> Parece-me que nos precedentes cinco livros já discuti suficientemente contra os que, em relação ao interesse desta vida mortal e dos bens terrenos, julgam que é necessário honrar e adorar a multidão dos falsos deuses com os ritos e serviços chamados em grego *latreia* e devidos, de facto [sic], ao único Deus verdadeiro. A verdade cristã demonstra que esses deuses são inúteis simulacros, espíritos imundos, perniciosos demônios ou, pelo menos, criaturas — e nunca, certamente, o Criador (AGOSTINHO, 1996, p. 551).

A partir do Livro VI até o Livro X, Agostinho ressalta o quanto é inútil cultuar aos deuses e enfrenta os que pretendem que se lhes preste culto tendo em vista a vida eterna. O registro inicial do primeiro capítulo, do livro VI, confirma essa pretensão.

> Agora, conforme a ordem anunciada, há, portanto, que refutar e instruir aqueles que pretendem que se devem adorar os deuses gentílicos derribados pela religião cristã, não por causa da vida presente mas antes pela que há de vir depois da morte. Apraz-me tomar como exórdio à minha discussão o verídico oráculo do santo salmo: *Feliz aquele que depositou no Senhor a sua esperança e não se detém a olhar para vaidades ou loucas mentiras* (AGOSTINHO, 1996, p. 553).

No Livro VI, Agostinho põe em evidência o baixo conceito em que tinha os deuses um escritor tão apreciado na teologia gentílica como foi Marco Varrão (116 a.C. – 27 a.C.), o filósofo romano. Ele alega que, segundo Varrão, existem três categorias de teologia: a mítica ou, nas palavras de Agostinho, fabulosa, a natural e a civil; e, tratando da fabulosa e da civil, demonstra que

em nada podem estas categorias contribuir para a felicidade da vida futura (AGOSTINHO, 1996, p. 549-602). Varrão (apud AGOSTINHO, 1996, p. 569-572) definiu essas categorias de teologia da seguinte maneira:

> Chama-se mítica a teologia de que usam sobretudo os poetas, natural a dos filósofos, civil a do povo. Na primeira que citei, há muitas ficções contrárias à dignidade e natureza dos imortais. Nela se diz que um deus procede da cabeça, outro, de uma coxa, outro nasceu de gotas de sangue. Também se diz que os deuses roubaram, cometeram adultério, se submeteram ao homem. Enfim, atribuem-se-lhes todas as fraquezas, não apenas as de qualquer homem, mas as do mais desprezível dos homens. [...] A segunda classe de teologia, para que chamei a atenção, é aquela acerca da qual os filósofos nos deixaram muitos livros em que se questiona: os deuses — que são eles? onde residem? qual a sua origem? quais as suas qualidades? existem desde determinada época, ou são eternos? provêm do fogo, como crê Heráclito? provêm dos números, como afirma Pitágoras, ou dos átomos como pretende Epicuro? e outras questões que se podem ouvir mais facilmente dentro das paredes de uma escola do que cá fora, no fórum. [...] A terceira espécie é a que, nas cidades, os cidadãos e principalmente os sacerdotes devem conhecer e praticar. É nela que se vê — quais os deuses que cada um deve oficialmente venerar, com que ritos e com que sacrifícios. [...] A primeira é a teologia que melhor se acomoda ao teatro, a segunda ao mundo, a terceira à cidade.

O Livro VII apresenta os principais deuses da teologia civil, a saber, Jano, Júpiter, Saturno, dentre outros. Aqui, o autor demonstra não ser possível alcançar a felicidade da vida eterna por meio do culto prestado a estas divindades (AGOSTINHO, 1996, p. 603-699).

No Livro VIII Agostinho aborda o terceiro gênero de Teologia, chamada natural, e trata da questão dos deuses que estão ligados a esta teologia. Ele discute se o culto desses deuses tem interesse para se conseguir a vida bem-aventurada que surgirá depois da morte. A discussão travar-se-á com os platônicos porque estes estão muito acima dos outros filósofos e estão mais próximos da verdade da fé cristã. Antes de tudo, refutam-se aqui Apuleio e todos os que pretendem que se deve prestar culto aos demônios como mediadores e intérpretes entre os deuses e os homens (AGOSTINHO, 1996, p. 701-789).

No Livro IX Agostinho argumenta contra aqueles que alegam que há diferença entre demônios bons e maus e demonstra que só a Cristo cabe o papel de mediador para a vida eterna (AGOSTINHO, 1996, p. 819-878).

No Livro X, ele ensina que os anjos bons não querem que se preste culto senão a Deus. A seguir, discute com Porfírio qual o princípio e o caminho da purificação e da libertação da alma (AGOSTINHO, 1996, p. 879-977).

A segunda parte de *A Cidade de Deus* compreende todos os livros restantes (XI- XXII) e será nela que Agostinho desenvolverá a conhecida teoria das duas cidades. Conforme suas palavras:

> Nos dez livros precedentes respondemos, como nos foi possível com ajuda de nosso Senhor e Rei, aos inimigos da Cidade Santa. Agora, - sabendo o que de mim espera doravante e recordado do meu compromisso, sempre com confiança no auxílio do mesmo Senhor e Rei nosso –, vou tratar de expor a origem, o desenvolvimento e os fins destas duas cidades, a terrena e a celeste, que estão, como se disse, interligadas e de certo modo misturadas uma na outra no século presente (AGOSTINHO, 2000a, p. 988).

Daqui por diante, Agostinho traça o curso da criação para a eternidade a partir de duas diferentes cidades ou sociedades: a cidade de Deus e a de satanás; a cidade celestial e a terrena; Jerusalém e Babilônia. Estas não são duas cidades rivais, nem duas organizações, tais como a Igreja e o Estado, mas dois grupos de pessoas, “duas sociedades de homens das quais uma está predestinada a reinar eternamente com Deus e a outra a sofrer um suplício eterno com o Diabo” (AGOSTINHO, 2000a, p. 1323).

Elas são marcadas por dois tipos específicos de amor: o amor a Deus versus o amor a si mesmo; o amor às coisas eternas versus o amor às coisas temporais. É Agostinho quem reitera: “Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até o desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus até o desprezo de si – a celeste” (AGOSTINHO, 2000a, p. 1319).

No segundo bloco de sua obra, nos Livros XI a XIV, Agostinho trata acerca dos primórdios das duas cidades, a terrestre e a celeste, o que, segundo ele, remonta à queda dos anjos caídos (AGOSTINHO, 2000a, p. 985-1421).

Os Livros XV a XVIII discorrem sobre o desenvolvimento destas cidades. Sua abordagem inicia-se no livro de Gênesis a partir dos relatos de Abel e Caim até o dilúvio; de Noé a Abraão; de Abraão aos Reis israelitas; e, dos profetas até o advento de Cristo e o fim dos tempos (AGOSTINHO, 2000b, p. 1445-1861).

Por fim, os Livros XIX a XXII lidam com questões relacionadas aos respectivos fins destas duas cidades, a saber, o suplício eterno dos condenados da cidade terrestre e a eterna felicidade dos santos da cidade celeste, a Cidade de Deus (AGOSTINHO, 2000b, p. 1863-2371).

A maneira como Agostinho percebe e descreve o *status* da mulher no cenário da história, e em consequência, na sociedade e no seio da comunidade cristã, está relacionada com sua compreensão sobre a sexualidade, tema este que está diretamente ligado ao modo como ele compreende a queda do homem.

Uma vez que o ser humano pecou no Jardim do Éden, através de um ato de desobediência direta e voluntária à vontade revelada de Deus, sua natureza foi totalmente corrompida. Agostinho aborda esta temática com a maior gravidade possível na obra *A Cidade de Deus.* Segundo ele,

> Esta humanidade em cada um dos seus membros não devia morrer se os dois primeiros homens, um tirado do nada e a outra do primeiro, não o tivessem merecido pela sua desobediência. Tão grande foi o pecado por eles cometido que a natureza humana ficou deteriorada e com ela se transmitiu aos descendentes a sujeição do pecado e a necessidade da morte (AGOSTINHO, 2000a, p. 1233).

A partir da queda, a natureza humana passou a ser dominada pela concupiscência ou lascívia. A busca pelo prazer tornou-se a maior inimiga da humanidade, uma vez que tais prazeres buscam meramente a autossatisfação e não a glória de Deus. O ser humano tornou-se escravo de seus desejos carnais. O desejo de comer e de beber, o desejo de vingança, o desejo de ter cada vez mais dinheiro, o desejo de vencer a qualquer custo, a busca pela vanglória e o desejo pela satisfação sexual, dentre outros, tornaram-se os grandes vilões da humanidade, pois concorrem para sua ruína e autodestruição (AGOSTINHO, 2000a, p. 1283-1285). Este estado de escravidão configurou-se na concretização do castigo que o homem recebeu por causa da sua desobediência, tornou-se "como que uma sombra de retribuição: que sofra o mal quem o mal pratica" (AGOSTINHO, 2000a, p. 1285).

Na segunda parte das *Confissões,* Livro X, Agostinho descreve as misérias e tentações do homem a partir de uma lista de desejos que necessitam ser controlados e mantidos em sujeição se se deseja agradar a

Deus, dentre os quais ele lista: a gula, a sedução do perfume, o prazer do ouvido, a sedução dos olhos, a curiosidade, o orgulho, a tentação do louvor, a vanglória e o amor próprio (AGOSTINHO 2000c, p. 288–303). Todavia, assevera Agostinho, o primeiro prazer a ser combatido tenazmente deve ser o desejo sexual. "Mandais-me, sem dúvida, [disse ele] que me abstenha 'da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e da ambição do mundo'. Ordenastes-me que me abstivesse das relações luxuriosas" (AGOSTINHO, 2000c, p. 287).

Agostinho reconhece a 'concupiscência da carne', em particular o desejo sexual, como sendo o pior dos inimigos da alma a serem vencidos. Na concepção agostiniana, a transmissão do pecado original que ocorre continuamente, de geração em geração, origina-se a partir da relação sexual, ou mais precisamente do prazer que advém de tal relação. Segundo ele, "Cristo foi gerado e concebido sem qualquer prazer carnal e por isso permaneceu livre de qualquer espécie de profanação pelo pecado original" (AGOSTINHO apud RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 90).

O problema da 'concupiscência da carne' é considerado tão grave para Agostinho e lhe causa tantos temores e apreensões que ele chega a afirmar que mesmo vivendo uma vida celibatária e dedicada a Deus, é acometido frequentemente por sonhos lascivos, a respeito dos quais não tem nenhum domínio. Com um coração desolado, ele confessa seu pecado a Deus e suplica a misericórdia e o auxílio divino:

> Mas na minha memória, de que longamente falei, vivem ainda as imagens de obscenidades que o hábito inveterado lá fixou. [...] durante o sono, não só me arrastam ao deleite, mas até à aparência do consentimento e da ação. A ilusão da imagem possui tanto poder na minha alma e na minha carne, que, enquanto durmo, *falsos fantasmas* me persuadem a ações a que, acordado, nem sequer as *realidades* me podem persuadir. [...] Não é poderosa a vossa mão, ó Deus onipotente, para me sarar todas as enfermidades da alma e para extinguir com graça mais abundante os movimentos lascivos mesmo durante o sono? (AGOSTINHO, 2000c, p. 287).

Esta concepção negativa a respeito da sexualidade é reforçada em *A Cidade de Deus.* Após discutir sobre a queda e suas trágicas consequências para a humanidade, Agostinho reforça a ideia da preeminência e da

malignidade do desejo sexual em relação aos outros desejos e enfatiza a necessidade de afastar-se dele a qualquer custo. Segundo ele,

> Embora haja desejos *(libido, pl. libidines)* de muitas coisas, todavia, quando se fala de líbido, sem se acrescentar de coisa é "desejo", pensa-se sempre na excitação das regiões pudendas do corpo. Este desejo apodera-se não só do corpo todo. Exterior e interiormente, mas agita também o homem todo, unindo e misturando as paixões da alma e as apetências carnais para esta volúpia, a maior de todas entre os desejos do corpo; e isto de tal forma que, no momento de chegar à plenitude, como que se aniquila a agudeza e a consciência do pensamento. Qual é o amigo da sabedoria e das santas alegrias que [...] não preferiria, se pudesse, gerar filhos sem este "líbido", de modo que, mesmo na função de os gerar, os órgãos, criados para essa função, permanecessem submetidos ao espírito, como submetidos ao espírito estão os outros órgãos nas suas respectivas funções e movidos por um sinal da vontade e não pelo ardor da volúpia (AGOSTINHO, 2000a , p. 1287-1288).

Segundo Agostinho, a relação conjugal tem como finalidade única e exclusiva a procriação de filhos. Este seria o projeto original do Criador. Ele defende que se o ser humano tivesse conservado sua inocência no Éden e permanecesse em obediência aos propósitos originais do Criador, seus órgãos sexuais teriam sido utilizados unicamente para procriação de filhos e permaneceriam debaixo do domínio da vontade como os demais órgãos do corpo estão sujeitos a ela. Dito de outro modo, os seres humanos seriam capazes de constituir uma prole sem a manifestação dos prazeres que advém de uma relação sexual. O homem teria absoluto controle sobre seus órgãos genitais e faria uso deles de acordo com sua vontade consciente e não movido pelo desejo lascivo. Nas palavras de Agostinho, "[...] o varão semearia e a mulher receberia a prole, sendo os órgãos genitais movidos, quando e como fosse necessário sob o impulso da vontade e não pela excitação libidinosa" (AGOSTINHO, 2000a, p. 1307).

Agostinho conclui então que qualquer contato sexual que fuja a este propósito, não apenas não glorifica a Deus, como também, ressalta uma vez mais a pecaminosidade do ser humano. Após a queda dos seres humanos, a própria relação conjugal, mesmo legitimada pelo casamento e com a finalidade exclusiva de gerar filhos, é vista de modo negativo. Segundo Agostinho, a primeira reação que Adão e Eva tiveram após a queda, a de perceberem que estavam nus, de se envergonharem desta condição e descobrirem sua nudez com folhas de figueira (Gn 3,7 – BJ), confirma a pecaminosidade do desejo

sexual que foi despertado como consequência do pecado. Essa vergonha original acompanha os seres humanos e os leva a praticarem as relações sexuais às ocultas em lugares reservados. Para ele este é um sinal claro de sua pecaminosidade. São dele estas palavras:

> Quê!? A própria união conjugal que se realiza em conformidade com os preceitos das leis matrimoniais *(matrimonialium praescripta tabularum)* para gerar filhos, não procura, embora seja lícita e honesta, um quarto afastado e sem testemunhas? Um cônjuge, antes de começar as carícias ao outro cônjuge, não despede todos os seus familiares e até os próprios paraninfos e todos os que qualquer parentesco autorizava a estarem presentes? É certo que, como diz o maior orador romano *(Romani maximus autor eloquii),* como alguém lhe chamou, todos os atos legítimos pretendem realizar-se em plena luz, isto é, pretendem ser conhecidos; mas este ato tão legitimamente realizado, embora aspire a ser conhecido, envergonha-se, todavia, se for contemplado. [...] Porque é isto senão porque o que se realiza decentemente em conformidade com a natureza é acompanhado da vergonha que procede do castigo? (AGOSTINHO, 2000a, p. 1293-1294).

Ao interpretar 1Co 7,1;6 – BJ, texto que lida com questões relacionadas ao casamento, onde Paulo afirma: "[...] É bom ao homem não tocar em mulher. [...]. Digo isso como concessão e não como ordem", Agostinho traduz o termo "concessão", possibilidade de se tomar uma decisão, da seguinte maneira: "'Isto digo como perdão' *(venia),* e faz a passagem se referir à tomada das relações sexuais" (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 106). Na interpretação agostiniana, a relação sexual mesmo no casamento, quando não canalizada especificamente para a procriação, é tão pecaminosa que só é tolerada mediante o perdão apostólico. Em suas palavras: "Ao conceder o perdão, o apóstolo evidentemente denuncia-o como falta. [...] Onde foi dado o perdão, não há razões para se negar a presença da culpa. [...] O apóstolo não daria perdão, se não admitisse que havia ali pecado" (AGOSTINHO apud RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 107).

Desse modo, as relações sexuais no casamento são consideradas como um pecado venial, passível de ser perdoado, e só são toleradas por causa dos "três bens" que advêm do matrimônio, a saber, a geração de uma prole, a possibilidade de se viver uma vida casta através da fidelidade conjugal e a observância do sacramento que impede a dissolução do casamento. Num tratado em que Agostinho ressalta a superioridade do estado de virgindade

quando consagrada a Deus em comparação com o casamento, ele lista os "bens" ou aspectos positivos do matrimônio. Segundo ele,

> Por certo, o casamento apresenta seus bens próprios que consistem não só na procriação de filhos, mas também por havê-los gerado honesta, lícita, casta e socialmente. Uma vez nascidos, os pais educam os filhos com toda solicitude e empenho. E os esposos guardam mutuamente a fidelidade conjugal, sem profanar o sacramento do matrimônio, pelo qual se uniram (AGOSTINHO, 1990, p. 31-32).

O desejo sexual, portanto, é a expressão máxima do pecado contra Deus. Daí a necessidade de afastar-se dele. Levar uma vida de continência, portanto, aproxima o ser humano de Deus. Uma vez que os homens devem dominar seus desejos sexuais, as mulheres como objeto do desejo masculino passam a ser associadas com as paixões ingovernáveis que a alma masculina deve dominar. Desse modo, sustenta Agostinho, é necessário evitar o contato sexual com as mulheres. Ele tratava esta questão de modo tão radical que chegou a afirmar a seu próprio respeito:

> Nada há que eu esteja mais decidido a evitar que as relações com uma mulher. Sinto que nada há que tanto degrade a alta inteligência de um homem quanto os abraços de uma mulher e o contato com o seu corpo, sem o que é impossível possuir uma esposa (AGOSTINHO apud SCHOTT, 1996, p. 72).

Na segunda parte das *Confissões,* Livro XIII, ao louvar a Deus pelos atos poderosos da criação, Agostinho faz referência ao homem como tendo sido criado à imagem e semelhança de Deus e retrata a criação da mulher como sendo secundária e com o único propósito de servi-lo. Nas palavras de Agostinho (2000c, 413):

> [...] Vemos o homem criado à vossa imagem e semelhança, constituído em dignidade acima de todos os viventes irracionais, por causa de vossa mesma imagem e semelhança, isto é, por virtude da razão e inteligência. E assim como na sua alma há uma parte que impera pela reflexão e outra que se submete para obedecer, assim também a mulher foi criada, quanto ao corpo, para o homem. Ela possuindo sem dúvida uma alma de igual natureza racional e de igual inteligência, está, quanto ao sexo, dependente do sexo masculino, assim como o apetite, de que nasce o ato, se subordina à inteligência para conceber da razão a facilidade em ordem ao bom procedimento.

Como se pode notar na citação anterior, na concepção agostiniana a mulher, mesmo sendo considerada em condição de igualdade com o homem

no momento da criação, pelo menos no que diz respeito à sua essência, é inferior a ele, “quanto ao corpo e ao sexo”. Sendo assim, ela existe em função do homem, para servi-lo e para ser sujeitada por ele. Seguindo o pensamento dos antigos filósofos gregos, Agostinho assume que o corpo e seus desejos inferiores devem ser dominados pela alma racional. Para ele, a razão e a inteligência são classificadas como atributos tipicamente masculinos enquanto que o desejo é a qualidade natural que se destaca no sexo feminino. Daí, a necessidade de a mulher, que é representada pelo desejo, ter que obrigatoriamente subordinar-se ao homem, tipificado pela razão, pela inteligência e pela reflexão. É da natureza das coisas, de acordo com o propósito divino, que o desejo seja controlado a qualquer custo pela vontade consciente, ou seja, pela razão. É da natureza das coisas que a mulher seja dominada pelo homem.

Como se pode notar, apesar de Agostinho reconhecer certo nível de igualdade entre homem e mulher, esta igualdade é concebida como sendo relativa e não absoluta. Em outra obra intitulada *A Trindade,* Agostinho analisa o significado da imagem de Deus nos seres humanos a partir de dois textos aparentemente contraditórios. No primeiro deles, Agostinho cita o apóstolo Paulo escrevendo aos coríntios: “Quanto ao homem, não deve cobrir a cabeça, porque ele é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem” (1C0 11,7 – BJ). Aqui Paulo parece afirmar que apenas o homem foi criado à imagem de Deus. O segundo texto alude ao ato da criação original, conforme descrição do Gênesis: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (Gn 1,27 – BJ). Neste texto a intenção do autor é afirmar a igualdade da condição de imagem de Deus tanto para o homem quanto para a mulher. Como lidar com esta aparente contradição? Agostinho (1995, p. 374-375) responde:

> A Escritura diz nesse texto [Gn 1,27] que a natureza humana enquanto tal, e que se compõe dos dois sexos, foi criada à imagem de Deus. Assim, deve-se entender não estar excluída a mulher na abrangência da imagem de Deus. [...] Como então ouvimos o Apóstolo afirmar que o varão é a imagem de Deus, o que o leva a proibir cobrir a cabeça, mas não a mulher, à qual é preceituado o contrário? (1Cor 11,7). Creio eu que a razão está no que já disse ao tratar da natureza humana, ou seja, que a mulher é com seu marido a imagem de Deus, de modo que forma uma só imagem, a totalidade da natureza humana. Mas enquanto é considerada como auxiliar do homem, o que diz respeito somente a ela, não é a imagem de Deus.

> E pelo que se refere ao varão, o que se refere somente a ele, é a imagem de Deus tão plena e integralmente como o é em conjunto com a mulher.

A atitude extremista de Agostinho no trato com as mulheres foi registrada por Possídio, um dos seus melhores amigos e autor de umas das mais importantes biografias sobre sua vida conhecida como Vita di Sant'Agostino. No que dizia respeito à relação de Agostinho com as mulheres, Possídio (apud RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 135) escreveu:

> Nenhuma mulher jamais botou o pé em sua casa, nunca falou com uma mulher exceto na presença de uma terceira pessoa ou fora da sala de visitas. Não fez exceções, nem mesmo para sua irmã mais velha e suas sobrinhas, as três freiras.

Esta postura radical assumida por Agostinho reforçou o pressuposto que reconhecia a mulher como um perigo moral constante e serviu de influência negativa para os futuros líderes da igreja cristã, que acentuaram cada vez mais esse pessimismo em relação ao sexo feminino o que resultou num misto de medo, repulsa e ódio contra as mulheres no decorrer da história do Cristianismo.

3.3 O PROCESSO DE INVISIBILIZAÇÃO DA MULHER NA PERSPECTIVA AGOSTINIANA E SUAS CONSEQUÊNCIAS: UMA ANÁLISE CRÍTICA

Como foi possível constatar a partir das referências acima expostas, o pensamento de Agostinho não apenas ratificou uma tendência que vinha se instaurando nas comunidades cristãs desde as últimas décadas do primeiro século como também serviu de base legitimadora para uma visão pessimista acerca da mulher que perdurou por mais de um milênio.

Ranke-Heinemann ao analisar as raízes do pessimismo cristão em relação à sexualidade humana aponta Agostinho como a principal influência para a instauração de uma tendência que assumiu proporções assustadoras e inimagináveis nos séculos que se seguiram à sua morte. Segundo ela,

> Agostinho foi o pai de uma ansiedade de 1.500 anos diante do sexo e de uma hostilidade persistente a ele. Dramatiza o medo do prazer

> sexual, igualando prazer com perdição, de tal forma que quem tentar acompanhar seu raciocínio terá a sensação de se ver preso num pesadelo. Impôs tal carga moral ao casamento que não nos surpreende quando pessoas artificialmente oprimidas por ela se viam estimuladas a rejeitar inteiramente a moralidade sexual cristã (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 91).

É difícil imaginar como as experiências pessoais e as percepções teológicas de um único homem puderam exercer uma influência tão poderosa no Cristianismo a ponto de negar, em essência, todo o ensinamento e *práxis* de Jesus, seu fundador e grande inspirador, e das primeiras comunidades cristãs originárias.

Sua autobiografia, a mais completa que um pensador cristão já produziu nos primeiros séculos da Era Cristã, possibilita-nos conhecer um pouco desta pessoa tão excêntrica que ele foi. Sua busca por um sentido existencial, de acordo com seus próprios relatos, tem início num lar cristão, perpassa o campo da filosofia, o envolvimento com o maniqueísmo e uma posterior decepção em relação às concepções deste movimento gnóstico e culmina numa postura totalmente acética no que diz respeito à realidade que o cerca. Um contato posterior com a filosofia neoplatônica e finalmente o acesso ao discurso cristão viabilizado por Ambrósio levaram-no a uma profunda crise de identidade que resultou na experiência mais extraordinária de sua tumultuada existência.

De um grande 'pecador', autossuficiente, cético e amante dos prazeres e das aventuras, Agostinho se transformou, a partir de uma experiência radical de conversão, num homem 'santo', absolutamente dependente de Deus, crédulo e avesso a todos os tipos de prazeres, por mais insignificantes que estes pudessem parecer. Os sucessivos fracassos que marcaram suas buscas anteriores foram finalmente interrompidos a partir do seu encontro pessoal com Jesus. Sua vida, daí por diante, nunca mais foi a mesma. É possível que esta mudança radical que Agostinho experimentou tenha sido a causa inspiradora que levou outros que vieram depois dele, a não apenas seguirem seu exemplo, mas a levar suas ideias e seus ideais bem mais longe do que ele jamais imaginou.

O desenvolvimento de uma visão extremada e pessimista acerca da sexualidade humana é o resultado de alguém que viveu profundas crises

pessoais e existenciais durante sua vida e que não soube lidar bem com elas. A crise existencial que parece ter causado maiores incômodos a Agostinho foi possivelmente o problema da lascívia, ou seja, o forte desejo sensual que o dominava desde a mais tenra idade. Numa referência à fase inicial de sua juventude, ele deixa claro como desde muito cedo o desejo sexual o atormentava.

> Quantas vezes, na adolescência, ardi em desejos de me satisfazer em prazeres infernais, ousando até entregar-me a vários e tenebrosos amores! [...] Que coisa me deleitava senão amar e ser amado? Mas, nas relações de alma para alma, não me continha a moderação, conforme o limite luminoso da amizade, visto que, da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, exalavam-se vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso. Um e outro ardiam confusamente em mim. Arrebatavam a minha débil idade despenhadeiros das paixões e submergiam-se num abismo de vícios (AGOSTINHO, 2000c, p. 63-64).

Como já dissemos anteriormente, Agostinho relata que só encontrou a verdadeira paz no momento de sua conversão, que ocorreu com a leitura das palavras do apóstolo Paulo, encontradas na epístola aos Romanos, que Agostinho acreditou serem direcionadas especialmente a ele naquele momento de crise: “Como de dia, andemos decentemente; não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem e rixas e ciúmes. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne” (Rm 13,13-14 – BJ).

Aquelas palavras falaram tão profundamente em seu coração que dali por diante ele experimentou uma súbita mudança em sua vida: “Não quis ler mais, nem era necessário. Apenas acabei de ler estas frases, penetrou-me no coração uma espécie de luz serena, e todas as trevas da dúvida fugiram” (AGOSTINHO, 2000c, p. 222-223). Ao observar o teor altamente moralista dos registros paulinos que condena a orgia, a devassidão e a libertinagem e que estabelece o princípio da não satisfação dos prazeres da carne, e contrastá-los com a vida pregressa de Agostinho é possível perceber com maior clareza as raízes cristãs de sua concepção pessimista a respeito da sexualidade humana. Uma vez que Agostinho viveu grande parte de sua existência como escravo da lascívia e que encontrou a tão sonhada liberdade em Cristo Jesus, ele projetou toda sua experiência de vida e seu processo de libertação como sendo uma

espécie de ‘receita’, o caminho ideal para alcançar uma vida cristã autêntica. Daí por diante, toda espécie de desejo passa a ser demonizado, em particular, o desejo sexual. Uma vez que a mulher é o objeto de desejo sexual do homem, ela torna-se seu maior inimigo a ser evitado.

A mulher, segundo as tradições antigas pagãs e a tradição judaico-cristã dos primeiros séculos, inicialmente foi considerada, a partir de diferentes perspectivas, como a grande responsável pelas desgraças que assolaram a humanidade. O simples fato de pertencer ao sexo feminino já era um indicativo de sua fragilidade e inferioridade. No que diz respeito ao *status* da mulher, a grande novidade do pensamento agostiniano, em relação a outros pensadores cristãos que viveram antes dele, e que marcou efetivamente as gerações que se seguiram a ele, foi que Agostinho estabeleceu uma relação direta entre a transmissão do pecado original e o prazer que advém da relação sexual.

Dito de outro modo, a mulher que outrora foi considerada por natureza inferior ao homem por ser dominada pelas paixões e não pela razão, por ser caracterizada como um homem mutilado ou por ter sido a primeira a ceder à tentação no Éden e a desobedecer a uma ordem divina, agora é vista como a principal ameaça para a salvação do homem. A mulher não apenas foi reconhecida como objeto de desejo do homem como também passou a ser descrita como sua perdição. O desejo sexual quando satisfeito através de uma relação conjugal não apenas remonta ao pecado original como serve de fonte de transmissão perene do pecado para sua prole.

Não foi por acaso que Agostinho, um homem que sempre viveu intensamente os prazeres sensuais, depois de sua conversão decidiu assumir uma vida celibatária. Ele passou a reconhecer o matrimônio como um mal necessário para o homem e assumiu o celibato como o grande projeto divino para a sua vida e para a humanidade. Daí ele afirmar em suas *Confissões:* “Quanto ao matrimônio, apesar de o permitires, ensinaste-me que havia outro estado melhor. E porque mo concedeste, abracei-o antes de ser nomeado dispensor do vosso Sacramento” (AGOSTINHO, 2000c, p. 287). Este “estado melhor” a que Agostinho se referiu, seria a abstinência absoluta de todo desejo e atividade sexual que ele caracterizou como sendo um estado de virgindade

consagrada a Deus ou, como foi no seu caso, a condição de continência perpétua (AGOSTINHO, 1990, p. 42).

A concepção de virgindade desenvolvida por Agostinho serviu como uma espécie de caminho redentor para o sexo feminino caracterizado como fonte de tentação perene e de todo mal. As mulheres tinham a possibilidade de alcançar "certa espécie de pureza mantendo sua virgindade" (SCHOTT, 1996, p. 64). Este conceito foi bem desenvolvido numa de suas primeiras obras primas, escrita em fins do ano 401, conhecida como *A Virgindade Consagrada*. Nela Agostinho faz uma apologia sobre o valor do estado de virgindade como modelo superior de dedicação e serviço a Deus. Na parte inicial de sua obra, Agostinho define o estado de virgindade como sendo uma opção de consagração e dedicação a Deus e apresenta Cristo e Maria como modelos perfeitos desta condição (AGOSTINHO, 1990, p. 21-26). A seguir, estabelece a superioridade da condição de virgindade consagrada a Deus acima do estado matrimonial e descreve as recompensas eternas reservadas àquelas mulheres que assumirem o estado virginal (AGOSTINHO, 1990, p. 27-55). E, finalmente discursa sobre a importância de se manter uma atitude de humildade que deve ser a característica determinante do estado virginal (AGOSTINHO, 1990, p. 59-96). Em síntese, a relação ideal com Deus pressupõe a abstinência absoluta de todo desejo e relacionamento de ordem sexual. Desse modo,

> [...] para que os homens se defendam da ameaça de excitação, devem definitivamente controlar todas as relações entre homens e mulheres. Assim, Agostinho constrói a identidade sexual dos homens na forma de dominação e a identidade das mulheres na forma de submissão. [...] O impulso de Agostinho por dominar a sexualidade motiva-o a institucionalizar uma hierarquia sexual como determinativa das relações sexuais (SCHOTT, 1996, p. 80).

Nenhum outro pensador cristão foi tão enfático em introduzir no cristianismo a aversão ao sexo e ao prazer como Agostinho o fez. Os resultados desta postura assumida por ele foram nefastos, em particular, para o gênero feminino. Sua visão e seu exemplo forneceram as bases ideológicas que alimentaram e estruturaram historicamente uma fobia e um sentimento misógino em relação às mulheres que se desenvolveu e foi levado às últimas consequências nos séculos seguintes.

O resultado parcial desta influência foi apresentado por Ranke-Heinemann num tópico que compõe parte da obra *Eunucos pelo Reino de Deus,* que tem como título: O medo das mulheres entre os celibatários. Ali, a autora menciona diversos registros históricos de Sínodos realizados pela igreja católica entre os séculos VI a XI que assumiram posições truculentas em relação ao sexo feminino. Como exemplo, mencionamos os seguintes fragmentos:

> O Sínodo de Elvira proibia aos padres que permitissem a presença das filhas em casa, a menos que fossem virgens e tivessem feito os votos de castidade. [...] o Sínodo de Orléans, em 549, declarava que não deveria haver mulher estranha em casa "e mesmo as parentas não devem ficar ali em horas inconvenientes". O Sínodo de Tours, em 567, decretou que o clérigo poderia ter em casa "apenas mãe, irmã, filha... nenhuma freira, nenhuma viúva, nenhuma criada". [...] O terceiro Sínodo de Toledo, em 589, estabeleceu que todos os padres que tivessem mulheres estranhas em casa que despertassem suspeita deveriam ser punidos, enquanto as mulheres seriam vendidas como escravas pelo bispo. [...] O Sínodo de Algsburgo de 952 determinava que as mulheres "suspeitas", nas casas de membros do clero, tinham de ser expulsas com açoite. Os Sínodos de Sens (1269), de Bourges (1286) e o Concílio Nacional Alemão de Würzburg (1287) proibiam ao clero de ter cozinheiras (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 135-136).

A aversão ao sexo feminino registrada nestes documentos não se restringia apenas às mulheres descritas como "suspeitas", ou seja, àquelas que não pertenciam à família do corpo clerical. Alguns documentos eclesiásticos e Sínodos chegaram a suspeitar inclusive de parentas diretas dos clérigos, tais como, as mães e as irmãs. Ainda de acordo com a pesquisa de Ranke-Heinemann (1996, p. 136),

> O Sínodo de Nantes (658) fala das relações perversas entre padres e as respectivas mães e outros parentes, declarando: "Os membros do clero não devem permitir que nem mesmo a mãe, a irmã, ou a tia viva em casa com ele, porque atos horríveis de incesto já ocorreram". O Sínodo reformista de Metz, em 888, não admitiria na casa de um clérigo nem a mãe, nem a irmã; e o Sínodo de Mogúncia, no mesmo ano, diz no artigo 10: "Os clérigos não podem ter em casa mulheres de qualquer grau de parentesco, porque alguns inclusive se desencaminharam com as próprias irmãs".

Outros documentos registram ainda uma concepção negativa do sexo feminino ao descrever as mulheres como sendo sedutoras e instrumentos a serviço do diabo com a finalidade de promover a tentação e queda dos homens

santos e dedicados ao serviço de Deus. Diante desta constante ameaça, acrescenta Ranke-Heinemann (1996, p. 136),

> [...] o Sínodo de Paris, em 846, proibia a qualquer mulher entrar no lugar onde estivesse um padre. Em 906, o abade Reginon de Prüm, em Eifel, instado pelo arcebispo de Trier, Ratbod, emitiu uma ordem para que se vigiassem os padres: verificar e ver se "o padre (possui) algum cubículo junto à igreja ou se há portinhas suspeitas nas proximidades" [...]. O Sínodo de Coyaca em 1050, organizado pelo rei Fernando I, não permitia que mulheres vivessem nas vizinhanças da igreja. O mesmo sínodo exigia que as mulheres das casas dos clérigos se vestissem de preto.

Durante a Idade Média, a perspectiva acerca da mulher foi deturpada aos extremos a ponto de se tornar necessária, a partir do século XI, a estruturação de uma antinomia entre as figuras emblemáticas de Eva e Maria, como tentativa de se recuperar parte da imagem feminina que havia sido completamente desfigurada pelos pensadores cristãos.

A primeira mulher, Eva, foi demonizada pela tradição cristã e tornou-se símbolo da mulher real descrita como pecadora, a porta do diabo e a fonte de todos os males da humanidade. A outra, Maria, representou a mulher ideal caracterizada pela maternidade divina, virgindade, imaculada conceição e assunção (LEMOS, 1994, p. 80-81).

> Enquanto Eva carrega o castigo na sua sexualidade, Maria a redime, mostrando que é possível à mulher cumprir o seu papel de procriadora, sem exercer o desejo carnal. Mas Maria é apenas um ideal, o qual as mulheres comuns nunca alcançaram. Para os padres da Igreja, é preciso perseguir este modelo, ainda que não seja possível conceber virgem é necessário conceber sem prazer sexual (VASCONCELOS, 2005, p. 6).

É questionável se o surgimento da antinomia Eva *versus* Maria tinha a real intenção de dar alguma dignidade à mulher. Maria foi apresentada como uma mulher 'padrão' por ter vivido de acordo com os parâmetros exigidos pela visão patriarcal. Ela viveu toda sua vida à sombra do homem Jesus e foi fiel cumpridora dos deveres domésticos tais como tecer, cozinhar, buscar água no poço etc., tarefas comuns às mulheres de sua época. Passou toda a sua vida no anonimato do lar (BOFF, 2003, p. 86). Nesse sentido, o modelo de Maria parece servir de mecanismo de reforço e legitimação da posição de inferioridade da mulher na sua relação com o homem.

A situação piora um pouco mais quando a virgindade de Maria é ressaltada. De acordo com a tradição cristã, Maria foi a única mulher capaz de desempenhar a função materna sem ter tido relações sexuais e ainda permanecer virgem após o nascimento de seu filho Jesus. Como nenhuma mulher jamais teria condições de gerar filhos enquanto virgem e, para piorar ainda mais, sem uma relação sexual concreta, o exemplo de Maria tornou-se um ideal inalcançável, o que fatalmente levou as mulheres a se identificarem com a 'outra' da antinomia, ou seja, com Eva que reflete de modo real a verdadeira condição das mulheres. Essa elaboração parece ter servido muito mais para silenciar as mulheres e promover a manutenção do *status quo* vigente à época, e acentuado nos séculos seguintes, do que para resgatar elementos positivos da figura feminina.

Uma última referência sobre a concretização do sentimento misógino que reflete o processo histórico desencadeado a partir das ideias deturpadas de Agostinho acerca da pecaminosidade das relações sexuais pode ser encontrada naquele que foi considerado "o mais sólido e o mais importante trabalho em toda a vasta biblioteca escrita sobre a bruxaria" (SOMMERS apud BYINGTON, 1991, p. 40), o livro intitulado O martelo das feiticeiras: *Malleus Maleficarum,* escrito pelos frades dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger, na Alemanha em 1484.

Esta obra foi produzida no auge dos grandes movimentos inquisitórios e de perseguição às bruxas que ocorreram no final da Idade Média e apresenta uma justificativa religiosa para as atrocidades que foram praticadas contra as mulheres. Ela foi usada indistintamente tanto por católicos quanto por protestantes e serviu de referência como manual de caça às bruxas até o século XVIII (MURARO, 1991, p. 13). A mensagem completa do *Malleus Maleficarum* foi resumida de modo magistral por Muraro (1991, p. 15-16) em sete teses, como se seguem:

> 1) O demônio, com a permissão de Deus, procura fazer o máximo de mal aos homens a fim de apropriar-se do maior numero possível de almas. 2) E este mal é feito prioritariamente através do corpo, único "lugar" onde o demônio pode entrar, pois "o espírito [do homem] é governado por Deus, a vontade por um anjo e o corpo pelas estrelas" [...] E porque as estrelas são inferiores aos espíritos e o demônio é um espírito superior, só lhe resta o corpo para dominar. 3) E este domínio lhe vem através do controle e da manipulação dos atos

> sexuais. Pela sexualidade o demônio pode apropriar-se do corpo e da alma dos homens. Foi pela sexualidade que o primeiro homem pecou e, portanto, a sexualidade é o ponto mais vulnerável de todos os homens. 4) E como as mulheres estão essencialmente ligadas à sexualidade, elas se tornam as agentes por excelência do demônio (as feiticeiras). E as mulheres tem mais conivência com o demônio "porque Eva nasceu de uma costela torta de Adão, portanto nenhuma mulher pode ser reta" (I,6). 5) A primeira e maior característica, aquela que dá todo o poder às feiticeiras, é copular com o demônio. Satã é, portanto, o senhor do prazer. 6) Uma vez obtida a intimidade com o demônio, as feiticeiras são capazes de desencadear todos os males, especialmente a impotência masculina, a impossibilidade de livrar-se das paixões desordenadas, abortos, oferendas de crianças a Satanás, estrago das colheitas, doenças nos animais etc. 7) E esses pecados eram mais hediondos do que os próprios pecados de Lúcifer quando da rebelião dos anjos e dos primeiros pais por ocasião da queda, porque agora as bruxas pecam contra Deus e o Redentor (Cristo), e portanto este crime é imperdoável e por isso só pode se resgatado com a tortura e a morte.

Como se pode observar nas teses supracitadas, o problema levantado e enfatizado originalmente por Agostinho acerca da pecaminosidade do desejo e da prática das relações sexuais subjaz a elaboração de toda a obra. O corpo, a sede dos desejos, é o espaço que pode ser ocupado pelos demônios. A prática do ato sexual é a porta que se abre para que os demônios exerçam domínio sobre o corpo e a alma dos homens. O desejo sexual é o ponto vulnerável de todos os homens. Uma vez que a sensualidade é uma característica intrínseca do sexo feminino, elas tornaram-se os instrumentos prediletos do diabo para tentar e dominar os homens. As mulheres recebem poder para se tornarem bruxas quando copulam com demônios. Satanás é descrito como o senhor dos prazeres. O ato sexual com demônios é descrito como um crime tão hediondo que é considerado superior à traição de Lúcifer e a rebelião dos anjos contra Deus. É um pecado imperdoável que merece uma única sentença: tortura e morte.

Centenas de milhares de pessoas foram presas, torturadas e assassinadas brutalmente na Europa e, depois, no Novo Mundo, sob a acusação de bruxaria. Entre aqueles que foram condenados e executados pela prática da bruxaria, cerca de oitenta e cinco por cento eram mulheres (MURARO, 1991, p, 13). O simples fato de serem mulheres pesou muito sobre o seu trágico destino.

O ódio pelo sexo feminino aparece de forma clara em praticamente todo o *Malleus Maleficarum.* Kramer e Sprenger na primeira parte de sua obra, na

questão VI, apresentam uma série de argumentos históricos e bíblicos que explicam porque a prática da bruxaria é encontrada principalmente entre as mulheres. Entre as razões apresentadas ali, eles listaram o fato de as mulheres: serem mais crédulas que os homens; serem, por natureza, mais impressionáveis e propensas a receberem a influência de espíritos; serem possuidoras de uma língua traiçoeira; serem mais fracas na mente e no corpo que os homens; serem de natureza diversa da do homem no que diz respeito ao intelecto ou ao entendimento das coisas espirituais; serem mais carnais que os homens, o que pode ser evidenciado pelas suas muitas abominações carnais; serem mais propensas a abjurarem a fé; possuírem uma memória fraca; serem indisciplinadas por natureza; serem mentirosas por natureza; serem vaidosas no andar, na postura e nos hábitos a exemplo de uma verdadeira meretriz (KRAMER e SPRENGER, 1991, p. 112-121).

Após um longo e bem fundamentado discurso que apresentou as razões e justificativas que demonstram ser a prática da bruxaria uma atividade iminentemente feminina, Kramer e Sprenger (1991, p. 121) chegaram à seguinte conclusão a respeito das mulheres:

> Toda bruxaria tem origem na cobiça carnal insaciável nas mulheres. Ver *Provérbios* 30: Há três coisas insaciáveis, quatro mesmo que nunca dizem: Basta!" A quarta é a boca do útero. Pelo que, para saciarem a sua lascívia, copulam até mesmo com demônios. Poderíamos ainda aditar outras razões, mas já nos parece suficientemente claro que não admira ser maior o número de mulheres contaminadas pela heresia da bruxaria. E por esse motivo convém referir-se a tal heresia culposa como heresia das bruxas e não dos magos, dado ser maior o contingente de mulheres que se entregam a essa prática. E abençoado seja o Altíssimo, que até agora tem preservado o sexo masculino de crime tão hediondo: como Ele veio ao mundo e sofreu por nós, deu-nos, a nós homens, esse privilégio.

Cremos que os dados históricos apresentados até aqui foram suficientes para demonstrar os efeitos negativos da influência de Agostinho para o processo de culpabilização, invisibilização e silenciamento das mulheres presentes na tradição cristã ocidental. Não pretendemos ser reducionistas a ponto de afirmar que as mulheres não tiveram nenhum espaço ou não desempenharam nenhuma função de destaque nos períodos históricos acima apresentados. É certo, como já afirmamos na abordagem de períodos anteriores da história dos povos do Antigo Oriente e nas origens do

Cristianismo, que muitas mulheres não se submeteram às convenções culturais de sua época, e que por isso, se destacaram e deixaram marcas positivas na história. Todavia, os registros históricos perscrutados apontaram a cosmovisão patriarcal e androcêntrica fundamentada num discurso religioso como sendo um dos possíveis caminhos que levaram a tradição cristã ocidental a menosprezar a mulher e a desconsiderá-la como imagem e semelhança de Deus na mesma condição que o homem, ideologia que culminou, enfim, num processo de legitimação da prática da violência contra a mulher na sociedade atual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão retomaremos brevemente os temas anteriormente tratados e ao mesmo tempo avaliaremos a contribuição e as implicações que a pesquisa trouxe para a compreensão do fenômeno da violência contra a mulher na sociedade brasileira. Como mencionamos nas considerações preliminares desta tese, esta pesquisa objetivou trazer à tona, com a finalidade de promover uma melhor compreensão a respeito do tema, o fenômeno social da violência contra a mulher na sociedade brasileira.

Incialmente, enfatizamos a atualidade, a amplitude e a gravidade deste problema que não se restringe apenas ao Brasil, ou às nações latino-americanas, mas que tem sido tratado como um fenômeno de dimensões planetárias e que tem alcançado proporções astronômicas. Por esse motivo é que este tema tem chamado a atenção do mundo, em especial, nas últimas décadas. Ele tornou-se objeto de estudo de grande parte das ciências modernas, de órgãos governamentais, e não-governamentais e de organizações internacionais. É um fenômeno social global que exige resposta imediata, uma vez que lida com a existência, a dignidade, os direitos e o futuro de bilhões de seres humanos do sexo feminino.

A fim de compreender com maior clareza o processo de formação da identidade sociocultural do povo brasileiro, para então identificar que tipo de cosmovisão serviu como mecanismo ideológico de interpretação da nossa realidade social, traçamos um breve perfil das influências da cosmovisão colonizadora ocidental cristã na sociedade brasileira, a partir dos últimos dois séculos. Como pudemos notar, a concepção patriarcal e androcêntrica que caracterizou por milênios grande parte dos povos ocidentais, foi a matriz a partir da qual nosso conceito de mundo foi elaborado.

Discutimos também sobre o processo de elaboração e significação dos papéis sociais do homem e da mulher e concluímos que esse processo não surgiu como uma realidade que sempre existiu, quer por força da natureza ou

por determinação divina, ao contrário, detectamos ser ela parte do processo humano de construção e significação do mundo ao seu redor.

A seguir apresentamos um panorama real situação da violência contra a mulher na sociedade brasileira atual. A partir do uso de dados empíricos, demonstramos que o quadro geral de nossa sociedade, no que concerne à prática da violência contra a mulher, em particular, na esfera doméstica e familiar é preocupante. Afinal de contas, ocupar a sétima posição, dentre oitenta e quatro nações que se destacaram pelo alto índice de femicídios, não é motivo nenhum para um povo se orgulhar.

Entretanto não discutimos apenas o aspecto negativo da violência contra a mulher, ao contrário, ressaltamos também os elementos positivos resultantes desta prática. A violência, em qualquer esfera, gera não apenas a uma atitude negativa em relação ao agressor como também desperta na pessoa agredida o anseio por libertação, pela quebra do jugo de dominação.

Foi exatamente isso que aconteceu com as mulheres. Elas não se resignaram a uma atitude de submissão e apatia em relação ao agressor. Pelo contrário, foram à luta, protestaram, expuseram-se a situações de opressão e violência indescritíveis. Muitas perderam suas vidas na busca pelos seus ideais. Todavia, os esforços envidados não foram inúteis.

Aos poucos, as mulheres foram conquistando espaços e direitos sociais, que outrora eram reservados apenas aos homens. Junto às conquistas sociais, veio o reconhecimento da dignidade da pessoa humana do sexo feminino. No Brasil a maior demonstração dessa conquista foi concretizada no ano de 2006 através da Lei 11340/06 – Lei Maria da Penha. Entretanto deixamos claro que o advento da referida Lei é apenas uma conquista, marco importante, numa batalha que certamente ainda vai durar por muito tempo.

O segundo capítulo traçou um curso histórico sobre a condição social da mulher em antigas civilizações pré-clássicas e clássicas e detectou elementos constitutivos de uma visão que tende ao patriarcalismo e ao androcentrismo nos moldes que o conhecemos atualmente. Nas civilizações analisadas, egípcia, mesopotâmica, israelita, grega e romana, o discurso religioso foi o principal instrumento de determinação de papeis sociais de homens e de

mulheres. A crença nos deuses ou em eventos que ocorreram *in illo tempore* substanciaram as concepções que assumiam a desigualdade entre homens e mulheres fundamentada no sexo da pessoa. Os mitos 'religiosos' ou 'racionais' foram mecanismos legitimadores das relações desiguais de gênero manifestadas historicamente pelas diferentes civilizações que foram objeto de pesquisa. Estes discursos foram amplamente utilizados por governantes, líderes religiosos ou filósofos para justificar e explicar seus respectivos contextos sócio-histórico-culturais. A violência contra a mulher aparece nestes contextos históricos a partir de um discurso que ignora sua participação ativa nos principais eventos históricos da humanidade tornando-a invisível, ou ainda, responsabilizando-a pelos males que acometeram a humanidade e a sociedade em geral.

No terceiro capítulo identificamos a perspectiva de Jesus e das primeiras comunidades cristãs originárias acerca da condição feminina e notamos que neste contexto histórico houve um resgate significativo do papel social da mulher e o reconhecimento de sua dignidade enquanto ser humano, ou seja, ela foi reconhecida na mesma posição de igualdade em relação ao homem. Com o processo de consolidação e institucionalização do Cristianismo, a mulher paulatinamente foi perdendo o seu espaço social e sua dignidade e tornou-se uma figura desprezível. De discípula de Jesus ela se tornou um instrumento do diabo para tentar o homem e afastá-lo de Deus.

Esta visão deturpada a respeito da condição feminina foi sendo construída historicamente por vários pensadores dos primeiros séculos da Era Cristã, período conhecido como patrística. Todavia, tornou-se a concepção dominante no Ocidente cristão por séculos, graças a influência de um dos personagens mais importantes e mais controvertidos da História da Igreja Cristã, o conhecido Santo Agostinho.

Agostinho de Hipona elaborou sua compreensão a respeito da condição feminina a partir de uma gama de conhecimentos que foram sendo adquiridos durante o seu processo de formação pessoal e intelectual. Possuidor de uma mente brilhante e de uma incansável disposição para buscar e descobrir a 'verdade'. Em sua busca pela verdade trilhou os caminhos da filosofia cíceroromana, do maniqueísmo, do ceticismo e do neoplatonismo até,

finalmente, encontrar-se com Jesus através de uma experiência mística que mudou radicalmente sua vida e seus pensamentos.

De um homem autossuficiente, possuidor de uma mente inquisidora e entregue aos prazeres e luxúrias da carne, Agostinho tornou-se uma pessoa totalmente dependente de Deus e avesso a todos os tipos de prazeres carnais, inclusive aqueles que consideramos legítimos e necessários para a nossa sobrevivência, como é o caso da alimentação.

A tendência extremista que foi uma característica básica da personalidade de Agostinho manifestou-se na sua vida e trajetória cristãs. Ele foi dos grandes apologistas da Igreja Antiga e muitos de seus escritos até hoje inspiram pessoas. Entretanto, na área da sexualidade sua influência foi funesta para o Cristianismo posterior à sua época e para as sociedades que se estruturaram posteriormente com base numa cosmovisão cristã de mundo.

Um dos maiores dilemas de Agostinho antes de sua conversão foi sua incapacidade de compreender e lidar com a própria sexualidade. Ela se via como um verdadeiro escravo dos prazeres e era dominado constantemente por um sentimento de impotência diante dos assaltos avassaladores de seus desejos que quase chegou à loucura. Sua experiência de conversão, ao que parece, trouxe-lhe a tão sonhada libertação. Até aqui tudo bem.

O real problema iniciou-se quando Agostinho decidiu fazer de sua experiência pessoal o parâmetro legal para a interpretação dos textos sagrados que ele começou a acessar. Suas leituras altamente marcadas por experiências pessoais assustadoras acompanhadas de um momento de alívio e libertação, levaram-no a tratar a questão da sexualidade com um sentimento de desprezo acompanhado de um intenso ódio.

O sexo, a prática que oferece a maior intensidade de prazer ao ser humano, foi associado ao pecado e ao processo de propagação do mesmo. Desse modo passou a ser visto como uma prática altamente ofensiva a Deus devendo, portanto, ser banida dos relacionamentos pessoais, e só tolerada em casos extremos como a necessidade da procriação. Considerando que a mulher é o principal objeto de desejo sexual do homem, e que o desejo sexual é o seu ponto mais vulnerável, a figura feminina começou a ser demonizada. A

mulher, por causa da sexualidade, se tornou no pior pesadelo para o homem que desejava agradar a Deus e dedicar sua vida a Ele.

O ato sexual que na tradição judaica e cristã era visto como uma bênção de Deus que tinha por finalidade promover a procriação e o estabelecimento de uma família passou a ser desprezado de tal maneira, que durante séculos depois da morte de Agostinho o ocidente cristão ficou incapacitado de associar o prazer que advém de uma relação sexual como algo bom, saudável e legítimo. 'Fazer sexo por mero prazer' é um conceito que a sociedade ocidental construiu a bem pouco na era moderna.

A ênfase negativa que Agostinho deu à questão da sexualidade deixou marcas tão profundas nas cosmovisões construídas com base numa visão cristã de mundo que até hoje é possível perceber sua influência. Boa parte da tradição cristã católica e evangélico-protestante ainda considera a sexualidade como um tabu.

Uma possível conclusão a que podemos chegar neste momento da produção é que a cosmovisão da sociedade brasileira, profundamente marcada por traços de culturas patriarcalistas e androcêntricas ocidentais cristãs, deve muito de sua postura que 'naturaliza' a prática de violência contra a mulher à influência de uma tradição cristã deturpada que por quase dois milênios tem, não apenas silenciado e invisibilizado mulheres, como tem justificado e legitimado toda sorte de violências contra aquela que, de acordo com a tradição cristã saudável, foi feita junto com o homem "imagem e semelhança de Deus" (Gn 1,27).

O Brasil, apesar das muitas influências históricas que sofreu, é um país de tradição majoritariamente cristã. A maior parte de nossa história foi marcada pela tentativa, em grande parte frustrada, de sobreposição dos princípios da tradição cristã europeia em detrimento das crenças religiosas locais. Mesmo assim, o discurso patriarcal e androcêntrico cristão foi predominante para a constituição da identidade sociocultural do povo brasileiro.

Diante desse quadro surge a necessidade de se buscar alternativas capazes de promover, de modo efetivo, a transformação de uma cultura carregada de preconceitos que legitimam, ainda que de modo velado, a prática

da violência contra a mulher em suas diferentes facetas. Um dos caminhos que propusemos neste trabalho para a concretização deste anseio foi a reconstrução crítica da identidade cultural do povo brasileiro a partir da busca por nossas raízes históricas como fizemos aqui. Dito de outro modo:

> A violência contra a mulher é histórica. Ao longo do tempo, os homens constantemente se consideraram superiores às mulheres e, por essa razão, assumiram o controle sobre suas "propriedades". Muitas sociedades usaram o nome de Deus e a religião para estabelecer esse tipo de postura. Ainda hoje, muitos homens assumem tal posição e acreditam que têm o direito de corrigir e maltratar a mulher. esse comportamento é decorrente de aprendizados recebidos ao longo dos anos na cultura em que estamos inseridos. Na família, na escola, na igreja e em outros espaços, ouvimos constantemente que a violência é uma condição da humanidade e que, em determinadas situações, se expressa como algo legítimo e aceitável. Se aprendemos a ser violentos, podemos também desaprender e abandonar tal posição (CARROLL e ANDRADE, 2010, p.23).

Uma viagem ao passado pode apontar diferentes caminhos a serem percorridos a fim de que se possa construir uma nova cosmovisão onde o respeito, a paz e a harmonia possam substituir os espaços ocupados atualmente pelo desrespeito, opressão e violência contra as mulheres.

REFERÊNCIA

AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE (Med. Liminar) – 4424. Disponível em: http://www.stf.jus.br/portal/peticaoInicial/verPeticaoInicial.asp?base=ADIN&s1=4424&processo=4424. Acesso em 02 ago 2014.

AGOSTINHO, Santo. *A virgindade consagrada.* Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1990. (Série Espiritualidade).

_____. *A trindade.* 2 ed. Trad. Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).

_____. *A cidade de Deus*. Vol. 1. 2 ed. Trad. João Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *A cidade de Deus*. Vol. 2. 2 ed. Trad. João Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000a.

_____. *A cidade de Deus*. Vol. 3. 2 ed. Trad. João Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000b.

_____. *Confissões.* Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2000c. (Coleção Os Pensadores).

ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do reino à igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente:* a antiguidade. Vol. 1. Trad. Teresa Joaquim. Porto: Edições Afrontamento, 1990. (p. 511-563).

_____. *Política.* Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ALMEIDA, Rute Salvino. *Vozes femininas no início do protestantismo brasileiro:* escravidão, império, religião e papel feminino. São Paulo: Hagnos, 2014.

ARNS, Paulo Evaristo; GORGULHO, Gilberto; ANDERSON, Ana Flora. *Mulheres da Bíblia.* São Paulo: Paulinas, 2004.

BACCOU, Robert. Introdução. In: PLATÃO. *A república.* Vol 1. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965a. (p. 5-63).

_____. In: PLATÃO. *A república.* Vol 2. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965b.

BARSTED, Leila Linhares; PITANGUY, Jacqueline (Coord). *Violência contra a mulher e acesso à justiça:* estudo comparativo sobre a aplicação da Lei Maria da Penha em cinco capitais. CEPIA, 2013.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo:* fatos e mitos. Trad. Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

BERGER, Peter. L. *Perspectivas Sociológicas:* uma visão humanística. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *O dossel sagrado:* elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcelos. 5 ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade:* tratado de sociologia do conhecimento. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BERMAN, Ruth. Do dualismo de Aristóteles à dialética materialista, a transformação feminista da ciência e da sociedade. In: JAGGAR, Allison M.; BORDO, Susan R. (Orgs). *Gênero, corpo e conhecimento.* Tradução de Britta Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1997. (p. 241-275).

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002. (BJ)

BICALHO, Elizabete. Correntes feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (Org). *Gênero e teologia:* interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola: Soter, 2003. (p. 37-50).

BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus:* ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas.* Trad. Sérgio Miceli. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BORTOLINI, José. *Como ler o evangelho de João:* o caminho da vida. São Paulo: Paulus, 1994.

BRESSAN, Suimar João. *Fundamentos das ciências sociais.* Ijuí: Unijuí, 2008.

BYINGTON, Carlos Amadeu B. O martelo das feiticeiras – *Malleus Maleficarum* à luz de uma teoria simbólica da história. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras:* Malleus Maleficarum. 8 ed. Trad. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991. (p. 19-41).

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

CARREIRA, José Nunes. A mulher no antigo Egipto. In: SANTOS, Maria Clara Curado (Org). *A mulher na história:* actas dos colóquios sobre a temática da mulher. Lisboa: Câmara Municipal da Moita, 2001. (p. 11-25).

CARROLL, Aileen Silva; ANDRADE, Sérgio. *Até quando?* o cuidado pastoral em contexto de violência contra a mulher praticada por parceiro íntimo. Viçosa: Ultimato, 2010.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente:* a idade média. Vol. 2. Trad. Egito Gonçalves. Porto: Edições Afrontamento, 1990. (p. 99-141).

CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do rito.* Porto: Rés, s/d.

CICERO, Marcus Tullius. *De officiis.* Transl. Walter Miller. London: William Heinemann; New York: The MacMillan, 1913.

CODIGO CRIMINAL DO IMPERIO DO BRAZIL (Lei de 16 de dezembro de 1830). Disponível em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em: 08 abr 2014.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS – RELATÓRIO N° 54/01 – OEA, 2001. Disponível em: http://www.sbdp.org.br/arquivos/material/299_Relat%20n.pdf. Acesso em 15 abr 2014.

CONCEIÇÃO, Antonio Carlos Lima da. *Lavar com sangue a honra ferida:* os crimes passionais em Salvador (1890-1940). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2009.

CONDORCET, Marquês de. *Sobre a admissão das mulheres aos direitos da cidadania,* 1789. Trad. Paulo Costa Galvão. Disponível em: http://www.revistasol.com.br/nabigcondorcettrad.html. Acesso em 08 abr 2014.

CONVENÇÃO INTERAMERICANA PARA PREVENIR, PUNIR E ERRADICAR A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER – "CONVENÇÃO DE BELÉM DO PARÁ", 1994. Disponível em: http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/belem.htm. Acesso em 12 abr 2014.

CONVENÇÃO SOBRE A ELIMINAÇÃO DE TODAS AS FORMAS DE DISCRIMINAÇÃO CONTRA A MULHER, 1979. Disponível em: http://www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/discrimulher.htm. Acesso em 12 abr 2014.

CORASSIN, Maria Luiza. *O cidadão romano na República.* Projeto História, São Paulo, n. 33, dez 2006, (p. 271-287).

COSTA, Cristina Maria Castilho. *Sociologia:* introdução à ciência da sociedade. 3ª ed. rev. ampl. São Paulo: Moderna, 2005.

COTHENET, Edouard. *São Paulo e seu tempo*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1984.

CRAWFORD, Robert. *O que é religião?* Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2005.

CRISÓSTOMO, João. *Sobre o Sacerdócio.* Disponível em: http://www.cristianismo.org.br /sacerdotio-6.htm. Acesso em 10 abr 2014.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa:* uma introdução à fenomenologia da religião. Trad. Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

DAHLBEG; Linda L; KRUG, Etienne G. *Violência:* um problema global de saúde pública. Ciência e Saúde Coletiva, 11 (Sup): p. 1163-1178, 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/csc/v11s0/a07v11s0. Acessado em 30 abr. 2014.

DE VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento.* Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003.

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER E DA CIDADÃ, 1791. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP. Disponível em: http://www.direitoshumanos.usp.br. Acesso em: 07 abr 2014.

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO, 1789. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da USP. Disponível em: http://www.direitoshumanos.usp.br. Acesso em: 07 abr 2014.

DECLARAÇÃO E PLATAFORMA DE AÇÃO DA IV CONFERÊNCIA MUNDIAL SOBRE A MULHER, 1995. Disponível em: http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_beijing.pdf. Acesso em 13 abr 2014.

DECLARAÇÃO E PROGRAMA DE AÇÃO DE VIENA: CONFERÊNCIA MUNDIAL SOBRE DIREITOS HUMANOS, 1993. Disponível em: http://www.oas.org/dil/port/1993%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20de%20Ac%C3%A7%C3%A3o%20adoptado%20pela%20Confer%C3%AAncia%20Mundial%20de%20Viena%20sobre%20Direitos%20Humanos%20em%20junho%20de%201993.pdf. Acesso em: 13 abr 2014.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS, 1948. Disponível em: http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm. Acesso em 19 abr 2014.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber: as duas fontes da "religião" nos limites da simples razão. In: VATTIMO, Gianni e DERRIDA, Jacques (Orgs). *A religião:* o seminário de Capri. São Paulo: Estação da Liberdade, 2000. (p. 11-89).

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos.* Vol. 1. Trad. Claudio Molz; Hans Trein. 5 ed. São Leopoldo: Sinodal/Faculdades EST, 2010.

DURANT, Will. *A história da filosofia.* Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa.* Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

DUSSEL, Henrique. Hipóteses para uma história da teologia na América Latina, In: *História da teologia na América Latina.* São Paulo: Paulinas, 1985.

ECCO, Clóvis. *Um retrato de homem contemporâneo:* masculinidade e religião em discussão. Rio de Janeiro: Deescubra, 2010.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano.* Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Mito e realidade.* São Paulo: Perspectiva, 2004.

FELÍCIO, Carmelita Brito de Freitas. Direitos humanos: função histórica das *Declarações* e problematização filosófica. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). Direitos humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2011. (p. 11-26).

FERREIRA, Joel Antônio. A natureza humana como abertura étnica e de gênero (Mc 7,24-30). *Caminhos,* Goiânia, v. 4, n. 2, jul./dez. 2006. (p. 327-346).

FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. *Teologia sistemática:* uma análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual. São Paulo: Vida Nova, 2007.

FOLLADOR, Kellen Jacobsen. *A mulher na visão do patriarcado brasileiro:* uma herança ocidental. Revista fato e versões. n. 2, v.1, 2009. (p. 3-16). Disponível em: www.catolicaonline.com.br/fatoeversoes. Acesso em: 12 abr 2014.

FRAISSE, Geneviève; PERROT, Michele. Introdução. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente:* o século XIX. Vol. 4.

Trad. Maria Helena da Cruz Coelho, Irene Maria Vaquinhas, Leontina Ventura, Guilhermina Mota. Porto: Edições Afrontamento, 1991.

GIAVINI. Giovanni. *Gálatas:* liberdade e lei na igreja. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulinas, 1987.

GIORDANI, Annecy Tojeiro. *Violências contra a mulher.* São Caetano do Sul: Yendis Editora, 2006.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento grego-português.* Trad. Júlio Paulo Tavares Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1984.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana.* 5 ed. Trad. Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

GRUDEM, Wayne. *Teologia sistemática.* Trad. Norio Yamakami; Luci Yamakami; Luiz A. T. Sayão; Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Vida Nova, 1999.

GRUNDY, Robert H. *Panorama do Novo Testamento.* 3 ed. Trad. João Marques Bentes, Fabiano Medeiros, Valdemar Kroker. São Paulo: Vida Nova, 2008.

GUERRA, Amílcar. A mulher em Roma. Algumas considerações em torno da sua posição social e estatuto jurídico. In: SANTOS, Maria Clara Curado (Org). *A mulher na história:* actas dos colóquios sobre a temática da mulher. Lisboa: Câmara Municipal da Moita, 2001. (p. 105-112).

GUIMARÃES, Deocleciano Torrieri (Org). *Código de Hamurabi; O manual dos inquisidores; A lei das XII tábuas; A lei do talião*. São Paulo: Rideel, 2006.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *História de Israel:* dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. Trad. Monika Ottermann. São Paulo: Editora Teológica: Edições Loyola, 2005. (Série biblioteca de estudos do Antigo Testamento).

GUTHRIE, Donald. *Gálatas:* introdução e comentário. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1984. (Série Cultura Bíblica).

HAGNER, Donald. Os pais apostólicos. In: KEELEY, Robin (Org). *Fundamentos da teologia cristã.* Trad. Yolanda Krievin. São Paulo: Vida, 2000.

HALE, Broadus, David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento.* Trad. Cláudio Vital de Souza. São Paulo: Hagnos, 2001.

HAYKIN, Michael A. G. Agostinho: uma vida de graça e palavras. *Revista Fé para Hoje*, número 40, dez. 2013. (p. 28-32).

HESÍODO. *Teogonia:* a origem dos deuses. 3 ed. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

_____. *Os trabalhos e os dias.* Trad. Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta Editora, 2012.

HURTADO, Larry W. *As origens da adoração cristã:* o caráter da devoção no ambiente da igreja primitiva. Trad. A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2011.

JESUS, Carlos A. Martins de. Introdução. In: PLUTARCO. *Diálogos sobre o amor, relatos de amor.* Trad. Carlos A. Martins de Jesus. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009. (p. 7-27).

JESUS, Damásio de. *Violência contra a mulher:* aspectos criminais da Lei n. 11.340/2006. São Paulo: Saraiva, 2010.

JOSÉ, Célia do Carmo. A mulher e o casamento nas leis de Eshnunna (LE) e no código de Hammurabi (CH). *Cadmo:* Revista de História Antiga, n. 17, Centro de História da Universidade de Lisboa, s/d.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum.* 8 ed. Trad. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991.

LANE, Tony. *Pensamento cristão:* dos primórdios à Idade Média. Vol 1. Trad. Eliseu Pereira. São Paulo: Abba Press, 1999.

LEI MARIA DA PENHA (LEI 11.340/06), 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm Acesso em: 16 abr 2014.

LEMOS, Carolina T. Equidade de gênero: uma questão de justiça social e de combate à violência – ideias religiosas como ângulo de análise. *Mandrágora*/Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina. v. 1, n. 1. São Bernardo do Campo: UMESP, 1994.

_____. *Religião, gênero e sexualidade:* o lugar da mulher na família camponesa. Goiânia: Ed. da UCG, 2005.

LIVIO, Tito. *Historia de Roma:* desde su fundación. Libros I a X. Trad. Antonio D. Duarte Sánchez. Múrcia, 2011.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses:* religião e política na América latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAPA DA VIOLÊNCIA DE 2012: HOMICÍDIOS DE MULHERES NO BRASIL. Disponível em: http://mapadaviolencia.org.br/pdf2013. Acesso em: 12 mai 2014.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe.* Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MARTINS, Carlos Estevam. Vida e obra. In: MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe.* Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

MATOS, Alderi S. A vida e o ministério de Agostinho de Hipona*. Revista Fé para Hoje*, número 40, dez. 2013. (p. 20-26).

MITRAUD, Carlos Augusto. *Historia e tradição no livro I de Tito Lívio.* 2007.Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

MONDIN, Battista. *Curso de filosofia:* Os filósofos do ocidente. Vol. 1. 13 ed. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Curso de filosofia:* Os filósofos do ocidente. Vol. 2. 10 ed. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 2006.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da literatura cristã antiga, grega e latina:* de Paulo à era constantiniana. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Loyola, 1996.

MURARO, Rose Marie. Breve introdução histórica. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum.* 8 ed. Trad. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991. (p. 5-17).

NERY JUNIOR, Carlos Miranda (Ex-coord). *Lei Maria da Penha:* uma superação coletiva. Goiânia: Ministério Público, 2011.

NICCACI, Alviero; BATTAGLIA, Oscar. *Comentário ao evangelho de João.* 2 ed. Trad. Ney Brasil Pereira; Carlos Alberto da Costa Silva. Petrópolis: Vozes, 1985.

NÚÑEZ, Miguel Ángel. *Amores que matam:* o drama da violência contra a mulher. Trad. Dóris A. de Matos. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2005.

O´DEA Thomas F. *Sociologia da religião.* Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1969.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino (Org). *Sociologia da religião:* enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

OLSON, Roger. *História da teologia cristã:* 2000 anos de tradição e reforma. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2001.

OTTO, Rudolf. *O sagrado.* São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PACKER, James I.; TENNEY, Merrill C.; WHITE JR, William. *O mundo do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida, 1988.

PAULA, Julio di. *Tópicos sobre a violência doméstica e a lei Maria da Penha.* Vila Velha: Opção Editora, 2012.

PEDRO, Antonio; LIMA, Lizânias de Souza; CARVALHO, Yone de. *História do mundo ocidental.* São Paulo: FTD, 2005.

PEREIRA, João Dias. Nota biográfica sobre Santo Agostinho. In: AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. Vol. 1. 2 ed. Trad. João Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

PESSANHA, José Américo Motta. Platão: vida e obra. In: *Diálogos*. Trad. José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat; João da Cruz Costa. 5 ed. São Paulo: Nova cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

_____. Vida e obra. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões.* Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. Subsídios bíblico-históricos para uma teologia paulina da mulher. In: REGA, Lourenço Stelio (Org). *Paulo:* sua vida e sua presença ontem, hoje e sempre. São Paulo: Editora Vida, 2004. (p. 137-163).

PLAMPIN, Carolyn Goodman. Paulo e a mulher na igreja. In: REGA, Lourenço Stelio (Org). *Paulo:* sua vida e sua presença ontem, hoje e sempre. São Paulo: Editora Vida, 2004. (165-200).

PLATÃO. *A república.* Vol 1. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965a.

_____. *A república.* Vol 2. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965b.

_____. Defesa de Sócrates. In: *Sócrates.* 4 ed. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Diálogos*. Trad. José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat; João da Cruz Costa. 5 ed. São Paulo: Nova cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Timeu-Crítias.* Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLUTARCO. *Diálogos sobre o amor, relatos de amor.* Trad. Carlos A. Martins de Jesus. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.

PORTO, Pedro Rui da Fontoura. *Violência doméstica e familiar contra a mulher:* lei 11340/06: análise crítica e sistemática. 2 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2012.

PRESSLER, Carolyn. Violência sexual e lei deuteronômica. In: BRENNER, Athalya (Org). *De Êxodo a Deuteronômio a partir de uma leitura de gênero.* São Paulo: Paulinas, 2000.

RAMOS, José Augusto M. A mulher na Bíblia. In: SANTOS, Maria Clara Curado (org). *A mulher na história:* actas dos colóquios sobre a temática da mulher. Lisboa: Câmara Municipal da Moita, 2001. (p. 27-44).

RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo reino de Deus:* mulheres, sexualidade e Igreja católica. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.

REMAEH, Cinthia Maria Ramazzini; CONCEIÇÃO, Hélio Requena da. A presença do neoplatonismo nas artes. *Mimesis,* Bauru, v. 19, 1998. (p. 79-99).

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

_____. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). *Economia no mundo bíblico:* enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI: Sinodal, 2006.

_____. *Em memória delas!* textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. Estudos Teológicos, São Leopoldo, v. 50, n. 1, jan./jun. 2010. (p. 41-53).

_____. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres:* textos, interpretações e história. São Paulo: Paulus, 2013.

_____; MATOS, Keila. *Agressão e silêncio:* violação de direitos humanos de mulheres como desafio bíblico-hermenêutico. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 19, n. 1/2, jan./fev. 2009. (p. 51-66).

_____. *Silencioso desespero:* violência e silêncio contra a mulher em casa e na Bíblia. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org). Direitos humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2011. (p. 73-90).

_____; REIMER, Haroldo. Defesa da dignidade humana em textos da Bíblia. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). Direitos humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2011. (p. 27-46).

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave linguística do Novo Testamento grego.* Trad. Gordon Chown; Júlio Paulo Tavares Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1985.

RITZER, George. *Teoría sociológica contemporanea.* 3 ed. Trad. Maria Teresa Casado Rodriguez. Mexico: McGRAW-HILL, 1997.

ROCHA, Alessandro. *Introdução à filosofia da religião:* um olhar da fé cristã sobre a relação entre a filosofia e a religião na história do pensamento ocidental. São Paulo: Vida, 2010.

RODRIGUES, Nuno Simões. A mulher na Grécia antiga. In: SANTOS, Maria Clara Curado (Org). *A mulher na história:* actas dos colóquios sobre a temática da mulher. Lisboa: Câmara Municipal da Moita, 2001. (p. 81-104).

ROMANO, São Clemente. *Cartas aos coríntios.* Bibliotheca Patrística. http://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/clemente_romano_cartas_aos_corintios.pdf. Acessado em 12 mai 2014.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. O lado feminino da guerra: uma leitura de Débora. *Caminhos,* Goiânia, v. 4, n. 2, jul./dez. 2006. (p. 277-295).

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato social.* 3ed.Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Violência de gênero no Brasil contemporâneo. In: SAFFIOTI, Heleieth I. B; MUÑOZ-VARGAS, Monica (Org). *Mulher brasileira é assim.* Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos: NIPAS; Brasília, DF: UNICEF, 1994. (p. 151-185).

SANTOS, Maria Clara Curado (Org). *A mulher na história:* actas dos colóquios sobre a temática da mulher. Lisboa: Câmara Municipal da Moita, 2001.

SANTOS, Antonio Ramos. A mulher na Mesopotâmia. In: SANTOS, Maria Clara Curado (Org). *A mulher na história:* actas dos colóquios sobre a temática da mulher. Lisboa: Câmara Municipal da Moita, 2001a. (p. 45-52).

SANTOS, Jeová Rodrigues dos. 'Direitos humanos' entre os povos antigos e em Israel. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 19, n. 1/2, 2009a. (p. 77-90).

_____. *Ecos de Habacuc para a atualidade:* a fidelidade do justo frente à injustiça social. São Leopoldo: Oikos, 2009b.

_____. Religião e violência contra a mulher: diferentes olhares. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org). Direitos humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2011. (p. 91-104).

_____. A religião como fator de nomia social na teoria sociológica da religião de Peter Berger: desafios para a igreja evangélica brasileira. In: COELHO, Lázara Divina; OLIVEIRA, Wellington Cardoso de; FERREIRA, Reginaldo Cruz (Orgs).

Crer e pensar: os desafios da mente cristã contemporânea. Goiânia: FAIFA, 2013. (Série Crer e Pensar; 1).

SANTOS, Gilson. "A peregrina cidade de Jerusalém": Jerônimo, Agostinho e o Império. *Revista Fé para Hoje*, número 40, dez 2013. (p. 48-54).

SANTOS FILHO, Tiago J. Agostinho de Hipona. *Revista Fé para Hoje*, número 40, dez 2013. (p. 4-12).

SCHOTT, Robin. *Eros e os processos cognitivos:* uma crítica da objetividade em filosofia. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1996.

SCHNEEBERGER, Carlos Alberto. *História geral:* teoria e prática. São Paulo: Rideel, 2006.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *As origens cristãs a partir da mulher:* uma nova hermenêutica. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. (Biblioteca de estudos bíblicos).

_____. *Caminhos da sabedoria:* uma introdução à interpretação bíblica feminista. Trad. de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Revista Educação e Realidade, n. 20 (2), jul/dez, 1995. (p. 71-99).

SICRE, José L. *A justiça social nos profetas.* Trad. Carlos Felício da Silveira. São Paulo: Paulinas, 1990.

SILVA, Manuela Santos. As mulheres cristãs nas cidades da Idade Média. In: SANTOS, Maria Clara Curado (Org). *A mulher na história:* actas dos colóquios sobre a temática da mulher. Lisboa: Câmara Municipal da Moita, 2001.

SISSA, Giulia. Filosofias do Gênero: Platão, Aristóteles e a diferença dos sexos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente:* a antiguidade. Vol 1. Trad. Maria Manuela Marques da Silva; Alberto Couto. Porto: Edições Afrontamento, 1990. (p. 79-123).

SOUSA, Aline Fernandes de. *A mulher-faraó:* representações da rainha Hatshepsut como instrumento de legitimação (Egito Antigo – século XV a.C.). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

SOUZA, Alinaldo Faria de. *Entre a reclusão e o enfrentamento:* a realidade da condição feminina no Espírito Santo a partir dos autos criminais (1845-1870): desmistificando estereótipos. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Espírito Santo, 2007.

SOUZA, Sandra Duarte de; LEMOS, Carolina Teles. *A casa, as mulheres e a igreja:* relação de gênero e religião no contexto familiar. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

STRÖHER, Marga Janéte. *Casa igualitária e casa patriarcal:* dois espaços e perspectivas diferentes de vivência cristã. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 1998.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata de Castro. Apresentação. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião:* enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003.

TELES, Maria Amélia de Almeida. Feminismo no Brasil: trajetória e perspectivas. In: SOTER (Org). *Gênero e teologia:* interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola: Soter, 2003. (p. 51-66).

_____; MELO, Mônica de. *O que é violência contra a mulher.* São Paulo: Brasiliense, 2012.

THE GREEK NEW TESTAMENT. Third corrected edition. Stuttgart: United Bible Societies, 1984.

THOMAS, Yan. A divisão dos sexos no direito romano. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente:* a antiguidade. Vol 1. Trad. Maria Manuela Marques da Silva; Alberto Couto. Porto: Edições Afrontamento, 1990. (p. 127-199).

TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits:* a experiência religiosa e suas expressões. São Paulo: Loyola, 1998.

TILLICH, Paul. *História do pensamento cristão.* Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: ASTE, 2000.

TOMAZI, Nelson Dacio. *Iniciação à sociologia.* São Paulo: Atual, 2000.

USARSKI, Frank. *Constituintes da ciência da religião*: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. Visões sobre as mulheres na sociedade Ocidental. *Revista Ártemis,* n. 03, dez/2005. Disponível em: http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/artemis/article/view/2209. Acesso em: 02 fev 2014.

VASCONCELLOS, Eliane. *Não as matem.* Fundação Casa de Rui Barbosa. s/d. Disponível em:www.casaruibarbosa.gov.br. Acesso em 20 abr 2014.

VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente:* a idade média. Vol 2. Trad. Egito Gonçalves. Porto: Edições Afrontamento, 1990. (p. 143-183).

VILHENA, Valéria Cristina. *Uma igreja sem voz:* análise de gênero da violência doméstica entre mulheres evangélicas. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1991.

ANEXOS

ANEXO A

Declaração de direitos do homem e do cidadão - 1789

França, 26 de agosto de 1789.

Os representantes do povo francês, reunidos em Assembleia Nacional, tendo em vista que a ignorância, o esquecimento ou o desprezo dos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos e da corrupção dos Governos, resolveram declarar solenemente os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem, a fim de que esta declaração, sempre presente em todos os membros do corpo social, lhes lembre permanentemente seus direitos e seus deveres; a fim de que os atos do Poder Legislativo e do Poder Executivo, podendo ser a qualquer momento comparados com a finalidade de toda a instituição política, sejam por isso mais respeitados; a fim de que as reivindicações dos cidadãos, doravante fundadas em princípios simples e incontestáveis, se dirijam sempre à conservação da Constituição e à felicidade geral.

Em razão disto, a Assembleia Nacional reconhece e declara, na presença e sob a égide do Ser Supremo, os seguintes direitos do homem e do cidadão:

Art.1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.

Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade a segurança e a resistência à opressão.

Art. 3º. O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma operação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.

Art. 4º. A liberdade consiste em poder fazer tudo que não prejudique o próximo. Assim, o exercício dos direitos naturais de cada homem não tem por limites senão aqueles que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo dos mesmos direitos. Estes limites apenas podem ser determinados pela lei.

Art. 5º. A lei não proíbe senão as ações nocivas à sociedade. Tudo que não é vedado pela lei não pode ser obstado e ninguém pode ser constrangido a fazer o que ela não ordene.

Art. 6º. A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer, pessoalmente ou através de mandatários, para a sua formação. Ela deve ser a mesma para todos, seja para proteger, seja para punir. Todos os cidadãos são iguais a seus olhos e igualmente admissíveis a todas as dignidades, lugares e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem outra distinção que não seja a das suas virtudes e dos seus talentos.

Art. 7º. Ninguém pode ser acusado, preso ou detido senão nos casos determinados pela lei e de acordo com as formas por esta prescritas. Os que solicitam, expedem, executam ou mandam executar ordens arbitrárias devem

ser punidos; mas qualquer cidadão convocado ou detido em virtude da lei deve obedecer imediatamente, caso contrário torna-se culpado de resistência.

Art. 8º. A lei apenas deve estabelecer penas estrita e evidentemente necessárias e ninguém pode ser punido senão por força de uma lei estabelecida e promulgada antes do delito e legalmente aplicada**.**

Art. 9º. Todo acusado é considerado inocente até ser declarado culpado e, se julgar indispensável prendê-lo, todo o rigor desnecessário à guarda da sua pessoa deverá ser severamente reprimido pela lei.

Art. 10º. Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei.

Art. 11º. A livre comunicação das ideias e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do homem. Todo cidadão pode, portanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na lei.

Art. 12º. A garantia dos direitos do homem e do cidadão necessita de uma força pública. Esta força é, pois, instituída para fruição por todos, e não para utilidade particular daqueles a quem é confiada.

Art. 13º. Para a manutenção da força pública e para as despesas de administração é indispensável uma contribuição comum que deve ser dividida entre os cidadãos de acordo com suas possibilidades.

Art. 14º. Todos os cidadãos têm direito de verificar, por si ou pelos seus representantes, da necessidade da contribuição pública, de consenti-la livremente, de observar o seu emprego e de lhe fixar a repartição, a coleta, a cobrança e a duração.

Art. 15º. A sociedade tem o direito de pedir contas a todo agente público pela sua administração.

Art. 16.º A sociedade em que não esteja assegurada a garantia dos direitos nem estabelecida a separação dos poderes não tem Constituição.

Art. 17.º Como a propriedade é um direito inviolável e sagrado, ninguém dela pode ser privado, a não ser quando a necessidade pública legalmente comprovada o exigir e sob condição de justa e prévia indenização.

ANEXO B

Declaração dos direitos da mulher e da cidadã - 1791

Olympe de Gouges
(França, Setembro de 1791)

PREÂMBULO

Mães, filhas, irmãs, mulheres representantes da nação reivindicam constituir-se em uma assembleia nacional. Considerando que a ignorância, o menosprezo e a ofensa aos direitos da mulher são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção no governo, resolvem expor em uma declaração solene, os direitos naturais, inalienáveis e sagrados da mulher. Assim, que esta declaração possa lembrar sempre, a todos os membros do corpo social seus direitos e seus deveres; que, para gozar de confiança, ao ser comparado com o fim de toda e qualquer instituição política, os atos de poder de homens e de mulheres devem ser inteiramente respeitados; e, que, para serem fundamentadas, doravante, em princípios simples e incontestáveis, as reivindicações das cidadãs devem sempre respeitar a constituição, os bons costumes e o bem estar geral.
Em consequência, o sexo que é superior em beleza, como em coragem, em meio aos sofrimentos maternais, reconhece e declara, em presença, e sob os auspícios do Ser Supremo, os seguintes direitos da mulher e da cidadã:

Artigo 1º

A mulher nasce livre e tem os mesmos direitos do homem. As distinções sociais só podem ser baseadas no interesse comum.

Artigo 2º

O objeto de toda associação política é a conservação dos direitos imprescritíveis da mulher e do homem Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e, sobretudo, a resistência à opressão.

Artigo 3º

O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação, que é a união da mulher e do homem nenhum organismo, nenhum indivíduo, pode exercer autoridade que não provenha expressamente deles.

Artigo 4º

A liberdade e a justiça consistem em restituir tudo aquilo que pertence a outros, assim, o único limite ao exercício dos direitos naturais da mulher, isto é, a perpétua tirania do homem, deve ser reformado pelas leis da natureza e da razão.

Artigo 5º

As leis da natureza e da razão proíbem todas as ações nocivas à sociedade. Tudo aquilo que não é proibido pelas leis sábias e divinas não pode ser impedido e ninguém pode ser constrangido a fazer aquilo que elas não ordenam.

Artigo 6º

A lei deve ser a expressão da vontade geral. Todas as cidadãs e cidadãos devem concorrer pessoalmente ou com seus representantes para sua formação; ela deve ser igual para todos.
Todas as cidadãs e cidadãos, sendo iguais aos olhos da lei devem ser igualmente admitidos a todas as dignidades, postos e empregos públicos, segundo as suas capacidades e sem outra distinção a não ser suas virtudes e seus talentos.

Artigo 7º

Dela não se exclui nenhuma mulher. Esta é acusada, presa e detida nos casos estabelecidos pela lei. As mulheres obedecem, como os homens, a esta lei rigorosa.

Artigo 8º

A lei só deve estabelecer penas estritamente e evidentemente necessárias e ninguém pode ser punido senão em virtude de uma lei estabelecida e promulgada anteriormente ao delito e legalmente aplicada às mulheres.

Artigo 9º

Sobre qualquer mulher declarada culpada a lei exerce todo o seu rigor.

Artigo 10

Ninguém deve ser molestado por suas opiniões, mesmo de princípio. A mulher tem o direito de subir ao patíbulo, deve ter também o de subir ao pódio desde que as suas manifestações não perturbem a ordem pública estabelecida pela lei.

Artigo 11

A livre comunicação de pensamentos e de opiniões é um dos direitos mais preciosos da mulher, já que essa liberdade assegura a legitimidade dos pais em relação aos filhos. Toda cidadã pode então dizer livremente: *"Sou a mãe de um filho seu"*, sem que um preconceito bárbaro a force a esconder a verdade; sob pena de responder pelo abuso dessa liberdade nos casos estabelecidos pela lei.

Artigo 12

É necessário garantir principalmente os direitos da mulher e da cidadã; essa garantia deve ser instituída em favor de todos e não só daqueles às quais é assegurada.

Artigo 13

Para a manutenção da força pública e para as despesas de administração, as contribuições da mulher e do homem serão iguais; ela participa de todos os trabalhos ingratos, de todas as fadigas, deve então participar também da distribuição dos postos, dos empregos, dos cargos, das dignidades e da indústria.

Artigo 14

As cidadãs e os cidadãos têm o direito de constatar por si próprios ou por seus representantes a necessidade da contribuição pública. As cidadãs só podem aderir a ela com a aceitação de uma divisão igual, não só nos bens, mas também na administração pública, e determinar a quantia, o tributável, a cobrança e a duração do imposto.

Artigo 15

O conjunto de mulheres igualadas aos homens para a taxação tem o mesmo direito de pedir contas da sua administração a todo agente público.

Artigo 16

Toda sociedade em que a garantia dos direitos não é assegurada, nem a separação dos poderes determinada, não tem Constituição. A Constituição é nula se a maioria dos indivíduos que compõem a nação não cooperou na sua redação.

Artigo 17

As propriedades são de todos os sexos juntos ou separados; para cada um deles elas têm direito inviolável e sagrado. Ninguém pode ser privado delas como verdadeiro patrimônio da natureza, a não ser quando a necessidade pública, legalmente constatada o exija de modo evidente e com a condição de uma justa e preliminar indenização.

CONCLUSÃO

Mulher, desperta. A força da razão se faz escutar em todo o Universo. Reconhece teus direitos. O poderoso império da natureza não está mais envolto de preconceitos, de fanatismos, de superstições e de mentiras. A bandeira da verdade dissipou todas as nuvens da ignorância e da usurpação. O homem escravo multiplicou suas forças e teve necessidade de recorrer às

tuas, para romper os seus ferros. Tornando-se livre, tornou-se injusto em relação à sua companheira.

FORMULÁRIO PARA UM CONTRATO SOCIAL ENTRE HOMEM e MULHER

Nós, _____ e _____ movidos por nosso próprio desejo, unimo-nos por toda nossa vida e pela duração de nossas inclinações mútuas sob as seguintes condições: Pretendemos e queremos fazer nossa uma propriedade comum saudável, reservando o direito de dividi-la em favor de nossos filhos e daqueles por quem tenhamos um amor especial, mutuamente reconhecendo que nossos bens pertencem diretamente a nossos filhos, de não importa que leito eles provenham (legítimos ou não) e que todos, sem distinção, têm o direito de ter o nome dos pais e das mães que os reconhecerem, e nós impomos a nós mesmos a obrigação de subscrever a lei que pune qualquer rejeição de filhos do seu próprio sangue (recusando o reconhecimento do filho ilegítimo). Da mesma forma nós nos obrigamos, em caso de separação, a dividir nossa fortuna, igualmente, e de separar a porção que a lei designa para nossos filhos. Em caso de união perfeita, aquele que morrer primeiro deixa metade de sua propriedade em favor dos filhos; e se não tiver filhos, o sobrevivente herdará, por direito, a menos que o que morreu tenha disposto sobre sua metade da propriedade comum em favor de alguém que julgar apropriado. (Ela, então, deve defender seu contrato contra as inevitáveis objeções dos "hipócritas, pretensos modestos, do clero e todo e qualquer infernal grupo").

ANEXO C

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS

Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III)
da Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948

Preâmbulo

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo,

Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do homem comum,

Considerando essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo Estado de Direito, para que o homem não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra tirania e a opressão,

Considerando essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações,

Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla,

Considerando que os Estados-Membros se comprometeram a desenvolver, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos humanos e liberdades fundamentais e a observância desses direitos e liberdades,

Considerando que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso,

A Assembleia Geral proclama

A presente Declaração Universal dos Diretos Humanos como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos, tanto entre os povos dos próprios Estados-Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição.

Artigo I

Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.

Artigo II

Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

Artigo III

Toda pessoa tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.

Artigo IV

Ninguém será mantido em escravidão ou servidão, a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas.

Artigo V

Ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.

Artigo VI

Toda pessoa tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecida como pessoa perante a lei.

Artigo VII

Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

Artigo VIII

Toda pessoa tem direito a receber dos tributos nacionais competentes remédio efetivo para os atos que violem os direitos fundamentais que lhe sejam reconhecidos pela constituição ou pela lei.

Artigo IX

Ninguém será arbitrariamente preso, detido ou exilado.

Artigo X

Toda pessoa tem direito, em plena igualdade, a uma audiência justa e pública por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir de seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele.

Artigo XI

1. Toda pessoa acusada de um ato delituoso tem o direito de ser presumida inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias à sua defesa.
2. Ninguém poderá ser culpado por qualquer ação ou omissão que, no momento, não constituíam delito perante o direito nacional ou internacional. Tampouco será imposta pena mais forte do que aquela que, no momento da prática, era aplicável ao ato delituoso.

Artigo XII

Ninguém será sujeito a interferências na sua vida privada, na sua família, no seu lar ou na sua correspondência, nem a ataques à sua honra e reputação. Toda pessoa tem direito à proteção da lei contra tais interferências ou ataques.

Artigo XIII

1. Toda pessoa tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado.
2. Toda pessoa tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio, e a este regressar.

Artigo XIV

1.Toda pessoa, vítima de perseguição, tem o direito de procurar e de gozar asilo em outros países.
2. Este direito não pode ser invocado em caso de perseguição legitimamente motivada por crimes de direito comum ou por atos contrários aos propósitos e princípios das Nações Unidas.

Artigo XV

1. Toda pessoa tem direito a uma nacionalidade.
2. Ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade, nem do direito de mudar de nacionalidade.

Artigo XVI

1. Os homens e mulheres de maior idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, têm o direito de contrair matrimônio e fundar uma família. Gozam de iguais direitos em relação ao casamento, sua duração e sua dissolução.

2. O casamento não será válido senão com o livre e pleno consentimento dos nubentes.

Artigo XVII

1. Toda pessoa tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros.

2.Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade.

Artigo XVIII

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

Artigo XIX

Toda pessoa tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras.

Artigo XX

1. Toda pessoa tem direito à liberdade de reunião e associação pacíficas.

2. Ninguém pode ser obrigado a fazer parte de uma associação.

Artigo XXI

1. Toda pessoa tem o direito de tomar parte no governo de seu país, diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos.

2. Toda pessoa tem igual direito de acesso ao serviço público do seu país.

3. A vontade do povo será a base da autoridade do governo; esta vontade será expressa em eleições periódicas e legítimas, por sufrágio universal, por voto secreto ou processo equivalente que assegure a liberdade de voto.

Artigo XXII

Toda pessoa, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e à realização, pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade.

Artigo XXIII

1.Toda pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego.

2. Toda pessoa, sem qualquer distinção, tem direito a igual remuneração por igual trabalho.

3. Toda pessoa que trabalhe tem direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como à sua família, uma existência compatível com a dignidade humana, e a que se acrescentarão, se necessário, outros meios de proteção social.

4. Toda pessoa tem direito a organizar sindicatos e neles ingressar para proteção de seus interesses.

Artigo XXIV

Toda pessoa tem direito a repouso e lazer, inclusive a limitação razoável das horas de trabalho e férias periódicas remuneradas.

Artigo XXV

1. Toda pessoa tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência fora de seu controle.

2. A maternidade e a infância têm direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças nascidas dentro ou fora do matrimônio, gozarão da mesma proteção social.

Artigo XXVI

1. Toda pessoa tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito.

2. A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz.

3. Os pais têm prioridade de direito n escolha do gênero de instrução que será ministrada a seus filhos.

Artigo XXVII

1. Toda pessoa tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do processo científico e de seus benefícios.

2. Toda pessoa tem direito à proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de qualquer produção científica, literária ou artística da qual seja autor.

Artigo XVIII

Toda pessoa tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados.

Artigo XXIV

1. Toda pessoa tem deveres para com a comunidade, em que o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível.
2. No exercício de seus direitos e liberdades, toda pessoa estará sujeita apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer às justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática.
3. Esses direitos e liberdades não podem, em hipótese alguma, ser exercidos contrariamente aos propósitos e princípios das Nações Unidas.

Artigo XXX

Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada como o reconhecimento a qualquer Estado, grupo ou pessoa, do direito de exercer qualquer atividade ou praticar qualquer ato destinado à destruição de quaisquer dos direitos e liberdades aqui estabelecidos.

ANEXO D

Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher
"Convenção de Belém do Pará" (1994)

* Adotada pela Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos em 6 de junho de 1994 e ratificada pelo Brasil em
27 de novembro de 1995.

A *Assembleia Geral,*

Considerando que o reconhecimento e o respeito irrestrito de todos os direitos da mulher são condições indispensáveis para seu desenvolvimento individual e para a criação de uma sociedade mais justa, solidária e pacífica.

Preocupada porque a violência em que vivem muitas mulheres da América, sem distinção de raça, classe, religião, idade ou qualquer outra condição, é uma situação generalizada.

Persuadida de sua responsabilidade histórica de fazer frente a esta situação para procurar soluções positivas.

Convencida da necessidade de dotar o Sistema Interamericano de um Instrumento Internacional que contribua para solucionar o problema da violência contra a mulher.

Recordando as conclusões e recomendações da Consulta Interamericana sobre a Mulher e a Violência, celebrada em 1990, e a Declaração sobre a Erradicação da Violência contra a Mulher, nesse mesmo ano, adotada pela Vigésima Quinta Assembleia de Delegadas.

Recordando também a Resolução AG/RES n. 1128(XXI-0/91) "Proteção da Mulher Contra a Violência", aprovada pela Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos.

Levando em consideração o amplo processo de consulta realizado pela Comissão Interamericana de Mulheres desde 1990 para o estudo e a elaboração de um projeto de convenção sobre a mulher e a violência. Vistos os resultados da Sexta Assembleia Extraordinária de Delegadas; resolve adotar a seguinte:

Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher – "Convenção de Belém do Pará"

Os Estados Membros da presente Convenção:

Reconhecendo que o respeito irrestrito aos Direitos Humanos foi consagrado na Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem e na Declaração

Universal dos Direitos Humanos e reafirmado em outros instrumentos internacionais e regionais.

Afirmando que a violência contra a mulher constitui uma violação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais e limita total ou parcialmente à mulher o reconhecimento, gozo e exercício de tais direitos e liberdades.

Preocupados porque a violência contra a mulher é uma ofensa à dignidade humana e uma manifestação de relações de poder historicamente desiguais entre mulheres e homens.

Recordando a Declaração sobre a Erradicação da Violência contra a Mulher, adotada pela Vigésima Quinta Assembleia de Delegadas da Comissão Interamericana de Mulheres, e afirmando que a violência contra a mulher transcende todos os setores da sociedade, independentemente de sua classe, raça ou grupo étnico, níveis de salário, cultura, nível educacional, idade ou religião, e afeta negativamente suas próprias bases.

Convencidos de que a eliminação da violência contra a mulher é condição indispensável para seu desenvolvimento individual e social e sua plena igualitária participação em todas as esferas da vida.

Convencidos de que a adoção de uma convenção para prevenir, punir e erradicar toda forma de violência contra a mulher, no âmbito da Organização dos Estados Americanos, constitui uma contribuição positiva para proteger os direitos da mulher e eliminar as situações de violência que possam afetá-las.

Convieram o seguinte:

Capítulo I

Definição e âmbito de Aplicação

Artigo 1º

Para os efeitos desta Convenção deve-se entender por violência contra a mulher qualquer ação ou conduta, baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado.

Artigo 2º

Entender-se-á que violência contra a mulher inclui violência física, sexual e psicológica:

§1. Que tenha ocorrido dentro da família ou unidade doméstica ou em qualquer outra relação interpessoal, em que o agressor conviva ou haja convivido no mesmo domicílio que a mulher e que compreende, entre outros, estupro, violação, maus-tratos e abuso sexual:

§2. Que tenha ocorrido na comunidade e seja perpetrada por qualquer pessoa e que compreende, entre outros, violação, abuso sexual, tortura, maus tratos de pessoas, tráfico de mulheres, prostituição forçada, sequestro e assédio sexual no lugar de trabalho, bem como em instituições educacionais, estabelecimentos de saúde ou qualquer outro lugar, e

§3. Que seja perpetrada ou tolerada pelo Estado ou seus agentes, onde quer que ocorra.

Capítulo II

Direitos Protegidos

Artigo 3º

Toda mulher tem direito a uma vida livre de violência, tanto no âmbito público como no privado.

Artigo 4º

Toda mulher tem direito ao reconhecimento, gozo, exercícios e proteção de todos os direitos humanos e às liberdades consagradas pelos instrumentos regionais e internacionais sobre Direitos Humanos. Estes direitos compreendem, entre outros:

a) O direito a que se respeite sua vida.

b) O direito a que se respeite sua integridade física, psíquica e moral.

c) O direito à liberdade e à segurança pessoais.

d) O direito a não ser submetida a torturas.

e) O direito a que se refere a dignidade inerente a sua pessoa e que se proteja sua família.

d) O direito à igualdade de proteção perante a lei e da lei;

e) O direito a um recurso simples e rápido diante dos tribunais competentes, que a ampare contra atos que violem seus direitos.

f) O direito à liberdade de associação.

g) O direito à liberdade de professar a religião e as próprias crenças, de acordo com a lei.

h) O direito de ter igualdade de acesso às funções públicas de seu país e a participar nos assuntos públicos, incluindo a tomada de decisões.

Artigo 5º

Toda mulher poderá exercer livre r plenamente seus direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais e contará com a total proteção desses direitos consagrados nos instrumentos regionais e internacionais sobre direitos humanos. Os Estados Membros reconhecem que a violência contra a mulher impede e anula o exercício desses direitos.

Artigo 6º

O direito de toda mulher a uma vida livre de violência incluir, entre outros:

a) O direito da mulher de ser livre de toda forma de discriminação.

b) O direito da mulher ser valorizada e educada livre de padrões estereotipados de comportamento e práticas sociais e culturais baseados em conceitos de inferioridade de subordinação.

Capítulo III
Deveres dos Estados

Artigo 7º

Os Estados Membros condenam todas as formas de violência contra a mulher e concordam em adotar, por todos os meios apropriados e sem demora, políticas orientadas e prevenir, punir e erradicar a dita violência e empenhar-se em:

§1. Abster-se de qualquer ação ou prática de violência contra a mulher e velar para que as autoridades, seus funcionários, pessoal e agentes e instituições públicas se comportem conforme esta obrigação.

§2. Atuar com a devida diligência para prevenir, investigar e punir a violência contra a mulher.

§3. Incluir em sua legislação interna normas penais, civis e administrativas, assim como as de outra natureza que sejam necessárias para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher e adotar as medidas administrativas apropriadas que venham ao caso.

§4. Adotar medidas jurídicas que exijam do agressor abster-se de fustigar, perseguir, intimidar, ameaçar, machucar, ou pôr em perigo a vida da mulher de qualquer forma que atente contra sua integridade ou prejudique sua propriedade.

§5. Tomar todas as medidas apropriadas, incluindo medidas de tipo legislativo, para modificar ou abolir lei e regulamentos vigentes, ou para modificar práticas jurídicas ou consuetudinárias que respaldem a persistências ou a tolerância da violência contra a mulher.

§6. Estabelecer procedimentos jurídicos justos e eficazes para a mulher que tenha submetida a violência, que incluam, entre outros, medidas de proteção, um julgamento oportuno e o acesso efetivo a tais procedimentos.

§7. Estabelecer os mecanismos judiciais e administrativos necessários para assegurar que a mulher objeto de violência tenha acesso efetivo a ressarcimento, reparação do dano ou outros meios de compensação justos e eficazes.

§8. Adotar as disposições legislativas ou de outra índole que sejam necessárias para efetivar esta Convenção.

Artigo 8º

Os Estados Membros concordam em adotar, em forma progressiva, medidas específicas, inclusive programas para:

§1. Fomentar o conhecimento e a observância do direito da mulher a uma vida livre de violência o direito da mulher a que se respeitem para protejam seus direitos humanos.

§2. Modificar os padrões sócio-culturais de conduta de homens e mulheres, incluindo a construção de programas de educação formais e não-formais apropriados a todo nível do processo educativo, para contrabalançar

preconceitos e costumes e todo outro tipo de práticas que se baseiem na premissa da inferioridade ou superioridade de qualquer dos gêneros ou nos papéis estereotipados para o homem e a mulher ou legitimam ou exacerbam a violência contra a mulher.

§3. Fomentar a educação e capacitação do pessoal na administração da justiça, policial e demissão funcionários encarregado da aplicação da lei assim como do pessoal encarregado das políticas de prevenção, sanção e eliminação da violência contra a mulher.

§4. Aplicar os serviços especializados apropriados para o atendimento necessário à mulher objeto de violência, por meio de entidades dos setores público e privado, inclusive abrigos, serviços de orientação para toda a família, quando for o caso, e cuidado e custódia dos menores afetados.

§5. Fomentar e apoiar programas de educação governamentais e do setor privado destinados a conscientizar o público sobre os problemas relacionados com a violência contra a mulher, os recursos jurídicos e a reparação correspondente.

§6. Oferecer à mulher objeto de violência acesso a programas eficazes de reabilitação e capacitação que lhe permitam participar plenamente na vida pública, privada e social.

§7. Estimular os meios de comunicação e elaborar diretrizes adequadas de difusão que contribuam para a erradicação da violência contra a mulher em todas suas formas e a realçar o respeito à dignidade da mulher.

§8. Garantir a investigação e recopilação de estatísticas e demais informações pertinentes sobre as causas, consequências e frequência da violência contara a mulher, como objetivo de avaliar a eficácia das medidas para prevenir, punir e eliminar a violência contra a mulher e de formular e aplicar as mudanças que sejam necessárias.

§9. Promover a cooperação internacional para o intercâmbio de ideias e experiências e a execução de programas destinados a proteger a mulher objeto de violência.

Artigo 9º

Para a adoção das medidas a que se refere este capítulo, os Estados Membros terão especialmente em conta a situação de vulnerabilidade à violência que a mulher possa sofrer em consequência, entre outras, de sua raça ou de sua condição étnica, de migrante, refugiada ou desterrada. No mesmo sentido se considerará a mulher submetida à violência quando estiver grávida, for excepcional, menor de idade, anciã, ou estiver em situação sócio-econômica desfavorável ou afetada por situações de conflitos armados ou de privação de sua liberdade.

Capítulo IV

Mecanismos Interamericanos de Proteção

Artigo 10

Com o propósito de proteger o direito da mulher a uma vida livre de violência, nos informes nacionais à Comissão Interamericana de Mulheres, os Estados Membros deverão incluir informação sobre as medidas adotadas para prevenir e erradicar a violência contra a mulher, para assistir a mulher afetado pela violência, assim como cobre as dificuldades que observem na aplicação das mesmas e dos fatores que contribuam à violência contra a mulher.

Artigo 11

Os Estados Membros nesta Convenção e a Comissão Interamericana de Mulheres poderão requerer à Corte Interamericana de Direitos Humanos opinião consultiva sobre a interpretação desta Convenção.

Artigo 12

Qualquer pessoa ou grupo de pessoas, ou entidade não-governamental legalmente reconhecida em um ou mais Estados Membros da Organização, pode apresentar à Comissão Interamericana de Direitos Humanos petições que contenham denúncias ou queixas de violação do "artigo 7º" da presente Concepção pelo Estado Membro, e a Comissão considerá-las-á de acordo com as normas e os requisitos de procedimento para apresentação e consideração de petições estipuladas na Convenção Americana sobre Direitos Humanos e no Estatuto e Regulamento da Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

Capítulo V

Disposições Gerais

Artigo 13

Nada do disposto na presente Convenção poderá ser interpretado como restrição ou limitação à legislação interna dos Estados Membros que preveja iguais ou maiores proteções e garantias aos direitos da mulher e salvaguardas adequadas para prevenir e erradicar a violência contra a mulher.

Artigo 14

Nada do disposto na presente Convenção poderá ser interpretado como restrição ou limitação à Convenção Americana sobre Direitos Humanos ou a outras convenções internacionais sobre a matéria que prevejam iguais ou maiores proteções relacionadas com este tema.

Artigo 15

A presente Convenção está aberta à assinatura de todos os Estados Membros da Organização dos Estados Americanos.

Artigo 16

A presente Convenção está sujeita à ratificação. Os instrumentos de ratificação serão depositados na Secretaria Geral da Organização dos Estados Americanos.

Artigo 17

A presente Convenção fica aberta à adesão de qualquer outro Estado. Os instrumentos de adesão serão depositados na Secretaria Geral da Organização dos Estados Americanos.

Artigo 18

Os Estados poderão formular reservas à presente Convenção no momento de aprová-la, assiná-la, ratificá-la ou aderir a ela, sempre que:

§1. Não sejam incompatíveis com o objetivo e o propósito da Convenção;

§2. Não sejam de caráter geral e versem sobre uma ou mais disposições específicas.

Artigo 19

Qualquer Estado Membro pode submeter à Assembleia Geral, por meio da Comissão Interamericana de Mulheres, uma proposta de emenda a esta Convenção. As emendas entrarão em vigor para os Estados ratificantes das mesmas na data em que dois terços dos Estados Membros tenham depositado o respectivo instrumento de ratificação. Quanto ao resto dos Estados Membros, entrarão em vigor na data em que depositem seus respectivos instrumentos de ratificação.

Artigo 20

Os Estados Membros que tenham duas ou mais unidades territoriais em que funcionem distintos sistemas jurídicos relacionados com questões tratadas na presente Convenção poderão declarar, no momento da assinatura, ratificação ou adesão, que a Convenção aplicar-se-á a todas as unidades territoriais ou somente a uma ou mais. Tais declarações poderão ser modificadas em qualquer momento mediante declarações ulteriores, que especificarão expressamente a ou as unidades territoriais às quais será aplicada a presente Convenção.

Tais declarações ulteriores serão transmitidas à Secretaria Geral da Organização dos Estados Americanos e entrarão em vigor trinta dias após seu recebimento.

Artigo 21

A presente Convenção entrará em vigor no trigésimo dia a partir da data que tenha sido depositado o segundo instrumento de ratificação. Para cada Estado que ratifique ou adira à Convenção, depois de ter sido depositado o segundo instrumento de ratificação, entrará em vigor no trigésimo dia a partir da data em que tal Estado tenha depositado seu instrumento de ratificação ou adesão.

Artigo 22

O Secretário Geral informará a todos os Estados membros da Organização dos Estados Americanos da entrada em vigor da Convenção.

Artigo 23

O Secretário Geral da Organização dos Estados Americanos apresentará um informe anual aos Estados membros da Organização sobre a situação desta Convenção, inclusive sobre as assinaturas, depósitos de instrumentos de ratificação, adesão ou declarações, assim como as reservas porventura apresentadas pelos Estados Membros e, neste caso, o informe sobre as mesmas.

Artigo 24

A presente Convenção vigorará indefinidamente, mas qualquer dos Estados Membros poderá denunciá-la mediante o depósito de um instrumento com esse fim na Secretaria Geral da Organização dos Estados Americanos. Um ano depois da data do depósito de instrumento de denúncia, a Convenção cessará em seus efeitos para o Estado denunciante, continuando a subsistir para os demais Estados Membros.

Artigo 25

O instrumento original na presente Convenção, cujos textos em espanhol, francês, inglês e português são igualmente autênticos, será depositado na Secretaria Geral da Organização dos Estados Americanos, que enviará cópia autenticada de seu texto para registro e publicação à Secretaria das Nações Unidas, de conformidade como “artigo 102” da Carta das Nações Unidas.

ANEXO E

Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos

LEI Nº 11.340, DE 7 DE AGOSTO DE 2006.

(Vide ADIM nº 4427)

Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

TÍTULO I

DISPOSIÇÕES PRELIMINARES

Art. 1º Esta Lei cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do Brasil; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; e estabelece medidas de assistência e proteção às mulheres em situação de violência doméstica e familiar.

Art. 2º Toda mulher, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social.

Art. 3º Serão asseguradas às mulheres as condições para o exercício efetivo dos direitos à vida, à segurança, à saúde, à alimentação, à educação, à cultura, à moradia, ao acesso à justiça, ao esporte, ao lazer, ao trabalho, à cidadania, à liberdade, à dignidade, ao respeito e à convivência familiar e comunitária.

§ 1º O poder público desenvolverá políticas que visem garantir os direitos humanos das mulheres no âmbito das relações domésticas e familiares no sentido de resguardá-las de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

§ 2º Cabe à família, à sociedade e ao poder público criar as condições necessárias para o efetivo exercício dos direitos enunciados no caput.

Art. 4º Na interpretação desta Lei, serão considerados os fins sociais a que ela se destina e, especialmente, as condições peculiares das mulheres em situação de violência doméstica e familiar.

TÍTULO II

DA VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR CONTRA A MULHER

CAPÍTULO I

DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 5º Para os efeitos desta Lei, configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial:

I - no âmbito da unidade doméstica, compreendida como o espaço de convívio permanente de pessoas, com ou sem vínculo familiar, inclusive as esporadicamente agregadas;

II - no âmbito da família, compreendida como a comunidade formada por indivíduos que são ou se consideram aparentados, unidos por laços naturais, por afinidade ou por vontade expressa;

III - em qualquer relação íntima de afeto, na qual o agressor conviva ou tenha convivido com a ofendida, independentemente de coabitação.

Parágrafo único. As relações pessoais enunciadas neste artigo independem de orientação sexual.

Art. 6º A violência doméstica e familiar contra a mulher constitui uma das formas de violação dos direitos humanos.

CAPÍTULO II

DAS FORMAS DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR CONTRA A MULHER

Art. 7º São formas de violência doméstica e familiar contra a mulher, entre outras:

I - a violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal;

II - a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da auto-estima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação;

III - a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos;

IV - a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades;

V - a violência moral, entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.

TÍTULO III

DA ASSISTÊNCIA À MULHER EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR

CAPÍTULO I

DAS MEDIDAS INTEGRADAS DE PREVENÇÃO

Art. 8º A política pública que visa coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher far-se-á por meio de um conjunto articulado de ações da

União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios e de ações não-governamentais, tendo por diretrizes:

I - a integração operacional do Poder Judiciário, do Ministério Público e da Defensoria Pública com as áreas de segurança pública, assistência social, saúde, educação, trabalho e habitação;

II - a promoção de estudos e pesquisas, estatísticas e outras informações relevantes, com a perspectiva de gênero e de raça ou etnia, concernentes às causas, às consequências e à frequência da violência doméstica e familiar contra a mulher, para a sistematização de dados, a serem unificados nacionalmente, e a avaliação periódica dos resultados das medidas adotadas;

III - o respeito, nos meios de comunicação social, dos valores éticos e sociais da pessoa e da família, de forma a coibir os papéis estereotipados que legitimem ou exacerbem a violência doméstica e familiar, de acordo com o estabelecido no inciso III do art. 1º, no inciso IV do art. 3º e no inciso IV do art. 221 da Constituição Federal;

IV - a implementação de atendimento policial especializado para as mulheres, em particular nas Delegacias de Atendimento à Mulher;

V - a promoção e a realização de campanhas educativas de prevenção da violência doméstica e familiar contra a mulher, voltadas ao público escolar e à sociedade em geral, e a difusão desta Lei e dos instrumentos de proteção aos direitos humanos das mulheres;

VI - a celebração de convênios, protocolos, ajustes, termos ou outros instrumentos de promoção de parceria entre órgãos governamentais ou entre estes e entidades não-governamentais, tendo por objetivo a implementação de programas de erradicação da violência doméstica e familiar contra a mulher;

VII - a capacitação permanente das Polícias Civil e Militar, da Guarda Municipal, do Corpo de Bombeiros e dos profissionais pertencentes aos órgãos e às áreas enunciados no inciso I quanto às questões de gênero e de raça ou etnia;

VIII - a promoção de programas educacionais que disseminem valores éticos de irrestrito respeito à dignidade da pessoa humana com a perspectiva de gênero e de raça ou etnia;

IX - o destaque, nos currículos escolares de todos os níveis de ensino, para os conteúdos relativos aos direitos humanos, à equidade de gênero e de raça ou etnia e ao problema da violência doméstica e familiar contra a mulher.

CAPÍTULO II

DA ASSISTÊNCIA À MULHER EM SITUAÇÃO DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E FAMILIAR

Art. 9º A assistência à mulher em situação de violência doméstica e familiar será prestada de forma articulada e conforme os princípios e as diretrizes previstos na Lei Orgânica da Assistência Social, no Sistema Único de Saúde, no Sistema Único de Segurança Pública, entre outras normas e políticas públicas de proteção, e emergencialmente quando for o caso.

§ 1º O juiz determinará, por prazo certo, a inclusão da mulher em situação de violência doméstica e familiar no cadastro de programas assistenciais do governo federal, estadual e municipal.

§ 2º O juiz assegurará à mulher em situação de violência doméstica e familiar, para preservar sua integridade física e psicológica:

I - acesso prioritário à remoção quando servidora pública, integrante da administração direta ou indireta;

II - manutenção do vínculo trabalhista, quando necessário o afastamento do local de trabalho, por até seis meses.

§ 3º A assistência à mulher em situação de violência doméstica e familiar compreenderá o acesso aos benefícios decorrentes do desenvolvimento científico e tecnológico, incluindo os serviços de contracepção de emergência, a profilaxia das Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST) e da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (AIDS) e outros procedimentos médicos necessários e cabíveis nos casos de violência sexual.

CAPÍTULO III

DO ATENDIMENTO PELA AUTORIDADE POLICIAL

Art. 10. Na hipótese da iminência ou da prática de violência doméstica e familiar contra a mulher, a autoridade policial que tomar conhecimento da ocorrência adotará, de imediato, as providências legais cabíveis.

Parágrafo único. Aplica-se o disposto no caput deste artigo ao descumprimento de medida protetiva de urgência deferida.

Art. 11. No atendimento à mulher em situação de violência doméstica e familiar, a autoridade policial deverá, entre outras providências:

I - garantir proteção policial, quando necessário, comunicando de imediato ao Ministério Público e ao Poder Judiciário;

II - encaminhar a ofendida ao hospital ou posto de saúde e ao Instituto Médico Legal;

III - fornecer transporte para a ofendida e seus dependentes para abrigo ou local seguro, quando houver risco de vida;

IV - se necessário, acompanhar a ofendida para assegurar a retirada de seus pertences do local da ocorrência ou do domicílio familiar;

V - informar à ofendida os direitos a ela conferidos nesta Lei e os serviços disponíveis.

Art. 12. Em todos os casos de violência doméstica e familiar contra a mulher, feito o registro da ocorrência, deverá a autoridade policial adotar, de imediato, os seguintes procedimentos, sem prejuízo daqueles previstos no Código de Processo Penal:

I - ouvir a ofendida, lavrar o boletim de ocorrência e tomar a representação a termo, se apresentada;

II - colher todas as provas que servirem para o esclarecimento do fato e de suas circunstâncias;

III - remeter, no prazo de 48 (quarenta e oito) horas, expediente apartado ao juiz com o pedido da ofendida, para a concessão de medidas protetivas de urgência;

IV - determinar que se proceda ao exame de corpo de delito da ofendida e requisitar outros exames periciais necessários;

V - ouvir o agressor e as testemunhas;

VI - ordenar a identificação do agressor e fazer juntar aos autos sua folha de antecedentes criminais, indicando a existência de mandado de prisão ou registro de outras ocorrências policiais contra ele;

VII - remeter, no prazo legal, os autos do inquérito policial ao juiz e ao Ministério Público.

§ 1º O pedido da ofendida será tomado a termo pela autoridade policial e deverá conter:

I - qualificação da ofendida e do agressor;

II - nome e idade dos dependentes;

III - descrição sucinta do fato e das medidas protetivas solicitadas pela ofendida.

§ 2º A autoridade policial deverá anexar ao documento referido no § 1º o boletim de ocorrência e cópia de todos os documentos disponíveis em posse da ofendida.

§ 3º Serão admitidos como meios de prova os laudos ou prontuários médicos fornecidos por hospitais e postos de saúde.

TÍTULO IV

DOS PROCEDIMENTOS

CAPÍTULO I

DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 13. Ao processo, ao julgamento e à execução das causas cíveis e criminais decorrentes da prática de violência doméstica e familiar contra a mulher aplicar-se-ão as normas dos Códigos de Processo Penal e Processo Civil e da legislação específica relativa à criança, ao adolescente e ao idoso que não conflitarem com o estabelecido nesta Lei.

Art. 14. Os Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, órgãos da Justiça Ordinária com competência cível e criminal, poderão ser criados pela União, no Distrito Federal e nos Territórios, e pelos Estados, para o processo, o julgamento e a execução das causas decorrentes da prática de violência doméstica e familiar contra a mulher.

Parágrafo único. Os atos processuais poderão realizar-se em horário noturno, conforme dispuserem as normas de organização judiciária.

Art. 15. É competente, por opção da ofendida, para os processos cíveis regidos por esta Lei, o Juizado:

I - do seu domicílio ou de sua residência;

II - do lugar do fato em que se baseou a demanda;

III - do domicílio do agressor.

Art. 16. Nas ações penais públicas condicionadas à representação da ofendida de que trata esta Lei, só será admitida a renúncia à representação perante o juiz, em audiência especialmente designada com tal finalidade, antes do recebimento da denúncia e ouvido o Ministério Público.

Art. 17. É vedada a aplicação, nos casos de violência doméstica e familiar contra a mulher, de penas de cesta básica ou outras de prestação pecuniária, bem como a substituição de pena que implique o pagamento isolado de multa.

CAPÍTULO II

DAS MEDIDAS PROTETIVAS DE URGÊNCIA

Seção I

Disposições Gerais

Art. 18. Recebido o expediente com o pedido da ofendida, caberá ao juiz, no prazo de 48 (quarenta e oito) horas:

I - conhecer do expediente e do pedido e decidir sobre as medidas protetivas de urgência;

II - determinar o encaminhamento da ofendida ao órgão de assistência judiciária, quando for o caso;

III - comunicar ao Ministério Público para que adote as providências cabíveis.

Art. 19. As medidas protetivas de urgência poderão ser concedidas pelo juiz, a requerimento do Ministério Público ou a pedido da ofendida.

§ 1º As medidas protetivas de urgência poderão ser concedidas de imediato, independentemente de audiência das partes e de manifestação do Ministério Público, devendo este ser prontamente comunicado.

§ 2º As medidas protetivas de urgência serão aplicadas isolada ou cumulativamente, e poderão ser substituídas a qualquer tempo por outras de maior eficácia, sempre que os direitos reconhecidos nesta Lei forem ameaçados ou violados.

§ 3º Poderá o juiz, a requerimento do Ministério Público ou a pedido da ofendida, conceder novas medidas protetivas de urgência ou rever aquelas já concedidas, se entender necessário à proteção da ofendida, de seus familiares e de seu patrimônio, ouvido o Ministério Público.

Art. 20. Em qualquer fase do inquérito policial ou da instrução criminal, caberá a prisão preventiva do agressor, decretada pelo juiz, de ofício, a requerimento do Ministério Público ou mediante representação da autoridade policial.

Parágrafo único. O juiz poderá revogar a prisão preventiva se, no curso do processo, verificar a falta de motivo para que subsista, bem como de novo decretá-la, se sobrevierem razões que a justifiquem.

Art. 21. A ofendida deverá ser notificada dos atos processuais relativos ao agressor, especialmente dos pertinentes ao ingresso e à saída da prisão, sem prejuízo da intimação do advogado constituído ou do defensor público.

Parágrafo único. A ofendida não poderá entregar intimação ou notificação ao agressor.

Seção II

Das Medidas Protetivas de Urgência que Obrigam o Agressor

Art. 22. Constatada a prática de violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos desta Lei, o juiz poderá aplicar, de imediato, ao agressor, em conjunto ou separadamente, as seguintes medidas protetivas de urgência, entre outras:

I - suspensão da posse ou restrição do porte de armas, com comunicação ao órgão competente, nos termos da Lei nº 10.826, de 22 de dezembro de 2003;

II - afastamento do lar, domicílio ou local de convivência com a ofendida;

III - proibição de determinadas condutas, entre as quais:

a) aproximação da ofendida, de seus familiares e das testemunhas, fixando o limite mínimo de distância entre estes e o agressor;

b) contato com a ofendida, seus familiares e testemunhas por qualquer meio de comunicação;

c) frequentação de determinados lugares a fim de preservar a integridade física e psicológica da ofendida;

IV - restrição ou suspensão de visitas aos dependentes menores, ouvida a equipe de atendimento multidisciplinar ou serviço similar;

V - prestação de alimentos provisionais ou provisórios.

§ 1º As medidas referidas neste artigo não impedem a aplicação de outras previstas na legislação em vigor, sempre que a segurança da ofendida ou as circunstâncias o exigirem, devendo a providência ser comunicada ao Ministério Público.

§ 2º Na hipótese de aplicação do inciso I, encontrando-se o agressor nas condições mencionadas no caput e incisos do art. 6º da Lei nº 10.826, de 22 de dezembro de 2003, o juiz comunicará ao respectivo órgão, corporação ou instituição as medidas protetivas de urgência concedidas e determinará a restrição do porte de armas, ficando o superior imediato do agressor responsável pelo cumprimento da determinação judicial, sob pena de incorrer nos crimes de prevaricação ou de desobediência, conforme o caso.

§ 3º Para garantir a efetividade das medidas protetivas de urgência, poderá o juiz requisitar, a qualquer momento, auxílio da força policial.

§ 4º Aplica-se às hipóteses previstas neste artigo, no que couber, o disposto no caput e nos §§ 5º e 6º do art. 461 da Lei no 5.869, de 11 de janeiro de 1973 (Código de Processo Civil).

Seção III

Das Medidas Protetivas de Urgência à Ofendida

Art. 23. Poderá o juiz, quando necessário, sem prejuízo de outras medidas:

I - encaminhar a ofendida e seus dependentes a programa oficial ou comunitário de proteção ou de atendimento;

II - determinar a recondução da ofendida e a de seus dependentes ao respectivo domicílio, após afastamento do agressor;

III - determinar o afastamento da ofendida do lar, sem prejuízo dos direitos relativos a bens, guarda dos filhos e alimentos;

IV - determinar a separação de corpos.

Art. 24. Para a proteção patrimonial dos bens da sociedade conjugal ou daqueles de propriedade particular da mulher, o juiz poderá determinar, liminarmente, as seguintes medidas, entre outras:

I - restituição de bens indevidamente subtraídos pelo agressor à ofendida;

II - proibição temporária para a celebração de atos e contratos de compra, venda e locação de propriedade em comum, salvo expressa autorização judicial;

III - suspensão das procurações conferidas pela ofendida ao agressor;

IV - prestação de caução provisória, mediante depósito judicial, por perdas e danos materiais decorrentes da prática de violência doméstica e familiar contra a ofendida.

Parágrafo único. Deverá o juiz oficiar ao cartório competente para os fins previstos nos incisos II e III deste artigo.

CAPÍTULO III

DA ATUAÇÃO DO MINISTÉRIO PÚBLICO

Art. 25. O Ministério Público intervirá, quando não for parte, nas causas cíveis e criminais decorrentes da violência doméstica e familiar contra a mulher.

Art. 26. Caberá ao Ministério Público, sem prejuízo de outras atribuições, nos casos de violência doméstica e familiar contra a mulher, quando necessário:

I - requisitar força policial e serviços públicos de saúde, de educação, de assistência social e de segurança, entre outros;

II - fiscalizar os estabelecimentos públicos e particulares de atendimento à mulher em situação de violência doméstica e familiar, e adotar, de imediato, as medidas administrativas ou judiciais cabíveis no tocante a quaisquer irregularidades constatadas;

III - cadastrar os casos de violência doméstica e familiar contra a mulher.

CAPÍTULO IV

DA ASSISTÊNCIA JUDICIÁRIA

Art. 27. Em todos os atos processuais, cíveis e criminais, a mulher em situação de violência doméstica e familiar deverá estar acompanhada de advogado, ressalvado o previsto no art. 19 desta Lei.

Art. 28. É garantido a toda mulher em situação de violência doméstica e familiar o acesso aos serviços de Defensoria Pública ou de Assistência Judiciária Gratuita, nos termos da lei, em sede policial e judicial, mediante atendimento específico e humanizado.

TÍTULO V

DA EQUIPE DE ATENDIMENTO MULTIDISCIPLINAR

Art. 29. Os Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher que vierem a ser criados poderão contar com uma equipe de atendimento multidisciplinar, a ser integrada por profissionais especializados nas áreas psicossocial, jurídica e de saúde.

Art. 30. Compete à equipe de atendimento multidisciplinar, entre outras atribuições que lhe forem reservadas pela legislação local, fornecer subsídios por escrito ao juiz, ao Ministério Público e à Defensoria Pública, mediante laudos ou verbalmente em audiência, e desenvolver trabalhos de orientação, encaminhamento, prevenção e outras medidas, voltados para a ofendida, o agressor e os familiares, com especial atenção às crianças e aos adolescentes.

Art. 31. Quando a complexidade do caso exigir avaliação mais aprofundada, o juiz poderá determinar a manifestação de profissional especializado, mediante a indicação da equipe de atendimento multidisciplinar.

Art. 32. O Poder Judiciário, na elaboração de sua proposta orçamentária, poderá prever recursos para a criação e manutenção da equipe de atendimento multidisciplinar, nos termos da Lei de Diretrizes Orçamentárias.

TÍTULO VI

DISPOSIÇÕES TRANSITÓRIAS

Art. 33. Enquanto não estruturados os Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, as varas criminais acumularão as competências cível e criminal para conhecer e julgar as causas decorrentes da prática de violência doméstica e familiar contra a mulher, observadas as previsões do Título IV desta Lei, subsidiada pela legislação processual pertinente.

Parágrafo único. Será garantido o direito de preferência, nas varas criminais, para o processo e o julgamento das causas referidas no caput.

TÍTULO VII

DISPOSIÇÕES FINAIS

Art. 34. A instituição dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher poderá ser acompanhada pela implantação das curadorias necessárias e do serviço de assistência judiciária.

Art. 35. A União, o Distrito Federal, os Estados e os Municípios poderão criar e promover, no limite das respectivas competências:

I - centros de atendimento integral e multidisciplinar para mulheres e respectivos dependentes em situação de violência doméstica e familiar;

II - casas-abrigos para mulheres e respectivos dependentes menores em situação de violência doméstica e familiar;

III - delegacias, núcleos de defensoria pública, serviços de saúde e centros de perícia médico-legal especializados no atendimento à mulher em situação de violência doméstica e familiar;

IV - programas e campanhas de enfrentamento da violência doméstica e familiar;

V - centros de educação e de reabilitação para os agressores.

Art. 36. A União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios promoverão a adaptação de seus órgãos e de seus programas às diretrizes e aos princípios desta Lei.

Art. 37. A defesa dos interesses e direitos transindividuais previstos nesta Lei poderá ser exercida, concorrentemente, pelo Ministério Público e por associação de atuação na área, regularmente constituída há pelo menos um ano, nos termos da legislação civil.

Parágrafo único. O requisito da pré-constituição poderá ser dispensado pelo juiz quando entender que não há outra entidade com representatividade adequada para o ajuizamento da demanda coletiva.

Art. 38. As estatísticas sobre a violência doméstica e familiar contra a mulher serão incluídas nas bases de dados dos órgãos oficiais do Sistema de Justiça e Segurança a fim de subsidiar o sistema nacional de dados e informações relativo às mulheres.

Parágrafo único. As Secretarias de Segurança Pública dos Estados e do Distrito Federal poderão remeter suas informações criminais para a base de dados do Ministério da Justiça.

Art. 39. A União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, no limite de suas competências e nos termos das respectivas leis de diretrizes orçamentárias, poderão estabelecer dotações orçamentárias específicas, em cada exercício financeiro, para a implementação das medidas estabelecidas nesta Lei.

Art. 40. As obrigações previstas nesta Lei não excluem outras decorrentes dos princípios por ela adotados.

Art. 41. Aos crimes praticados com violência doméstica e familiar contra a mulher, independentemente da pena prevista, não se aplica a Lei nº 9.099, de 26 de setembro de 1995.

Art. 42. O art. 313 do Decreto-Lei nº 3.689, de 3 de outubro de 1941 (Código de Processo Penal), passa a vigorar acrescido do seguinte inciso IV:

"Art. 313. .....

.....

IV - se o crime envolver violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos da lei específica, para garantir a execução das medidas protetivas de urgência." (NR)

Art. 43. A alínea f do inciso II do art. 61 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), passa a vigorar com a seguinte redação:

"Art. 61. .....

.....

II - .....

.....

f) com abuso de autoridade ou prevalecendo-se de relações domésticas, de coabitação ou de hospitalidade, ou com violência contra a mulher na forma da lei específica;

..... "(NR)

Art. 44. O art. 129 do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), passa a vigorar com as seguintes alterações:

"Art. 129. .....

.....

§ 9º Se a lesão for praticada contra ascendente, descendente, irmão, cônjuge ou companheiro, ou com quem conviva ou tenha convivido, ou, ainda, prevalecendo-se o agente das relações domésticas, de coabitação ou de hospitalidade:

Pena - detenção, de 3 (três) meses a 3 (três) anos.

.....

§ 11. Na hipótese do § 9º deste artigo, a pena será aumentada de um terço se o crime for cometido contra pessoa portadora de deficiência." (NR)

Art. 45. O art. 152 da Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984 (Lei de Execução Penal), passa a vigorar com a seguinte redação:

"Art. 152. .....

Parágrafo único. Nos casos de violência doméstica contra a mulher, o juiz poderá determinar o comparecimento obrigatório do agressor a programas de recuperação e reeducação." (NR)

Art. 46. Esta Lei entra em vigor 45 (quarenta e cinco) dias após sua publicação.

Brasília, 7 de agosto de 2006; 185º da Independência e 118º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA
Dilma Rousseff

Este texto não substitui o publicado no D.O.U. de 8.8.2006

*

ANEXO F

AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE (Med. Liminar) - 4424

Origem: **DISTRITO FEDERAL** Entrada no STF: **04/06/2010**

Relator: **MINISTRO MARCO AURÉLIO** Distribuído: **20100607**

Partes: **Requerente: PROCURADOR-GERAL DA REPÚBLICA (CF 103, 0VI)**
Requerido: PRESIDENTE DA REPÚBLICA CONGRESSO NACIONAL

Dispositivo Legal Questionado

Art. 012, 00I, art. 016 e art 041, da Lei nº 11340, de 2006 (Lei Maria da Penha).
/#
Lei nº 11340, de 07 de agosto de 2006.
/#

Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 008º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências.

/#
Art. 012 - Em todos os casos de violência doméstica e familiar contra a mulher, feito o registro da ocorrência, deverá a autoridade policial adotar, de imediato, os seguintes procedimentos, sem prejuízo daqueles previstos no Código de Processo Penal:
00I - ouvir a ofendida, lavrar o boletim de ocorrência e tomar a representação a termo, se apresentada;
/#
Art. 016 - Nas ações penais públicas condicionadas à representação da ofendida de que trata esta Lei, só será admitida a renúncia à representação perante o juiz, em audiência especialmente designada com tal finalidade, antes do recebimento da denúncia e ouvido o Ministério Público.
/#
Art. 041 - Aos crimes praticados com violência doméstica e familiar contra a mulher, independentemente da pena prevista, não se aplica a Lei no 9099, de 26 de setembro de 1995.
/#

Fundamentação Constitucional

- Art. 005º, 00I e XLI
- Art. 226, § 008º
/#

Resultado da Liminar

Prejudicada

Decisão Plenária da Liminar

Resultado Final

Procedente
Decisão Final

O Tribunal, por maioria e nos termos do voto do Relator, julgou procedente a ação direta para, dando interpretação conforme aos artigos 12, inciso I, e 16, ambos da Lei nº 11.340/2006, assentar a natureza incondicionada da ação penal em caso de crime de lesão, pouco importando a extensão desta, praticado contra a mulher no ambiente doméstico, contra o voto do Senhor Ministro Cezar Peluso (Presidente). Falaram, pelo Ministério Público Federal (ADI **4424**), o Dr. Roberto Monteiro Gurgel Santos, Procurador-Geral da República; pela Advocacia-Geral da União, a Dra. Grace Maria Fernandes Mendonça, Secretária-Geral de Contencioso; pelo interessado (ADC 19), Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil, o Dr. Ophir Cavalcante Júnior e, pelo interessado (ADI **4424**), Congresso Nacional, o Dr. Alberto Cascais, Advogado-Geral do Senado.
- Plenário, 09.02.2012.
- Acórdão, DJ 01.08.2014.

Data de Julgamento Final

Plenário
Data de Publicação da Decisão Final

Acórdão, DJ 01.08.2014
Decisão Monocrática Final

Incidentes

Ementa

AÇÃO PENAL - VIOLÊNCIA DOMÉSTICA CONTRA A MULHER - LESÃO CORPORAL - NATUREZA. A ação penal relativa a lesão corporal resultante de violência doméstica contra a mulher é pública incondicionada - considerações.

Indexação

LEI FEDERAL
PREVENÇÃO - ADC 19
/#

Fim do Documento