

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

UELINTON JORGE DIAS DA LUZ

**SUBMISSÃO OU LIBERDADE:
AS CONTRIBUIÇÕES DO APÓSTOLO PAULO A PARTIR DE ROMANOS 16,1-16
PARA OS MOVIMENTOS LIBERTÁRIOS DE MULHERES**

GOIÂNIA
2018

UELINTON JORGE DIAS DA LUZ

**SUBMISSÃO OU LIBERDADE:
AS CONTRIBUIÇÕES DO APÓSTOLO PAULO A PARTIR DE ROMANOS 16,1-16
PARA OS MOVIMENTOS LIBERTÁRIOS DE MULHERES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião – Mestrado – da Pontifícia Universidade Católica de Goiás para a obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA
2018

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO

L979s Luz, Uelinton Jorge Dias da
Submissão ou Liberdade[recurso eletrônico]: as contribuições
do Apóstolo Paulo a partir de romanos 16,1-16 para
os movimentos libertários de mulheres/ Uelinton Jorge
Dias da Luz.-- 2018.
115 f.;

Texto em português com resumo em inglês
Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica
de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu
em Ciências da Religião, Goiânia, 2018
Inclui referências f. 109-115

1. Bíblia - N.T - Epístolas de Paulo. 2. Mulheres
- Submissão ou liberdade.. 3. Bíblia - Crítica, interpretação,
etc. 4. Feminismo. I.Reimer, Ivoni Richter. II.Pontifícia
Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 27-248.42(043)

**SUBMISSÃO OU LIBERDADE: AS CONTRIBUIÇÕES DO APÓSTOLO PAULO A PARTIR DE
ROMANOS 16,1-16 PARA OS MOVIMENTOS LIBERTÁRIOS DE MULHERES**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 06 de fevereiro de 2018.

BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente)



Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás



Prof. Dr. Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos /UnB

Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás (Suplente)

Prof. Dr. Haroldo Reimer / UEG (Suplente)

DEDICATÓRIA

À minha eterna mãe,
que me deixou muitas saudades
e um legado que me conduziu até aqui,
onde ela nem imaginava que eu chegaria
ou, se sabia, guardou para si.

AGRADECIMENTOS

A Deus por permitir que este momento se torne real em minha vida;

à minha mãe (*in memoriam*) por ser a base de tudo que sou;

às minhas preciosidades Alana, Luiza e Celine por terem-me motivado;

à minha Orientadora, Professora Dra. Ivoni Richter Reimer, por ter-me mostrado muito pacientemente o caminho da pesquisa científica;

à coordenação do curso na pessoa do professor Dr. Clóvis Ecco por ser um incentivador;

aos professores do PPGCR da PUC Goiás por compartilharem conhecimento;

a toda equipe da secretaria acadêmica por serem prestativos e competentes;

aos meus pastores Celso Oliveira e Clauthenes Oliveira por entenderem que era hora de dar uma virada;

aos amigos Hamilton Castro, Benivaldo Nunes, Alexandre Coelho e Raquel Machado, por terem-me ajudado, incentivado dizendo sempre que daria tempo;

a todos os meus familiares pelo apoio de sempre;

a todos que acreditaram e aos que deixaram de acreditar.

*O que seriam os desertos da vida sem
as brilhantes miragens dos nossos pensamentos!*
(Anatole France)

RESUMO

LUZ, Uelinton Jorge Dias da. *Submissão ou Liberdade: As contribuições do Apóstolo Paulo a partir de Romanos 16,1-16 para os movimentos libertários de mulheres*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiania, 2017.

A presente dissertação evidencia um assunto de extrema importância para nossa sociedade contemporânea: movimentos libertários de emancipação de mulheres. Os termos “submissão” e “liberdade” são o ponto de partida para uma releitura de Romanos 16,1-16, na qual buscaremos as contribuições desse texto para esses movimentos, por meio de sua leitura feminista e da nova compreensão que surge a partir dessa releitura. Objetivamos, por meio do processo referido, tocar um ponto crucial para a discussão aqui apresentada: a visibilidade da mulher, sua importância e igualdade em todas as instâncias da sociedade, fazendo um resgate socio-histórico, especialmente, das mulheres no contexto em que a carta foi escrita e suas possíveis aplicações para nosso contexto atual. Em tons introdutórios, exporemos brevemente alguns elementos da história de interpretação da Bíblia. No primeiro capítulo, descrevemos um panorama geral da carta à comunidade cristã em Roma, o que integra a estrutura da mesma, o estrato social da comunidade cristã em Roma, como essa comunidade se formou, além da descrição da construção do papel das mulheres na sociedade romana. Em seguida, apresentaremos três traduções do texto em questão, fazendo uma interpretação nos moldes conservadores, seguida de uma nova proposta de análise. Finalizaremos o capítulo discorrendo sobre a eclesiologia paulina. No segundo capítulo, indicaremos conceitos importantes para entender o pensamento paulino em Romanos 16,1-16 e sua aplicação para o contexto atual, tratando os seguintes temas: patriarcalismo, androcentrismo, gênero e leitura feminista da Bíblia. Esboçaremos ainda um cenário da realidade da mulher na política e na religião brasileira. Encerraremos este capítulo com as propostas de Paulo a partir de Romanos 16,1-16 para os movimentos libertários de emancipação de mulheres e os desafios para o contexto eclesiástico e até mesmo político.

Palavras-chave: Mulheres. Submissão ou liberdade. Interpretação bíblica. Justiça social

ABSTRACT

LUZ, Uelinton Jorge Dias Da. Submission or Freedom: The contributions of the Apostle Paul from Romans 16,1-16 to the libertarian women's movements. Dissertation (Master of Science in Religion) - Pontifical Catholic University of Goiás, Goiania, 2017.

The present dissertation highlights a subject of extreme importance for our contemporary society: libertarian movements for the emancipation of women. The terms "submission" and "freedom" are the starting point for a rereading of Romans 16: 1-16, in which we will seek the contributions of this text to these movements, through their feminist reading and the new understanding that arises from of this rereading. Through this process, we intend to touch on a crucial point for the discussion presented here: the visibility of women, their importance and equality in all levels of society, making a socio-historical rescue, especially of women in the context in which letter was written and its possible applications to our current context. In introductory tones, we briefly expose some elements of the Bible's story of interpretation. In the first chapter, we describe a general outline of the letter to the Christian community in Rome, which integrates the structure of it, the social stratum of the Christian community in Rome, how this community formed, and the description of the role of women in Roman society. Then we will present three translations of the text in question, making a conservative interpretation, followed by a new proposal for analysis. We will conclude the chapter on Pauline ecclesiology. In the second chapter, we will indicate important concepts to understand Pauline thought in Romans 16: 1-16 and its application to the present context, dealing with the following themes: patriarchalism, androcentrism, gender and feminist reading of the Bible. We will also outline a scenario of women's reality in Brazilian politics and religion. We will conclude this chapter with Paul's proposals from Romans 16: 1-16 for the libertarian movements of women's emancipation and the challenges for the ecclesiastical and even political context.

Keywords: Women. Submission or freedom. Biblical Interpretation. social justice

LISTA DE ABREVIATURAS

ARC: Almeida Revista e Corrigida

TEB: Tradução Ecumênica da Bíblia

BdJ: Bíblia de Jerusalém

Rm: Romanos

OPBB: Ordem dos Pastores Batistas Brasileiros

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 ROMANOS 16,1-16: TEXTO, HISTÓRIA E INTERPRETAÇÕES	19
1.1 A CARTA DE PAULO À COMUNIDADE CRISTÃ EM ROMA.....	19
1.1.1 Aspectos Gerais da Carta	20
1.1.2 A Estrutura da Carta aos Cristãos em Roma	21
1.1.2.1 A estrutura da carta aos cristãos em Roma conforme Koester	22
1.1.2.2 A estrutura da carta aos cristãos em Roma segundo Kummel.....	22
1.1.2.3 A estrutura da carta aos cristãos em Roma de acordo com Carson	23
1.1.3 Estrato Social no Círculo Paulino	24
1.1.4 A Formação da Comunidade de Crentes em Roma.....	26
1.1.5 As Mulheres na Sociedade Romana	29
1.1.6 Romanos: Uma Autêntica Carta Paulina	32
1.2 TRADUÇÕES DE ROMANOS 16,1-16	36
1.2.1 A Tradução do Novo Testamento Interlinear em Português.....	37
1.2.2 Outras Traduções de Romanos 16,1-16	37
1.2.2.1 A tradução de Almeida Revista e Corrigida ARC	38
1.2.2.2 A Tradução TEB.....	39
1.2.2.3 A Tradução BdJ.....	40
1.2.2.4 Diferenças observadas nas traduções ARC, TEB e BdJ.....	41
1.2.3 Breve Análise e Avaliação das Traduções	43
1.3 INTERPRETAÇÕES DE ROMANOS 16,1-16	43
1.3.1 Interpretação Conservadora de Romanos 16,1-16	44
1.3.2 Novas Propostas de Interpretação	48
1.3.2.1 Febe	49
1.3.2.2 Prisca e Áquila	51
1.3.2.3 Maria	52
1.3.2.4 Júnias e Andrônico.....	53
1.3.2.5 Trifena, Trifosa e Pérsida	55
1.3.2.6 Júlia, a Mãe de Rufo e a Irmã de Nereu.....	56
1.4 A ECLESIOLOGIA PAULINA EM ROMANOS 16,1-16	58

1.4.1 Romanos 16,1-16: uma eclesiologia de inclusão	58
1.4.2 As Mulheres na <i>Ekklesia</i>	61
2 DESAFIOS E CONTRIBUIÇÕES DO APÓSTOLO PAULO A PARTIR DE ROMANOS 16,1-16 PARA OS MOVIMENTOS LIBERTÁRIOS DE EMANCIPAÇÃO DE MULHERES	65
2.1 ENTENDER O PENSAMENTO PAULINO EM ROMANOS 16,1-16: ALGUNS CONCEITOS	65
2.1.1 Patriarcalismo.....	65
2.1.2 O Patriarcado em Cícero.....	70
2.1.3 Androcentrismo	73
2.1.4 Patriarcalismo e Androcentrismo na Literatura Sagrada	74
2.1.5 Gênero	78
2.1.6 Leitura Feminista da Bíblia	83
2.2 ESFERAS POLÍTICA E RELIGIOSA COMO ESPAÇO DE MULHERES	86
2.2.1 Mulheres na Política Brasileira	87
2.2.2 Mulheres na Religião Brasileira.....	91
2.3 ROMANOS 16,1-16: TEXTO LIBERTADOR EM CONTEXTOS OPRESSORES	94
2.3.1 Os Desafios da Libertação e Emancipação de Mulheres em Rm 16,1-16.....	95
2.3.2 Propostas de Libertação e Inclusão de Mulheres.....	98
2.3.3 Desafios e Propostas para Igrejas Hoje	98
CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS.....	107

INTRODUÇÃO

Ao falarmos de submissão ou liberdade de mulheres tendo como referencial o texto de Rm 16, 1-16, procuramos, na verdade, olhar para as relações de poder que faziam parte do ambiente Romano e verificar se o apóstolo Paulo, naquele contexto, por meio de sua carta aos cristãos em Roma, era um promotor de sistemas igulitários entre homens e mulheres ou se o apóstolo era um reproduutor das desigualdades sociais entre homens e mulheres.

Apresentamos a seguir um conceito de submissão, de acordo com o dicionário:

Ato ou efeito de submeter(-se) (a uma autoridade, a uma lei, a uma força); obediência, sujeição, subordinação: Submissão à vontade divina, ao poder econômico, às regras do jogo; submissão dos vencidos; disposição para aceitar um estado de dependência; docilidade; estado de rebaixamento servil; humildade afetada; subserviência (FERREIRA, 1986, p.1621).

Nesta dissertação, segundo a discussão proposta, entendemos a submissão como a concepção androcêntrica e patriarcal¹ dominante do lugar da mulher na sociedade não só na igreja a qual Paulo escreve - tendo como contexto direto o Império Romano do século I d.C -, mas também na perpetuação de conceitos na atual sociedade pós-moderna. De acordo com conceitos do que seja submissão, pode-se identificar supostos argumentos que causam opressão e violência contra a mulher.

Expomos a seguir um conceito de liberdade conforme Ferreira (1986, p. 1028):

faculdade de cada um se decidir ou agir segundo a própria determinação; poder de agir, no seio de uma sociedade organizada, segundo a própria determinação, dentro dos limites impostos por normas definidas; faculdade de praticar tudo quanto não é proibido por lei; supressão ou ausência de toda a opressão considerada anormal, ilegítima, imoral; estado ou condição do homem livre; independência, autonomia.

¹O androcêntrismo para Schüssler Fiorenza (2009, p.36) quer dizer —literalmente—centração no homem (da palavra grega aner, homem, varão, macho, masculino)

E o patriarcado é um termo que se refere ao domínio completo do pater familias sobre todos de sua casa (WACKER, 2008, p.50). Mais adiante esses termos serão tratados em maior profundidade.

Na presente dissertação, segundo a discussão proposta, entendemos a liberdade como uma inclusão das mulheres no contexto de liderança eclesiástica e em lugares de destaque na sociedade, possuindo, assim, autonomia em suas práticas, bem como emancipação como cidadãs.

Olhando por esse prisma, podemos afirmar que a nossa sociedade, por mais moderna que se denomine, ainda é reprodutora desse sistema de desigualdades sociais. Esse sistema é patriarcal e androcêntrico dominante, opressor e injusto, procura a desvalorização da mulher e a faz silenciar-se em vários níveis da esfera social.

Ao longo de nossa história, traços dessas diferenças sociais entre homens e mulheres vão tomando forma e se instalando nas relações sociais. Desde o cristianismo primitivo até os dias atuais podemos identificar essas manifestações em vários eixos de nossa sociedade. É bem verdade que, com o advento Iluminismo, essas ações ficaram bem latentes e visíveis porque a autonomia do homem lhe deu maior liberdade de expressão. A secularização e a pluralidade religiosa são marcas próprias desse período.

Os movimentos libertários de mulheres foram oriundos de diversas manifestações que ocorreram ao longo do tempo da história ocidental, de mulheres que se rebelaram contra sua condição de sempre subordinadas aos homens e que lutaram por sua liberdade. Contudo, muitas vezes, pagaram com suas próprias vidas (PINTO, 2010, p.15). O movimento denominado feminista iniciou-se na Europa, disseminando-se por todo o mundo ocidental.

De acordo com Campagnoli *et al.* (2003, p.147), o objetivo do movimento estava em lutar contra a inferiorização feminina na sociedade e conquistar a igualdade de direitos políticos e sociais para as mulheres. Porém seu auge se deu no final da década de 1960 mediante protestos, marchas, grupos de conscientização, jornais, revistas e livros.

Considerando os conceitos supracitados de submissão, liberdade e a ideia dos movimentos libertários como fruto dos movimentos sociais a partir de 1960, podemos afirmar que leituras fundamentalistas de textos sagrados foram, ao longo da história da igreja, se perpetuando como elementos que contribuíram e continuam contribuindo para o fortalecimento das desigualdades entre homens e mulheres.

As cartas paulinas foram escritas em um ambiente androcêntrico e patriarcal, cujas premissas que personificavam esse sistema em relação às mulheres eram de

opressão, injustiça, humilhação, falta de dignidade humana entre outras. Porém, mesmo sendo essas cartas produzidas nesse contexto androcêntrico e patriarcal, as mulheres, de uma forma geral, contrariando o próprio sistema, destacam-se no contexto da teologia paulina como exemplos de fé, amor e diaconia em suas comunidades.

Um grande exemplo de texto paulino que faz essa promoção de justiça social e dignidade humana é Rm 16,1-16, em que Paulo saúda dez mulheres e as descreve pela sua importância e seus papéis em suas comunidades.

Ao longo da leitura desse texto, percebemos a relação do apóstolo com as mulheres e o seu reconhecimento da participação delas igualmente em vários níveis daquela sociedade. Paulo saúda mulheres, entre elas, Febe, a diácona e protetora; Júnia, a apóstola; Maria, Trifena e Trifosa, Pérside, que muito trabalharam no Senhor; Júlia, que se reunia com os demais colaboradores; entre outras que também estavam inseridas e envolvidas no trabalho missionário de comunidades às quais pertenciam.

Levando em consideração essa saudação do apóstolo Paulo em Rm 16,1-16 à comunidade cristã em Roma e com base no exposto, esta dissertação busca uma releitura desse texto para identificar possíveis mecanismos de violência e opressão contra a mulher, promovidos ao longo do tempo, mas também suas rupturas.

Assim, procuramos, a partir de Rm 16,1-16, responder à seguinte pergunta que culmina como nosso objeto de estudo: Paulo, em Rm 16,1-16, pode contribuir para os movimentos libertários de emancipação de mulheres hoje?

A resposta para esse problema torna-se fator preponderante e desencadeador de outras questões que nortearão esta dissertação: qual era o contexto em que a carta à comunidade cristã em Roma foi escrita? Como as mulheres da época eram tratadas? Qual era a relação do ministério do apóstolo Paulo com as mulheres? Mulheres daquela região foram motivadas pelos textos paulinos a resistirem ao sistema patriarcal e androcêntrico da época? Como as mulheres são tratadas em nosso contexto atual? Os textos paulinos podem contribuir, hoje, para movimentos libertários de emancipação de mulheres?

Mais de dois mil anos se passaram e ainda existem mulheres sofrendo com a violência doméstica, subjugando-se a relacionamentos falidos em “nome de Deus”. São violentadas moral e fisicamente, e não podem participar de atividades em suas igrejas, nem exercer funções de liderança, sejam sociais, sejam políticas.

É provável que essa discriminação e violência sejam uma herança das culturas ocidental e da cultura oriental, que agregam consigo elementos do Império Romano, um dos grandes executores do patriarcalismo e do androcentrismo nos primeiros séculos da era comum.

Dessa forma, o tema tratado nesta dissertação é relevante tanto para o meio acadêmico como para a sociedade em geral; tanto para as mulheres como para os homens que historicamente encontram-se engajados nos movimentos libertários e na luta pela emancipação das mulheres e dos homens numa sociedade cujos paradigmas ainda reproduzem elementos do patriarcalismo e do androcentrismo.

Assim, esta dissertação contribui para o processo de emancipação das mulheres ; expressa um grito de apelo a uma sociedade mais justa, um grito de socorro que ecoa há tempos, que nos remete a várias mulheres e vários homens que clamam por justiça social, libertação das forças opressoras e dignidade humana. Mulheres que ainda encontram resistência para serem reconhecidas igualmente no modelo social do qual fazemos parte e homens que encontram resistência para que isso seja reconhecido, pessoas que clamam por uma nova hermenêutica que promova libertação, autonomia e emancipação do ser humano e cidadão.

Esta dissertação tem como objetivo geral interpretar Rm 16,1-16 com base em uma metodologia exegética e hermenêutica libertadora em perspectiva feminista e identificar as contribuições de Paulo para processos libertários na sociedade contemporânea.

Mediante uma pesquisa bibliográfica, em primeira instância, pretendemos fazer uma análise interpretativa a partir de Rm 16,1-16, em que as mulheres aparecem imersas nas comunidades como personagens diretas e inseridas nas demandas de suas redes sociais de forma igualitária, mesmo estando em um ambiente construído nos moldes do patriarcalismo e do androcentrismo.

Para cooperar para esse processo de identificação dos mecanismos de violência e opressão à mulher utilizaremos o método de interpretação feminista da Bíblia, que, por meio de uma perspectiva de gênero, fará uma releitura de Paulo a partir de Rm 16,1-16, com o objetivo de resgatar a dignidade e a igualdade entre homens e mulheres no próprio texto.

Portanto, buscamos uma contextualização a partir desse texto que se oponha à dominação, opressão ou discriminação vivenciada por mulheres e homens e que

seja capaz de promover uma prática libertadora e inclusiva na vida das mulheres e de homens atualmente.

Esta dissertação apresenta a seguinte premissa em seu referencial teórico: “Rastrear os mecanismos de opressão de mulheres, que funcionam tanto social, como individualmente, e desenvolver conceitos alternativos de ação, respectivamente que permitem a mulheres realizar sua plena humanidade” (WACKER, 2008, p. 50).

Devemos considerar, já aqui nesta seção introdutória, a importância da teologia feminista para a presente discussão. De acordo com Furlin (2011, p.140), “a Teologia Feminista emerge como uma ‘outra voz’ no interior de um campo de saber majoritariamente masculino”. Ela é o resultado da consciência de um sujeito reflexivo - mulheres teólogas - que passam a questionar aqueles lugares que lhe foram socialmente outorgados como legítimos, de acordo com um único discurso teológico produzido, em geral, por homens, no interior de uma sociedade com concepção majoritariamente androcêntrica e patriarcal.

Para realizar esta investigação, apresentamos seus resultados por intermédio de dois capítulos. O primeiro é descritivo. Nele será apresentada uma breve reflexão sobre o histórico de interpretação da Bíblia, uma visão geral da carta de Paulo aos cristãos em Roma, destacando-se a época e o local em que foi escrita. Fazemos algumas ponderações acerca da origem da comunidade cristã em Roma como, por exemplo, sua formação e quem eram as pessoas que faziam parte dessa comunidade. Em seguida será feita uma análise de traduções do texto de Rm 16,1-16, tendo como ponto de partida o texto do Novo Testamento interlinear em Português.

Para reafirmar os objetivos desta pesquisa, ainda no primeiro capítulo, apresentaremos uma breve interpretação do texto envolvendo duas reflexões metodológicas: uma leitura conservadora de Rm 16,1-16 seguida de uma nova proposta de interpretação, concluindo o capítulo com um panorama das mulheres na *Ekklesia*/igreja do contexto paulino.

O segundo capítulo é investigativo-reflexivo. Faremos uma imersão investigativa sobre as contribuições e os desafios do apóstolo Paulo para os movimentos libertários de emancipação das mulheres. Para isso, primeiramente, trataremos de conceitos relevantes para melhor compreender o ambiente paulino, ou seja, para perceber o patriarcalismo não somente como uma construção social, e,

sim, como um sistema ideológico criado no Império Romano e utilizado por várias sociedades, bem como assimilar o androcentrismo como elemento de legitimação do próprio patriarcalismo, como também apreender os aspectos conceituais do termo gênero e leitura feminista da Bíblia para melhor absorver o texto e seu contexto. Num segundo momento, falaremos sobre as mulheres nas esferas política e religiosa com o intuito de captar as contribuições, os desafios e as novas propostas a partir de Rm 16,1-16 para os movimentos libertários de emancipação de mulheres.

O discurso religioso sempre esteve sujeito a metodologias interpretativas, contudo, até o século XVI, tanto a exegese quanto a hermenêutica estavam condicionadas a princípios advindos da tradição patrística.

Os aspectos conceituais dos termos hermenêutica e exegese são relacionados nessa pesquisa da seguinte forma:

A palavra 'hermenêutica' origina-se do verbo grego *hermeneuein*, cujo significado é igual ao da palavra exegese, ou seja, 'interpretar'. Hermenêutica significa, pois, interpretação. Contudo, deve-se salientar uma diferenciação: a hermenêutica bíblica designa mais particularmente os primórdios que regem a interpretação dos textos; a exegese descreve mais especificamente as etapas ou passos que cabe dar em sua interpretação (WEGNER, 1998, p.11).

Ao longo da história dos processos metodológicos interpretativos da Bíblia, o maior desafio do intérprete foi dar um ou mais significados ao texto, tornando-o palpável tanto para a comunidade a quem o texto foi endereçado quanto às comunidades cristãs nos dias atuais.

Dessa forma, podemos entender “a interpretação da Bíblia como uma prática que tem diferentes sujeitos, tempos e espaços de realização. Dominicalmente, pregadoras e pregadores explicam passagens bíblicas” (ZABATIERO, 2007, p.7).

Saber a intenção do texto é um desafio que se tem perpetuado ao longo da história da teologia, mas, desde o período da Igreja Primitiva, ela tem feito uso de métodos para essa aproximação entre o texto e o leitor.

Berkhof (2004, p.17-8) refere-se a duas escolas que influenciaram as questões interpretativas da Bíblia no início da Igreja Primitiva e no período dos pais apostólicos. Para ele, a escola de Alexandria, no início do século III d.C., e a escola de Antioquia, no final do mesmo século, foram as grandes escolas interpretativas da Bíblia nesse período. Alexandria entendia o texto em sua literalidade, enquanto a

escola de Antioquia se prendia às questões mais simbólicas. Essas metodologias hermenêuticas marcaram significativamente a Idade Média e a teologia

No século XIV, no contexto da Reforma Protestante, desenvolveu-se a premissa de que a Bíblia era capaz de se autointerpretar, ou seja, a escritura é seu próprio intérprete (*Scriptura sui ipsius interpres*), termo usado constantemente por Lutero e que podia ser entendido da seguinte forma:

A regra infalível de interpretação da Escritura é a própria Escritura; e, portanto, quando houver uma questão sobre o verdadeiro e pleno sentido de qualquer texto da Escritura (sentido que não é múltiplo, mas único), esse texto pode ser estudado e compreendido por outros textos que falem mais claramente (SILVA FILHO, 2012, p. 237).

No campo interpretativo atual, segundo Wegner (1998, p.15), os métodos de interpretação da Bíblia mais conhecidos são o histórico-crítico, o fundamentalista e o estruturalista.

De acordo com Zabatiero (2007, p. 24), a exegese moderna, concebida como ciência crítica de tipo histórico, gerou dois modelos concorrentes, quais sejam:

O modelo histórico-gramatical, que subordinou a crítica racional à autoridade do texto bíblico, buscando ser fiel à dimensão religiosa da Reforma. O modelo histórico-crítico, que aplicou ao texto bíblico a crítica racional histórica, buscando ser fiel à dimensão emancipatória da Reforma.

Nas palavras de Berkhof (2004, p. 29), a modernidade revelou três tendências distintas no campo da hermenêutica e da exegese: uma grande quantidade de intérpretes desenvolveram princípios racionalistas, outros retrocederam por extremismo desse racionalismo, ao passo que uns ficaram numa posição mediadora ou voltaram a princípios da Reforma, sendo que alguns entenderam que o método gramático-histórico deveria ser suplementado por algum dispositivo que fizesse com que o expositor penetrasse no espírito da Escritura.

Em um escopo mais moderno de interpretação da Bíblia está a leitura feminista do texto sagrado ou exegese feminista, que, por sua abordagem, assume um importante papel na promoção de justiça social e igualdade entre homens e

mulheres, tendo a capacidade de ir além das abordagens fundamentalistas² de leitura da Bíblia.

As tradicionais abordagens metodológicas e interpretativas de textos bíblicos demonstraram que ainda não conseguem alcançar a profundidade de mecanismos de opressão que principalmente mulheres e crianças, escravas ou não, enquanto minoria qualitativa sofria em seu contexto histórico-social (RICHTER REIMER, 2010, p. 45).

Junto a essa premissa, a leitura feminista da Bíblia procura se opôr a toda e qualquer forma de marginalização contra a mulher.

A preocupação principal do movimento feminista (e também da ciência feminista) é rastrear os mecanismos de opressão de mulheres, que funcionam tanto social como individualmente e desenvolver conceitos alternativos de ação, respectivamente, que permitem as mulheres realizarem sua plena humanidade (SCHOTTROFF; SCHORER; WACKER, 2008, p. 50).

Fundamentados nessas informações, podemos afirmar que esta dissertação busca compreender como o apóstolo Paulo, a partir de Rm 16,1-16, pode contribuir para os movimentos libertários de emancipação das mulheres hoje.

Valendo-nos de um resgate histórico-cultural e descrevendo a importância e o papel das mulheres a partir do referido texto, adentremos, pois, o texto de Paulo.

² A leitura fundamentalista da Bíblia teve origem após a Segunda Guerra Mundial, com objetivo de salvaguardar as doutrinas da ortodoxia, tendo como premissa que cada detalhe da Bíblia é divinamente inspirado, não abrindo espaço para avaliações críticas do texto (WEGNER, 1998, p. 15).

1 ROMANOS 16,1-16: TEXTOS, HISTÓRIA E INTERPRETAÇÕES

Para uma melhor interpretação de Rm 16,1-16, texto-base da nossa pesquisa, são necessários referenciais sobre as metodologias interpretativas mais usadas em análises acadêmicas da Bíblia.

Para investigarmos as contribuições do apóstolo Paulo a partir de Rm 16,1-16 para os movimentos libertários de emancipação das mulheres, será preciso uma irrupção nos moldes fundamentalistas de leitura da Bíblia por meios que possam rever o texto com um novo olhar e propor uma realidade mais igualitária e justa entre homens e mulheres.

Mostraremos, primeiramente, uma visão panorâmica sobre como este texto foi interpretado no decorrer da história, com vistas a conhecermos as principais metodologias utilizadas no processo de interpretação da Bíblia na Igreja Primitiva, na Idade Média e nos dias atuais.

Logo após, para substanciar essa proposta investigativa de cunho reflexivo, apresentaremos uma visão geral da carta de Paulo aos romanos e da perícopes em questão, e, em seguida, exporemos o texto de Rm 16,1-16, conforme o Novo Testamento Grego Interlinear.

Serão feitas ainda comparações da perícopes usando três traduções diferentes da Bíblia Sagrada: ARC, TEB e BdJ.

Faremos também uma breve análise e comparação das três versões das Bíblias em questão, mostrando possíveis diferenças em suas traduções que possam contribuir ou não para essa interpretação de Rm 16,1-16.

1.1 A CARTA DE PAULO À COMUNIDADE CRISTÃ EM ROMA

Para essa proposta de leitura feminista de Rm 16,1-16 é importante, mesmo que de forma resumida, apresentarmos uma descrição de como era a comunidade destinatária da carta, assim como sua estrutura e seus aspectos gerais, pois, dessa forma, poderemos analisar o discurso de Paulo a partir de Rm 16,1-16 e trazer às claras as intenções do texto encobertas por leituras fundamentalistas do texto ao longo da história.

1.1.1 Aspectos Gerais da Carta

Afirma-se que o motivo que dera ensejo à carta a comunidade cristã em Roma foi a intenção de Paulo ir a Roma para de lá ser enviado à Espanha, tendo a Carta aos Romanos como base inicial de evangelização no Ocidente. De acordo com Koester (2005, p. 157), fazia-se necessário explicar à igreja em Roma que este projeto não era para realizar um desejo pessoal do apóstolo, mas que Roma deveria ser incluída no evento universal do progresso do evangelho, o que envolvia a entrega da coleta a Jerusalém e também a proclamação do evangelho no distante oeste do mundo romano.

O tema da carta à comunidade cristã em Roma é a validade universal do evangelho, incluindo os gentios nas promessas de Israel. Assim, Paulo reflete e atualiza ideias que foram surgindo em controvérsias anteriores acerca da diferenciação de cristãos judeus e gentios. Na carta à igreja em Roma, Paulo “insiste na posição igual de todas as pessoas que estão ligadas não pela lei, tradição e organização, mas pelo zelo mútuo e pela promessa divina” (KOESTER, 2005, p. 153).

Paulo, portanto, objetiva reavivar a memória dos cristãos de Roma, que já conheciam o evangelho. Segundo Kümmel (1982, p.405), ele não deseja fazer uma apresentação doutrinal da fé cristã, mas quer criar laços com os cristãos de Roma em benefício de sua contínua atividade missionária. Nas palavras de Mainville (2002, p.144):

A fim de preparar sua vinda a uma comunidade não fundada por ele [Paulo], mas cuja atmosfera e algumas tensões ele parece conhecer, ele aproveita a ocasião para precisar a natureza da salvação em Cristo e para expor seus pontos de vista sobre algumas questões cruciais dos mistérios cristãos.

O sentido da universalidade da carta é afirmado por Baur (*apud* CARSON, 1997, p.281), contudo, ele destaca que ela foi escrita com o intuito particular a uma comunidade específica. Para muitos estudiosos que seguiram por este caminho, pode-se afirmar que Paulo trouxe advertências à comunidade cristã em Roma sobre o relacionamento dos judeus e gentios convertidos.

Paulo, provavelmente, queria sanar a divisão existente na comunidade de Roma, mas não como propósito básico. O apóstolo teve muitos propósitos para escrever esta carta, entre eles, defender-se de possíveis acusações em Roma de que sua teologia seria contrária à Lei e até antijudaica: “podemos descrever romanos como uma carta em forma de tratado que tem como componente básico um argumento teológico ou uma série deles” (CARSON 1997, p. 278).

Alguns trechos levam-nos a crer que Paulo “dirigiu sua atenção a pontos de vista falsos que emergiam na comunidade em Roma” (KÜMMEL, 1982, p. 407). A carta seria, segundo Mainville (2002, p.145-6), um “testamento” e, simultaneamente, uma mensagem concreta dirigida à igreja de Roma. Possivelmente, Paulo não seguiu um esquema prévio para escrever esta carta, mas foi redigindo de um assunto a outro, escolhendo procedimentos aptos a convencer e persuadir tal comunidade.

Barth (2008, p. 815) também afirmou que esta carta à comunidade cristã em Roma não seria um tratado de dogmática, e, sim, respostas a problemas da comunidade:

O que transparece, — [e isto é válido até mesmo admitindo a hipótese de que a lista se refira a membros da Igreja de Éfeso!] é que houve outrora um público ao qual se pôde dirigir [semelhante] carta e para cujas interrogações a Epístola continha respostas; [um público] que, de alguma maneira, soube avaliar o teor da carta e para o qual a teologia (a teologia da Epístola) era, sem dúvida, assunto atual.

Podemos afirmar ainda que 76% dessa carta foram escritos em grego; 23%, em latim; e 1%, em hebraico ou aramaico (KEENER, 2004, p.427).

1.1.2 A Estrutura da Carta aos Cristãos em Roma

A estrutura da carta de Paulo aos cristãos em Roma é algo bastante discutido no meio acadêmico. Para uma melhor visualização dessa estrutura, veremo-la em três perspectivas.

1.1.2.1 A estrutura da carta aos cristãos em Roma conforme Koester

Paulo estruturou a carta, segundo Koester (2005, p.154-5), baseando-se na tradição da apologética judaica, o que não é comum nas outras cartas paulinas. O apóstolo começa afirmando que tanto judeus quanto gentios não seriam justificados pelas obras da Lei, fosse dada por Deus ao seu povo ou gravada no coração dos gentios, parte da revelação divina à humanidade.

De acordo com este autor, a justiça não seria definida pela capacidade humana, mas pela fidelidade de Jesus Cristo, cuja realização do ato justo de Deus é recebida por meio da fé, a qual permite o conhecimento da Revelação total de Deus em Cristo.

Paulo segue mostrando o exemplo de Abraão, estabelecendo a concepção da fé anterior à Lei. Apresenta-se, então, a tipologia de Adão e Cristo, levando este conceito à perspectiva global. Progride-se para a explanação acerca da vida do crente, que estaria, agora, sob uma nova conduta, por intermédio da dádiva divina. Paulo, então, parte para um paradoxo, no qual a presença do Espírito se encontra naqueles que ainda estão em carne.

Logo após, discute-se acerca da questão da validade das promessas para o Israel (segundo a carne) que não aceitou o Evangelho. Paulo afirma que as promessas de Deus a Israel não seriam revogadas. Por fim, ressalta-se uma nova conduta ética ligada à nova existência na fé, que constrói uma moral ou um caráter espiritual no indivíduo. A comunidade e seus interesses seriam superiores quando comparados aos interesses individuais. O amor resumiria, assim, a Lei.

1.1.2.2 A estrutura da carta aos cristãos em Roma segundo Kümmel

De uma forma um pouco diferente, Kümmel (1982, p. 397-8) expõe a estrutura da carta da seguinte forma: Paulo inicia dissertando acerca do novo ato justificante de Deus a partir de Cristo, excluindo o orgulho e autossuficiência humana e apresentando a justificação pela fé. Os que permanecessem fora do Evangelho estariam sob a ira de Deus, o que fundamentou a redenção.

Paulo segue exibindo um retrato da realidade do novo ser dos cristãos: a nova vida é de obediência e serviço, de liberdade em face da Lei, guiada pelo Espírito, e com uma esperança da salvação assegurada.

Com isso, ainda na perspectiva de Kümmel (1982, p.397-8), prossegue-se para a discussão sobre a salvação de Israel, cujas promessas vindas de Deus não haviam se perdido. A rejeição dos judeus era uma medida provisória no plano redentor divino.

Conforme esse autor, Paulo, então, introduz várias afirmações parenéticas³, com advertências gerais para o comportamento dos cristãos a respeito de diversas situações, tendo como ponto de referência o exemplo de Cristo. E, por fim, ele anuncia seus planos de ir a Roma e faz várias saudações a pessoas específicas, terminando com uma doxologia.

1.1.2.3 A estrutura da carta aos cristãos em Roma de acordo com Carson

Uma terceira estrutura desta carta é apresentada por Carson (1997, p. 267-9), em que Paulo começa com uma introdução, a qual possui os costumeiros prefácio e ação de graças e uma transição apresentando o tema da carta.

O apóstolo, então, parte para uma seção sobre o evangelho da justiça mediante a fé. Depois, para o evangelho como o poder de Deus para salvação, seguindo para uma discussão acerca da relação entre o Evangelho e Israel.

Por fim, ele expõe sobre o evangelho e a transformação da vida e termina com uma conclusão epistolar, que possui informações sobre a situação e os planos de sua viagem, um pedido de oração, a recomendação de uma irmã, uma longa série de saudações, uma advertência final e uma benção.

É bem provável que Paulo tenha escrito essa carta entre 55-57, em Corinto, durante sua estada de três meses nessa cidade, pois o livro de Atos dos Apóstolos registra essa passagem de Paulo por Corinto:

Atravessando aquelas regiões, proferiu muitas palavras de exortação, e assim que chegou da Grécia, tendo aí passado três meses, houve uma conspiração dos judeus contra ele, pouco antes de seu embarque para a Síria, tomou então a decisão de voltar pela Macedônia (At 20,2-3).

³ Eloquência religiosa, sagrada; coletânea de discursos morais.

Essa estrutura de Carson concorda com Culmann (2001, p.50), em que Paulo se encontra em Corinto, escrevendo acerca de problemas sobre os quais foi informado. E também tendo em vista todos os cristãos que o apóstolo não “conhece pessoalmente e busca estabelecer algum contato, pois os mesmos poderiam ser seus auxiliares para a obra posterior que tinha em mente” (KÜMMEL, 1982, p. 404).

1.1.3 Estrato Social no Círculo Paulino

A composição social das comunidades paulinas é um assunto que foi objeto de várias análises, conforme Stegemann e Stegemann (2004, p. 329). É importante ressaltar que essa estratificação social, segundo Meeks (2011, p.125) está para além de decidir quem pertence ao patamar mais elevado, mais baixo ou médio dos membros da comunidade cristã. Para esse autor, o fato a ser considerado é o que queremos dizer com “alto” e “baixo”.

Nesse sentido o autor usa a classificação de Weber (*apud* MEEKS, 2011, p. 126) para descrever a distinção na sociedade antiga da seguinte forma:

Classe *ordos status*, entre estes o termo classe não é muito útil. Na linguagem da sociologia popular (como, por exemplo, ‘classe média inferior’), ele se refere ao nível de renda, talvez com acréscimos da qualificação da maneira como a renda foi obtida.

O mesmo autor ainda apresenta abordagem feita por Marx (*apud* MEEKS, 2011, p.126), para quem a classe social de um indivíduo era determinada pela relação com os meios de produção, quais sejam: latifundiários, capitalistas e trabalhadores ou operários. Esse pensamento é compartilhado também por Weber (*apud* MEEKS, 2011, p.126), porém mais pelo mercado que pelo meio de produção.

O foco da nossa questão é saber a que classe pertenciam os indivíduos e grupos que aderiram às comunidades de cristãos no período paulino. De acordo com Troeltsch (*apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 326):

As comunidades eram construídas, por muito tempo, principalmente de escravos, libertos e artífices, sendo que, contudo, [...] em vista da cautela no acolhimento de escravos não se deve enxergar a sua participação; em todo caso, providenciava-se expressadamente o

afastamento de escravos com anseio emancipatórios. Mas desde os primórdios não faltaram membros do estrato superior [...]. Sob Dominicano, o cristianismo avançou até os círculos mais elevados da corte, e partir de Cômodo, a participação no estrato superior está em franco.

Sobre o escravagismo no Império Romano, Ferreira (2011, p. 96) comenta que este modo de produção era assimétrico, e Paulo se colocava em uma estratégia de “resistência e dominação” contrário a isso. No texto do apóstolo a Filemon, por exemplo, há uma proposta de autonomia, o que ia contra aos interesses das classes dominantes romanas.

O sistema romano escravagista era a base da produção e economia do Império, cujo controle se expandiu por todo o Mar Mediterrâneo (*mare nostrum*), com muitos portos, para a condução de riquezas, e com a construção de longas estradas, feitas pelos escravos, para o escoamento das produções.

Ainda conforme Ferreira (2011, p.61), o escravismo era a articulação de todo o processo de controle do trabalho e do excedente da produção, processo este que se dava entre a *polis* (cidade) e a *chora* (campo), onde o acúmulo de riquezas (excedente) que ia para a cidade era retirado do campo e da exploração do trabalho forçado de vários trabalhadores. Dessa forma, pode-se afirmar, segundo esse autor, que a grande maioria dos trabalhadores e dos pobres do Império não era livre.

Sobre a comunidade cristã em Roma à qual Paulo escreveu, ela era caracterizada por ser predominante pobre, embora houvesse judeus mais ricos e bem educados. Stegemann e Stegemann (2004, p.340) entendem que não só na comunidade cristã romana, mas também os romanos de forma geral eram constituídos por uma minoria rica e maioria empobrecida, pois, na *pax romana*⁴, o direito estava ligado à posse de propriedades, dando-se importância à origem e riqueza daqueles que formariam o topo da pirâmide social⁵. A diferença era enorme entre a elite e as massas. O objetivo de enriquecimento era para apoderamento, com a manutenção do patrimônio,

⁴Estrutura organizada a partir das relações de poder e das atividades econômicas que beneficiavam a classe estatal romana (REIMER, 2006, p. 89).

⁵Sobre mais informações a respeito da estrutura social ver quadro em forma de pirâmide em Stegemann e Stegemann (2004, p. 341).

sendo esta a responsabilidade do *pater familias*⁶(RICHTER REIMER, 2006, p.90-4).

Presume-se que eram as pessoas ‘pequenas’ “que perfaziam, na sua quase totalidade, as comunidades judaico-cristãs nas origens” (RICHTER REIMER, 2006, p.91). Elas dependiam da venda de suas mercadorias produzidas para seu sustento, pois, anteriormente, como pessoas desempregadas, migraram para a periferia das cidades e passaram a desenvolver toda espécie de artesanato e manufaturas (RICHTER REIMER, 2006, p. 88).

Nesse contexto social do círculo paulino, podemos ainda destacar a importância da organização das mulheres neste modelo de estratificação, que segundo Schttruff (2008, p.166), grupos de mulheres formam-se em função de garantir o sustento de vida de mulheres economicamente mais fracas.

1.1.4 A Formação da Comunidade de Crentes em Roma

A formação da comunidade de crentes em Roma não é algo de origem paulina. Kümmel (1982, p. 401-2) assevera que o cristianismo em Roma já tinha uma longa história quando Paulo escreve à igreja em Roma. Segundo esse autor, já devia haver cristãos na capital do Império Romano desde os anos 50, visto que Paulo afirma que há tempos tinha o desejo de visitar os irmãos em Roma.

Suetônio (*apud* KÜMMEL, 1982, p. 399), escritor romano, ao registrar sobre a vida do imperador Cláudio, fala sobre perturbações que certos judeus estavam enfrentando por causa de um certo *Christos*. Este imperador chegou a expulsar muitos judeus de Roma, pois, de forma geral, os gentios não distinguiam os judeus dos cristãos. Este relato baseia-se numa informação inexata dada por um escritor pagão, mas pode-se afirmar que já na época do édito de Cláudio (49 d.C.) o cristianismo se apresentava difundido entre os judeus romanos (KÜMMEL, 1982, p. 399).

Sobre o decreto de Cláudio, Culmann (2001, p.51) assevera o seguinte:

⁶Importa ressaltar que a forma de dominação central na *pax romana* é o patriarcal-patrimonial: o *pater familias* se apropriava do que os membros de sua família produziam. Neste contexto, as mulheres pertencem à esfera do poder do patriarca (REIMER, 2006, p. 79).

Em consequência do decreto de Cláudio, também os judaico-cristãos tiveram que deixar Roma, ficando na comunidade somente os gentílico-cristãos, não atingidos pelo decreto de expulsão. Após a morte de Cláudio em 54, os judeus puderam retornar a Roma e com eles os judaico-cristãos.

Acerca deste episódio, o comentário de Carson (1997, p. 272) ajuda-nos a compreender da seguinte forma:

Na ausência dos cristãos judeus, os gentios que foram atraídos para o cristianismo devem ter assumido a igreja, e os cristãos judeus que depois voltaram provavelmente eram minoria e talvez fossem vistos com certa condescendência pela ala gentílica agora dominante.

A carta aos cristãos em Roma manifesta um duplo caráter. Ela remonta essencialmente um debate entre o evangelho paulino e o judaísmo, o que nos leva à conclusão óbvia que os leitores eram judeus cristãos. Entretanto, a carta possui afirmações que indicam tratar-se especificamente de uma comunidade de cristãos gentios.

Na carta não se apresentam, em nenhum trecho, cristãos romanos como na maioria dos antigos judeus, nem mesmo uma realidade na qual os cristãos gentios estivessem sendo obrigados a se submeterem a leis judaicas no cristianismo. Assim, entendemos que “a carta caracteriza seus leitores, sem ambiguidade, como cristãos gentios” (KÜMMEL, 1982, p. 401).

No entanto, a comunidade cristã em Roma não é exclusivamente cristã-gentia. Pode-se inferir a existência de uma corrente judaica-cristã no seio desta comunidade, mesmo que com o édito de Cláudio, a minoria judaica-cristã tenha sido cruelmente dizimada. Havia, portanto, ambos os grupos na igreja de Roma, sendo uma comunidade mista.

As suposições a) de que comunidade romana era predominantemente judeu-cristã, ou b) de que Paulo estivesse tentando conquistar judeus cristãos para a missão junto aos gentios, ou ainda c) de que Paulo estivesse combatendo os judeus cristãos que houvesse voltado a Roma para retomar o controle da comunidade aí existente (KÜMMEL, 1982, p.401).

A origem dessa comunidade cristã em Roma ainda é algo não consensual. Afirma-se que “a colônia judaica de Roma era muito numerosa, sobretudo depois que Pompeu, em 61 a.C., trouxera para lá numerosos escravos judeus, libertados mais tarde” (CULMANN, 2001, p. 50).

Provavelmente, com o Pentecostes em Jerusalém, os judeus que antes estavam na Palestina trouxeram o Evangelho para os judeus romanos, não havendo a necessidade de uma missão evangelística de algum apóstolo. Deduz-se que a igreja de Roma nasceu por expansão natural, já que todos os caminhos conduziam a Roma como capital do Império.

A carta a essa comunidade em Roma não cita qualquer dívida a alguém pelo Evangelho recebido. “Por volta de 180 d.C., Irineu identificou Paulo e Pedro como os fundadores da igreja em Roma de forma conjunta. Uma tradição posterior identifica Pedro. No entanto, nenhuma das tradições pode ser aceita” (CARSON, 1997, p. 271).

Leenhardt (1969, p.10) escreve que não há indícios que tenha sido Pedro, o que não exclui a probabilidade de o apóstolo ter visitado Roma. Segundo Culmann (2001, p.50-1), se Pedro tivesse fundado a igreja em Roma, como a tradição defendia, seria de se estranhar Paulo não citá-lo na carta. Também não podemos dizer que a existência dessa comunidade em Roma se deve a Paulo, como se vê em Rm 15,20⁷.

Sobre essa questão de quem fundou a igreja em Roma podemos entendê-la da seguinte forma:

Muitos fundadores da igreja romana eram cristãos judeus, mas em algum momento dos anos 40 de nossa era, o imperador Cláudio, a exemplo de Tibério, expulsou de Roma a comunidade Judaica. A igreja romana era inteiramente composta de gentios até a morte de Cláudio, quando seu édito foi automaticamente repellido, e os cristãos judeus voltaram a Roma (KENNER, 1960, p. 428).

Enfim, para compreendermos a história da origem da comunidade de cristãos em Roma, uma coisa nos parece bem consistente: o texto de Hengel (*apud* MEEKS, 2011, p.46) asseverando que, para qualquer história do cristianismo mais antigo, o grande vetor foi o fascinante crescimento da fé cristã na região do mar mediterrâneo ao longo dos cento e vinte primeiros anos da era cristã.

Ainda segundo Meeks (2011, p.46), Roma propiciava uma grande mobilidade pessoal, física e social. Essa mobilidade tornava as viagens mais

⁷Fazendo questão de anunciar o Evangelho onde o nome de Cristo ainda não era conhecido para não construir sobre alicerces lançados por outros (BdJ, 2011, p. 1990).

fáceis, já que as cidades e províncias eram ligadas por estradas, fatores que facilitavam o deslocamento da literatura cristã primitiva.

1.1.5 As Mulheres na Sociedade Romana

Para compreendermos acerca das mulheres nos escritos paulinos, que desde o princípio faziam parte da comunidade de crentes em Cristo no Império Romano⁸, devemos discorrer sobre o tratamento das mulheres na sociedade romana de modo geral. Tem-se também a necessidade de se ter uma visão do contexto histórico-cultural de onde os textos paulinos foram produzidos, obtendo-se uma visão de como as mulheres eram tratadas nas sociedades às quais essas cartas foram endereçadas.

É também de extrema importância apresentarmos uma visão histórico-cultural de como as mulheres eram tratadas nas sociedades mais próximas a essas comunidades, ou seja, buscarmos informações que mostrem como era o tratamento dado às mulheres nas sociedades antigas da Ásia Menor, reprodutoras do androcentrismo e do patriarcalismo, mecanismos de opressão e dominação da mulher e do homem.

Nas sociedades antigas da Ásia Menor, a palavra 'mulher' estava associada diretamente ao termo família, como pensa Arens (1997, p.76):

A estrutura familiar era claramente patriarcal: o *paterfamilias* era a autoridade máxima, e todos os membros da casa ocupavam seu lugar em relação a ele. A virtude por excelência no âmbito doméstico era a submissão, a obediência absoluta aos membros superiores da família.

Nesse contexto, a posição social da mulher estava vinculada à sua submissão e obediência absoluta aos membros da família. Arens (1997, p. 77) afirma que, numa sociedade machista como aquela, quem ditava as normas

⁸“O voltar-se de mulheres para as comunidades crentes em Cristo citadinas remonta basicamente a duas ‘fontes’: êxitos missionários em meio ao judaísmo da diáspora (judias e tementes a Deus) e conversar de economias domésticas [...] aliás, os dois ‘âmbitos de ingresso’ missionários - sinagoga e casa - são os que ofereciam as melhores possibilidades de alcançar mulheres ou dirigir-lhes a palavra. De acordo com os nossos dados histórico-sociais gerais, tampouco surpreende que referências claras e integrantes do estrato superior sejam extremamente raras entre as mulheres crentes em Cristo. [...] absolutamente predominante era também entre as mulheres crentes em Cristo a pertença a estrato inferior” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 438).

eram os homens, os quais eram considerados naturalmente superiores às mulheres. A posição social das mulheres dependia do seu nascimento e de sua família, pois a relação de dependência com a família era bem mais estreita do que a dos homens.

As cidades greco-romanas, seguindo o sistema da *pax romana*, também eram palco de tensões internas no seio de suas famílias e no íntimo de si mesmas. Vários assuntos estavam relacionados às mulheres, tanto as nascidas escravas como mulheres nascidas “livres”, desde o casamento até a vida religiosa, conforme descreve Meeks (2011, p. 61). Elas “viviam subordinadas primeiramente ao pai e depois ao marido, num voto de total obediência e submissão”, e deviam restringir-se, em princípio, à casa⁹ (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 405).

A presença da mulher e sua ocupação em qualquer atividade eram passivas de questionamentos em todas as esferas da sociedade. Mesmo havendo vozes de resistência em todos os âmbitos, percebe-se, de uma forma geral, que elas estavam subjugadas aos rudimentos da época, não podendo ser proprietárias ou herdeiras nem possuir dinheiro. "Somente em algumas exceções, a filha de um homem rico pode ser herdeira" (RICHTER REIMER, 2006, p.79). Algumas do estrato superior tinham um pouco mais de autonomia, nada que as colocassem distantes das outras mais pobres.

Podemos compreender esse nivelamento financeiro nas palavras de Arens (1997, p. 78) da seguinte forma:

Não era raro, porém, achar alguma mulher que dispusesse de dinheiro próprio e por isso gozasse de certa autonomia, bem como encontrar mulheres empresárias, como atestam as inscrições de epitáfios da época. No Novo Testamento menciona-se uma tal de Clóe, que parece ter sido empresária (1Cor 1,11), assim como uma tal de Lidia, dedicada ao comércio de púrpura (At 16,14) (ARENS, 1997, p. 78).

Nas palavras de Grenz (*apud* PAULO, 2007, p. 76-7):

as mulheres romanas eram mais visíveis em público e exerciam mais influência no comércio e na política do que suas irmãs nas cidades gregas. Mesmo com esta maior emancipação, tais mulheres permaneciam sujeitas ao ideal cultural da mulher doméstica. Elas eram lembradas de sua principal responsabilidade para com a casa.

⁹“A família é o foco principal da lealdade pessoal e tem domínio supremo sobre a vida individual” (SOUZA *apud* RICHTER REIMER, 2013, p. 28).

Na sociedade judaica, as mulheres gozavam de uma posição similar um pouco superior. O papel subordinado que as mulheres haviam desempenhado na sociedade patriarcal mais antiga se solidificara até se tornar uma posição inferior.

É importante ressaltar que na casa a mulher tinha relativo domínio, podendo ensinar religião aos filhos. As mulheres que viviam em ambientes mais populares, devido à situação econômica, tinham de ajudar os maridos ou trabalhar para o sustento próprio. As mesmas possuíam mais liberdade que as mulheres da cidade, e, posteriormente, puderam alavancar o trabalho missionário. "Foi no contexto rural que a mulher transgressora ousou a se impor e se fazer presente" (SEVERINO, 2011, p.669).

Stegemann e Stegemann (2004, p. 412) informam que a mulher judia, presente também na comunidade romana, tinha, mesmo que de forma restrita, sua vida integrada na vida religiosa, de forma passiva e até ativamente, porém, algo bastante limitado em relação aos homens. Em harmonia com Stegemann e Stegemann, Stroher (1998, p. 45) escreve o seguinte sobre a limitação das mulheres judias na vida religiosa:

Para se ter uma ideia, as mulheres judias tinham uma série de restrições com respeito à vida religiosa e enfrentavam várias limitações quanto à liberdade religiosa. Por um lado, não precisavam cumprir boa parte dos mandamentos, pois não eram dirigidos a ela. No entanto, isso as excluía dos momentos de celebração, pois eram julgadas incapazes religiosa e sacrificialmente. No templo só podiam entrar no recinto a elas reservado.

Não somente na vida religiosa, como também em outras esferas da sociedade, havia uma grande limitação das mulheres em relação aos homens. Era um ambiente tenso e cheio de conflitos. A vida pública pertencia quase exclusivamente ao homem, na medida em que a mulher deveria se preocupar apenas com suas obrigações domésticas. "Independentemente de sua pertença social aos estratos, as mulheres tinham, em comparação com os homens, o acesso claramente restringido aos mais diversos recursos políticos, econômicos e sociais da vida pública" (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 406).

As mulheres não podiam votar, nem falar nas assembleias populares. Na maioria das vezes, a casa era o limite da mulher. Algumas do estrato

superior atuavam como conselheiras de seus maridos e filhos nas questões políticas, mas apenas nos bastidores. Nesse sentido, Richter Reimer (2013, p.27) assevera o seguinte:

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

Essa autora afirma que esta carta foi escrita por volta do ano 56-57, sendo a última das autênticas cartas de Paulinas. Ela vai na contramão do patriarcalismo e do androcentrismo e, ao contrário do que muitos pensam, as mulheres aparecem nas autênticas cartas paulinas como as de Rm 16,1-16; 1Cor 1,11; Gl 3,26-28 e Fp 4,2-3, sendo reconhecidas pela importância de seus trabalhos em suas comunidades cristãs como exemplos de fé, coragem, liderança, diaconato, apostolado e também consideradas como pessoas dignas de tal.

1.1.6 Romanos: uma autêntica carta paulina

A autoria da carta aos cristãos em Roma é de forma geral entendida pelos críticos como de autoria paulina. Segundo Carson (1997, p.269), essa afirmação não tem sido contestada. Ainda autores como Bortolini (2013, p.12), Kümmel (1982, p. 416), Barth (2009, p. 814), entre outros, consideram o texto como uma autêntica produção paulina.

Segundo Dettwiller, Loyola e Casteli (2011, p.447-8), existem escritos chamados deuteropaulinos que foram produzidos depois da morte do apóstolo Paulo, mas que pretendem também pertencer ao *corpus paulinum*. As interpretações da carta de Paulo aos Romanos são as mais diversas, desde as leituras fundamentalistas até as mais críticas.

Há quem entenda que não há textos deuteropaulinos, a exemplo de Hale (1983, p. 149), que defende que o apóstolo é o autor de 13 cartas, quais sejam,

Romanos, I e II Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, I e II Tessalonicenses, I e II Timóteo, Tito, Filemom e Hebreus.

Os aparentes problemas literários da carta de Paulo aos romanos se dão na doxologia,¹⁰ ou seja, na saudação que o apóstolo faz no final da carta, e se o capítulo 16 é parte da carta endereçada a Roma ou um acréscimo posterior a Éfeso.

Segundo Vielhauer (2005, p. 218), do ponto de vista histórico-literário, podemos fazer duas reflexões que estão intrinsecamente relacionadas, quais sejam: o problema crítico-textual da doxologia de Rm 16,25-27 e o problema crítico-literário de que se o capítulo 16 faz parte da carta de Paulo aos cristãos em Roma.

Para Culmann (2001, p. 50), a autenticidade dessa carta jamais foi contestada, somente o capítulo 16, composto de saudações, apresenta o problema de saber se é parte da carta destinada a Roma.

Há entre alguns eruditos questionamentos sobre a forma literária do texto de Paulo à comunidade cristã em Roma:

Há muitos anos, Adolf Deissmann fez uma distinção entre cartas e epístolas com base nas recentes descobertas de papiros. As 'cartas de verdade', conforme as chamava, eram não literárias, ou seja, não foram escritas nem para o público e nem para posteridade, mas apenas tinham como alvo a pessoa ou as pessoas para quem elas tinham sido endereçadas. Em contraste com a carta, a epístola era uma forma literária artística ou uma espécie de literatura destinada para o público. O próprio Deissmann considerava as epístolas paulinas como 'carta de verdade' (STUARTE; FEE, 2011, p. 68).

Segundo Kenner (1960, p. 425), as cartas imitavam as formas orais da retórica. Os retóricos forneciam as diretrizes aos instruídos para que escrevessem diferentes tipos de cartas (carta de repreensão, carta de amizade ou carta familiar) por serem convenções retóricas simples, parte do recurso formal daquele tempo. Inúmeros autores como Paulo não tinham consciência de sua própria arte retórica.

Acerca do problema que envolve o capítulo 16, existem diferentes hipóteses sobre o assunto. Em muitos manuscritos, o capítulo 16 não existe. Uma forma de Rm com 14 capítulos existia na Igreja Primitiva, segundo Carson

¹⁰Doxologias são ditos de louvor (VIELHAUER, 2005, p. 64).

(1997, p. 276), o que levou muitos estudiosos a defenderem que a versão original não teria os capítulos 15 e 16. Para Barth (2008, p. 797), provavelmente, alguém mutilou o texto.

Outros afirmam que os dois capítulos podem ter sido tirados por Paulo, por editores posteriores para transformar-se em uma carta universal ou por Marcião.

De um lado, Schulz (*apud* KÜMMEL, 1982, p.412) foi o primeiro a analisar este capítulo como um fragmento de uma carta paulina a Éfeso, assim como Manson, que afirmou posteriormente que este capítulo dizia respeito a um acréscimo de Paulo quando este enviou a epístola aos romanos para Éfeso. De outro, Albertz (*apud* KÜMMEL, 1982, p.412) via Rm 16 como uma segunda carta dirigida à igreja em Roma.

Percebemos que alguns estudiosos defendem a hipótese de ter sido enviada para Éfeso pelo fato de Paulo mostrar-se familiarizado com o grande número de pessoas as quais saúda. Não é fácil defender que todas essas pessoas tenham se deslocado do Oriente para Roma.

Diante disso, por que Paulo escreveria a velhas amizades em uma carta para outra comunidade? Outro fator para defender esta hipótese é que a expressão “as primícias da Ásia” provavelmente se refira a cristãos de Éfeso. A advertência de Paulo acerca dos que causam divisões também não se encaixa com o contexto dos romanos, mas com outros contextos com a presença de judaizantes. “Há duas conclusões epistolares cerimoniosas, uma no final do capítulo 15 e outra no capítulo 16. Essa duplicação é atípica” (KÜMMEL, 1982, p.413- 4).

Segundo Koester (2005, p.152), tendo em vista que a primeira coleção de cartas paulinas foi provavelmente feita no Oriente, o editor, num momento posterior, baseou-se no fato de encontrar a carta aos romanos junta à breve carta aos efésios, e, assim, combinou as duas cartas, acrescentando uma doxologia, que certamente não é de autoria paulina.

Aqueles que defendem que o capítulo 16 foi escrito também para Roma argumentam que Paulo não conhecia todas as pessoas cumprimentadas por ele na carta. Não é impossível que todas estas tenham migrado para Roma. Paulo poderia estar saudando várias pessoas que estão em Roma, mas que ele provavelmente encontrou em outros lugares por causa de seus trabalhos de

subsistência e missão, como o dele inclusive (RICHTER REIMER, 2011, p. 119).

Hendriksen (2011, p. 629) afirma que vários desses nomes citados em Rm 16 são encontrados em inscrições ou perto de Roma. Alguns nomes são certamente latinos e todos os códices contêm essa lista de nomes como parte da carta de Paulo aos cristãos em Roma. Para esse autor, o primeiro convertido na Ásia (Epêneto, o qual seria “as primícias da Ásia”) poderia estar em Roma e por isso Paulo tenha aludido a seu papel como essencial na Ásia. Paulo, ao fazer as duras advertências aos que causavam divisão, poderia estar falando acerca de um perigo que ainda não tinha se transformado em realidade ou a outro grupo de pessoas, que não os judaizantes.

A respeito da dupla conclusão, “o voto final não é absolutamente impossível dentro do contexto de uma carta paulina” (KÜMMEL, 1982, p. 415). Escrever uma carta apenas com as saudações que Paulo faz no capítulo 16 seria um fato literário impossível. “A afirmação de que se trata apenas do fragmento de uma epístola aos efésios torna até mesmo a preservação de tal fragmento, em si, inconcebível” (KÜMMEL, 1982, p. 416).

Na opinião de alguns estudiosos, “a suposição mais convincente sobre a tradição do texto é a de que ele originalmente incluía o trecho 1,1 - 16,23” (KÜMMEL, 1982, p. 416). Segundo Bruce (2014, p. 134), “é altamente improvável que uma carta destinada à igreja de Éfeso tenha sido de algum modo anexada a uma carta endereçada a Roma”.

É muito mais fácil traçar a história textual a partir do texto completo do que determinar a origem de qualquer variante como sendo um acréscimo a um texto mais curto. Com o texto completo de um lado e a recensão de Marcião do outro, as conclusões mais satisfatórias podem ser feitas acerca das variantes, na maioria dos textos. O texto completo apresenta menos problemas que outras teorias. Também a sobrepujante evidência de manuscritos não pode levar a nenhuma outra conclusão satisfatória (HALE, 1983, p.156).

Tratando-se, portanto, de Rm 16,1-16, tomamos, nesta pesquisa, para fins de interpretações, o escrito de Richter Reimer (2013, p.83-4), que é um dos que consideram a perícopes de Rm 16,1-16 como parte integrante da carta de Paulo aos cristãos em Roma e faz suas análises críticas desse texto como ele se apresenta no cânone, inclusive com sua doxologia em 16,25-27.

Consideramos Rm 16,1-16 parte integrante da carta, especificamente uma 'carta apêndice' de recomendação para Febe, a quem, ao que tudo indica, Paulo confiou sua carta para ser entregue à comunidade cristã em Roma. Assim, para nosso estudo e análise, partimos do texto final como ele se apresenta no cânone; é este texto que fez história, interferiu e interveio na vida de milhares de pessoas (RICHTER REIMER, 2011, p. 119).

Dessa forma, a interpretação feminista de Rm 16,1-16 considera o texto como pertencente à carta do apóstolo Paulo à comunidade cristã em Roma.

1.2 TRADUÇÕES DE ROMANOS 16,1-16

A tradução do texto original é uma importante ferramenta no processo de interpretação da Bíblia. Para Wegner (1998, p. 28), é o primeiro passo para uma boa interpretação da Bíblia e isso é fundamental pelo fato de o Novo Testamento ter sido escrito originalmente em grego.

A reconstituição do texto original é bem valiosa para as análises interpretativas da Bíblia. “Não podemos fazer um trabalho sério em exegese ou em Teologia bíblica se não partimos do texto original” (SILVA, 2003, p. 38). O resgate socio-histórico e libertador que se pode extrair da leitura de um texto da Bíblia está diretamente ligado à tradução que se usa para tal.

Para algumas ponderações sobre Rm 16,1-16, partiremos de início da tradução do texto grego, de acordo com o Novo Testamento Interlinear, seguido de uma breve análise e considerações de três traduções do texto de Rm 16,1-16.

Essa reconstrução a partir dessas análises de traduções é essencial para encontrar a voz do apóstolo Paulo como predecessor dos movimentos de emancipação e libertação das mulheres.

1.2.1 A Tradução do Novo Testamento Interlinear em Português

1 Recomendo a vós Febe a irmã nossa , sendo também diaconisa da igreja em Cancria.2 Para que a ela recebais em (o) Senhor de modo digno dos santos e ajudeis a ela em a que de vós necessitar coisa; também pois ela protetora de muitos se tornou também de mim mesmo.3 Saudai a Prisca e Áquila os cooperadores meus em Cristo Jesus, 4 os quais por a vida minha o seu próprio pescoço arriscaram, aos quais eu não somente agradeço, mas também todas as igrejas dos gentios, 5 e (saudai) a em casa (a) deles igreja. Saudai Epêneto

o amado meu, que é primícias da Ásia para Cristo. **6** Saudai Maria, a qual muito trabalhou por vós. **7** Saudai Andrônico e Júnias os compatriotas meus e prisioneiros meus, os quais são notáveis entre os apóstolos, os quais antes de mim estavam em Cristo. **8** Saudai Ampliato o amado meu em (o) Senhor. **9** Saudai Urbano o cooperador nosso em Cristo e Estáquis o amado meu. **10** Saudai Apeles o aprovado em Cristo. Saudai os dentre os de Aristóbulo. **11** Saudai Herodião o compatriota meu. Saudai os dentre os de Narciso os estando em (o) Senhor. **12** Saudai Tifena e Trifosa as que têm trabalhado em (o) Senhor. Saudai Pérside a amada, a qual muito trabalhou em (o) Senhor. **13** Saudai Rufo o eleito em (o) Senhor e a mãe dele e minha. **14** Saudai Asíncrito, Flegonte, Hermes, Pátrobas, Hermas, e os com eles irmãos. Saudai Filólogo e Júlia, Nereu e a irmã dele, e Olimpas, e os com eles todos os santos. **16** Saudai uns aos outros com o beijo santo. Saúdam a vós as igrejas todas de Cristo (Novo Testamento Interlinear, 2004, p.612-4).

1.2.2 Outras Traduções de Romanos 16,1-16

A tradução de um texto bíblico é um elemento primordial para uma boa interpretação. A comparação de traduções pode servir para uma maior e melhor aproximação do texto para com a comunidade.

Esse exercício comparativo tem vários objetivos, entre eles, podemos destacar os seguintes:

Avaliar a fidedignidade das traduções em uso das comunidades, mostrar várias possibilidades de tradução do texto, levar o interprete a rever eventualmente, sua própria tradução, introduzir nas primeiras interpretações do texto, considerando sobre tudo que a tradução já implica parcialmente uma tradução (WEGNER, 1998, p. 33).

Uma boa tradução do texto pode revelar significados e intenções até então não descortinados. Em função disso, é bom observar que as diferenças encontradas nas traduções, aliadas a uma boa exegese, podem denunciar mecanismos promotores de injustiça social e de desigualdade entre homem e mulher propiciando uma nova proposta de vida. As traduções a serem analisadas nesta pesquisa são: ARC, TEB e a BdJ. De acordo com Richter Reimer (2010, p. 45):

As tradicionais abordagens metodológicas e interpretativas de textos bíblicos demonstraram que ainda não conseguem alcançar a profundidade de mecanismos de opressão que principalmente mulheres e crianças, escravas ou não, enquanto minoria qualitativa sofria em seu contexto histórico-social.

1.2.2.1 A tradução de ARC

1 Recomendo-vos, pois, Febe, nossa irmã, a qual serve na igreja que está em Cencreia, 2 para que a recebais no Senhor, como convém aos santos, e a ajudeis em qualquer coisa que de vós necessitar; porque tem hospedado a muitos, como também a mim mesmo. 3 Saudai a Priscila e a Áquila, meus cooperadores em Cristo Jesus, 4 os quais pela minha vida expuseram a sua cabeça; o que não só eu lhes agradeço, mas também todas as igrejas dos gentios. 5 Saudai também a igreja que está em sua casa. Saudai a Epêneto, meu amado, que é as primícias da Ásia em Cristo. 6 Saudai a Maria, que trabalhou muito por nós. 7 Saudai a Andrônico e a Júnias, meus parentes e meus companheiros na prisão, os quais se distinguiram entre os apóstolos e que foram antes de mim em Cristo. 8 Saudai a Ampliato, meu amado no Senhor. 9 Saudai a Urbano, nosso cooperador em Cristo, e a Estáquis, meu amado. 10 Saudai a Apeles, aprovado em Cristo. Saudai aos da família de Aristóbulo. 11 Saudai a Herodião, meu parente. Saudai aos da família de Narciso, os que estão no Senhor. 12 Saudai a Trifena e a Trifosa, as quais trabalham no Senhor. Saudai à amada Pérside, a qual muito trabalhou no Senhor. 13 Saudai a Rufo, eleito no Senhor, e a sua mãe e minha. 14 Saudai a Asíncrito, a Flegonte, a Hermas, a Pátrobas, a Hermes, e aos irmãos que estão com eles. 15 Saudai a Filólogo e a Júlia, a Nereu e a sua irmã, e a Olimpas, e a Todos os santos que com eles estão. 16 Saudai-vos uns aos outros com santo ósculo. As igrejas de Cristo vos saúdam (ARC, 1995, p.1407).

A versão ARC tem como base o texto conhecido como recebido ou *textus receptus*¹¹. Conforme Geisler e Nix (1997, p.162), ficou conhecida como a primeira tradução do grego vinda a público. Feita por Erasmo de Roterdam e publicada em março de 1516, continha numerosos erros de natureza tipográfica e mecânica, sem contar o enorme aparato de textos que já existiam, essa tradução não usou os manuscritos primitivos para sua tradução.

Mais adiante serviu de base para a versão de Lutero, sendo que ela e todas as outras versões publicadas por Erasmo de Roterdam usaram o texto bizantino.

Assim, por possuir muitos erros, e ser uma tradução que não se apoderou de textos mais antigos, percebemos que ela não é uma tradução indicada para suprir a necessidade interpretativa da proposta desta pesquisa.

1.2.2.2 A tradução da TEB

¹¹Texto *receptus* é aquele recebido por todo mundo. Passou a ser o texto básico do mundo protestante. Era senão o próprio texto bizantino com uma sobrecarga de erros de 15% do Novo Testamento (PAROSCHI, 1993, p. 114).

1 Eu vos recomendo Febe, nossa irmã, diaconisa da Igreja em Cancrécia. 2 Acolhei-a no Senhor de maneira digna dos santos, ajudai-a toda a tarefa em que ela tiver necessidade de vos. Pois ela foi uma protetora para muita gente, e para mim mesmo. 3 Saudai Prisca e Áquila, meus colaboradores em Jesus Cristo: 4 Para me salvar a vida, arriscaram a própria cabeça, eu não sou único a lhes ser grato, todas as Igrejas do mundo pagão também o são. 5 Saudai também a Igreja que se reúne na casa deles. Saudai o meu caro Epeneto, primícias da Ásia para o Cristo. 6 Saudai a Maria, que se deu muito trabalho por vos. 7 Saudai a Andrônico e Júnias, meus parentes e meus companheiros de cativo. Eles são apóstolos eminentes e pertenceram ao Cristo mesmo antes de mim. 8 Saudai Ampliato, que me é caro no Senhor. 9 Saudai Urbano, nosso colaborador em Cristo, e meu caro Eustáquis. 10 Saudai Apeles, que provou seu valor em Cristo. Saudai os da casa de Aristóbolu. 11 Saudai Herodião, meu parente. Saudai os da casa de Narciso, que estão no Senhor. 12 Saudai Trifena e Trifosa que se afadigaram no Senhor. Saudai minha cara Pérside, que muito se afadigou no Senhor. 13 Saudai Rufo, eleito no Senhor, e a mãe dele, que é também a minha. 14 saudai Asincíctro, Flegonte, Hermes, Pátrobas, Hermas e os irmãos que estão com eles. 15 Saudai a Filólogo e Júlia, Nereu e sua irmã. Olímpas, e todos os santos que estão com eles. 16 Saudai uns aos outros com o ósculo santo, todas as Igrejas do Cristo vos saúdam (TEB, 1994, p. 2199-2200).

A TEB é uma versão ecumênica do texto sagrado e “foi publicada no Brasil, de forma completa em 1994, teve como base a edição francesa de 1989 (Antigo e Novo Testamentos, com introduções e notas)” (KONINGS, 2016, p. 95).

O objetivo dessa tradução não é a literalidade servil, mas a familiarização do leitor com os campos semânticos nos quais o texto se move (TEB, 1994, p. XX).

Percebemos que é uma tradução para os diversos credos, isto é, de cunho ecumênico. Dessa forma, notamos que não é ainda a mais indicada para análises interpretativas de ordem científica acadêmica, conforme pretendemos desenvolver nesta investigação.

1.2.2.3 A tradução da BdJ

1 Recomendo-vos Febe, nossa irmã, diaconisa da Igreja de Cancrécia, 2 para que a recebais no Senhor de modo digno, como convém a santos, e a assistais em tudo que ela de vós precisar, porque ela também ajudou a muitos, a mim inclusive. 3 Saudai a Prisca e Áquila, meus colaboradores em Cristo Jesus, 4 que para salvar a minha vida expuseram a cabeça. Não somente eu lhes devo

gratidão, mas também todas as Igrejas da gentilidade. **5** Saudai também a Igreja que se reúne em sua casa. Saudai meu amado Epêneto, primícias a Asia para Cristo. **6** Saudai Maria que muito fez por vós. **7** Saudai Andrônico e Júnias, meus parentes e companheiros de prisão, apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo. **8** Saudai a Ampliata, meu dileto amigo no Senhor. **9** Saudai Urbano, nosso colaborador em Cristo, e meu amado Estáquius. **10** Saudai Apeles, homem provado em Cristo. Saudai os da casa de Aristóbulo. **11** Saudai Herodião meu parente. Saudai os da casa de Narciso no Senhor. **12** Saudai a Trifena Trifosa, que se afadigaram no Senhor. Saudai a querida Pérside, que muito se afadigou no Senhor. **13** Saudai Rufo, este eleito do Senhor, e sua mãe, que é também minha. **14** Saudai Asíncrito, Flegonte, Hermes, Pátrobas, Hermas e os irmãos que estão com eles. **15** Saudai Filólogo e Júlia, Nereu e sua irmã, e Olimpas, e todos os santos que estão com eles. **16** Saudai-vos uns aos outros com o ósculo santo. Todas as Igrejas de Cristo vos saúdam (BdJ, 2011, p. 1990-1).

A BdJ é, conforme Geisler e Nix (1997, p. 245), uma tradução literal dos textos originais feita por estudiosos católicos. A versão publicada em 2002, no Brasil, é uma versão da edição francesa. É um texto para quem deseja qualidade científica. Possui “o selo da *École Biblique de Jérusalem* e opta por opções textuais de Nestle-Aland” (KONINGS, 2016, p. 92).

Sendo uma Bíblia cuja tradução usa o texto crítico, é uma versão que, sem sombra de dúvidas, torna-se um instrumento adequado para análises interpretativas de cunho científico acadêmico. Portanto, é um mecanismo identificador de sistemas opressores que promovem a desigualdade e a injustiça social entre homens e mulheres.

Para fins de análises interpretativas, faremos uso da tradução da BdJ por compreendermos que é a tradução mais indicada para análises críticas da Bíblia.

1.2.2.4 Diferenças observadas nas traduções ARC, TEB e BdJ

Para embasar esta pesquisa, após a transcrição literal de Rm 16,1-16 – em três versões da Bíblia bem distintas e bastante veiculadas no Brasil –, faremos uma breve análise comparativa dessa perícopa para uma melhor compreensão da temática proposta por esta análise de leitura e interpretação feminista a partir dessa passagem.

Em Rm 16,1-2 a versão de ARC faz a omissão da palavra “diaconisa”, termo que aparece tanto na TEB como na de BdJ. Enquanto a ARC usa a expressão “hospedado a muitos”, a BdJ utiliza o termo “ajudou a muitos” e a TEB emprega a palavra “protetora” para muita gente.

Em Rm 16,3 a saudação para o casal é traduzida na TEB e na BdJ como “Prisca e Áquila”, já na versão ARC, “Priscila e Áquila”. Por sua vez, a edição ARC usa a expressão “meus cooperadores”, enquanto a TEB e a BdJ traduzem o termo para “meus colaboradores”.

Em Rm 16, 6, as três versões apresentam expressões diferentes para denotar o serviço de Maria perante a comunidade. A versão ARC usa a expressão “trabalhou muito por vós” e a TEB escreve “que se deu muito trabalho por vós”, enquanto a BdJ informa “que muito fez por vós”.

Em Rm 16,7 as versões TEB e ARC descrevem o nome Júnias acrescido de um “s” no final, diferentemente da versão BdJ, em que o nome aparece sem o “s” no final, ou seja, Júnia.

Em Rm 16,9 Urbano é chamado pela ARC de “cooperador”. Já na TEB e na BdJ, de “colaborador”.

Em Rm 16,12 a versão ARC descreve que Trifena e Trifosa “trabalharam no Senhor” e que Pérside também “trabalhou muito no Senhor”. As versões TEB e BdJ descrevem que Trifena e Trifosa “se afadigaram no Senhor” e que Pérside muito “se afadigou no Senhor”.

1.2.3 Breve análise e avaliação das traduções

Algumas observações e leituras podem inicialmente contribuir para uma melhor compreensão do texto em questão e nos direcionar melhor para nossa interpretação feminista do texto sagrado. Observamos de início que as três versões, numa perspectiva geral, recomendam Febe para que seja recebida de modo digno no Senhor.

Percebemos a omissão da palavra “diaconisa” em Rm 16,1-2 na versão ARC. Contudo, o nome diaconisa aparece na tradução da TEB, como também na BdJ. Essa omissão da ARC contribui de forma bem explícita para o fortalecimento do *ethos* patriarcal nas sociedades onde aquele texto circulou e

provavelmente onde o texto circula até os dias atuais. Assim, reforça também o processo de invisibilização e marginalização das mulheres.

Para Gilman (1998, p. 74), quando Paulo chama Febe de diaconisa, ele deixa clarividente sua intenção de dar-lhe maior respaldo diante da comunidade que ela fazia parte. Porém o uso do termo diaconisa nesse texto, segundo Elliott (1998, p. 42), já é um rebaixamento dado pelos copistas e tradutores da palavra diácona para o termo diaconisa.

Nesse sentido, a tradução de diácona para diaconisa pode ser considerada um elemento que busca a invisibilidade da mulher em vários eixos sociais, inclusive nas comunidades cristãs que elas estavam inseridas, e, provavelmente, nas comunidades cristãs que elas estão inseridas hoje, promovendo desigualdade e injustiça social.

Percebemos que em Rm 16,3 a ARC usou o termo “cooperadores” e as versões TEB e BdJ utilizaram o termo “colaboradores” para o casal Priscila e Áquila. O casal dirigia uma igreja doméstica em sua casa. Tanto o termo cooperador quanto o termo colaborador têm a função de expressar o trabalho do casal no Senhor. Essas “igrejas domésticas davam mais liberdade à participação de mulheres” (MESTERS; OROFINO, 1995, p. 41), com isso, afirmamos que, por meio das igrejas domésticas relatadas em Romanos, temos uma visibilidade maior da importância dos papéis desenvolvidos pelas mulheres na expansão do cristianismo primitivo.

O vínculo de Maria estava relacionado de forma direta com o trabalho duro na comunidade. Esse trabalho diário fazia com que ela fosse reconhecida em seu contexto como quem desempenhava um papel essencial na esfera social, e não somente no serviço pesado.

O acréscimo do “s” no final do nome da apóstola Júnia transforma o nome em masculino Júnias, questão essa que será tratada em um item mais adiante.

Assim como em Rm 16,3, a questão em Rm 16,9 se dá no uso das palavras “cooperador” e “colaborador”, termos que estão se referindo àqueles que se mantiveram firme no Senhor e que trabalharam no Senhor.

Nesse último versículo da perícopes em questão, observamos que a versão ARC apresenta a expressão “trabalharam muito no Senhor” para Trifena e Trifosa e que Pérside “trabalhou muito no Senhor”; e as versões TEB e BdJ

usam a expressão “se afadigaram muito no Senhor” para Trifena e Trifosa e que Pérside muito “se afadigou”.

Para Richter Reimer (2011, p.122), o termo *Kopiao*, se cansar/se afadigar por causa de muito trabalho, e o termo “no Senhor” indicam trabalho eclesial, trabalho árduo e exaustivo.

Este termo é usado pelo apóstolo Paulo para caracterizar o seu próprio trabalho missionário, que é exaustivo, estressante e árduo (1Cor 4,12; 15,10; 16,16; 1Ts 5,12; Gl 4,11; Fp 2,16). Trata-se de trabalho missionário realizado por estas mulheres especificamente e que o fazem assim como o próprio apóstolo o fazia; trata-se de trabalho de anúncio colocado em benefício da comunidade, sem exploração, mas com base em trabalho de subsistência que conseguiam trabalhando em manufaturas, artesanato, a exemplo do apóstolo. Não se tornavam uma carga para grupos e comunidades, mas atuavam ‘no Senhor’ para anúncio da Palavra de libertação, graça e fé (RICHTER REIMER, 2011, p.122-3).

Essa aproximação feita pelo apóstolo Paulo denota um resgate socio-histórico – e por que não dizer sociocultural – da importância do papel das mulheres nas comunidades como exemplos de trabalho no anúncio da palavra de libertação, graça e fé.

1.3 INTERPRETAÇÕES DE ROMANOS 16,1-16

O texto de Rm 16,1-16 está incluso numa seção que apresenta um testemunho das primeiras atividades de Paulo, que incluem o fortalecimento das igrejas recém-fundadas, a preparação para a viagem ao Ocidente e a organização da entrega da coleta, tendo em vista que tanto a carta aos cristãos em Roma quanto à coleta “fazem parte do esforço de estabelecer uma nova relação entre crentes gentios e judeus” (KOESTER, 2005, p. 152).

As interpretações de Rm 16,1-16 geralmente são consideradas por duas linhas de interpretação, quais sejam: as abordagens conservadoras fundamentalistas e as abordagens críticas, que apresentam novas propostas de leitura do texto.

É preponderante para nossa proposta de leitura feminista desse texto descrever, mesmo que forma sumarizada, alguns conceitos relacionados às formas de interpretações conservadoras e críticas de Rm 16,1-16.

1.3.1 Interpretação Conservadora de Romanos 16,1-16

Numa perspectiva tradicional, a eclesiologia paulina em Romanos tem se apresentado como uma ‘dogmática’ ou um ‘documento’ da fundação da Igreja cristã, a ponto de ser fiadora de uma autêntica fé cristã, sendo Roma, segundo Culmann (2001, p. 50), a base da evangelização no Ocidente. Atualmente é comum chamar essa carta de “testamento” de Paulo. Segundo Pohl (1999, p. 11), "sem dúvida a carta tornou-se seu testamento teológico"¹².

Para Stott (1994, p. 4), mesmo tendo sido uma carta escrita com conteúdo determinado pelas situações específicas em que o apóstolo e os cristãos em Roma se encontravam naquela época, esta carta continua sendo um manifesto eterno, "a mais completa, a mais pura e a mais grandiosa declaração do evangelho encontrada no Novo Testamento".

A carta de Paulo aos Romanos foi chamada ‘a constituição da fé cristã’ e o ‘evangelho segundo Paulo’. Martinho Lutero denominou este livro ‘a verdadeira obra prima do Novo Testamento’. A lógica, a seqüência e o alcance de Romanos a tornam o padrão teológico do Novo Testamento. É a mais fundamental, vital, lógica, profunda e sistemática apresentação do propósito de Deus na salvação que se encontra na Bíblia (HALE, 1983, p. 151).

De acordo com Carson (1997, p. 277), Cranfield (2005, p. 13) e Hale (1983, p. 156), os capítulos 15 e 16 pertencem à carta original enviada por Paulo aos romanos. Esta é uma visão da maioria conservadora, por mais que muito se discuta acerca desta questão. Pohl (1999, p. 150) afirma ainda que aqueles a quem Paulo saúda, demonstrando seu conhecimento anterior a eles, faziam parte de um grupo de cristãos que se tinham mudado para Roma, vindos da área de atuação e ensino de Paulo.

A perícopé aqui estudada possui diversas saudações e recomendações finais que requerem maior atenção nas questões interpretativas. Brunner (*apud*

¹²Calvino (*apud* STOTT, 1994, p. 4) argumentava que "se nós atingirmos uma verdadeira compreensão quanto a essa Epístola, teremos uma porta aberta para todos os tesouros mais profundos da Escritura".

STOTT, 1994, p. 249) chama Rm 16 de "um dos capítulos mais instrutivos do Novo Testamento".

Cranfield (2005, p. 323) afirma que Paulo começa esta seção recomendando a Febe pelo fato de ela ser a portadora de sua carta. Pohl (1999, p. 149) relata que por conta da insegurança daquele tempo fazia-se necessário, principalmente às mulheres, cartas de recomendação em lugares estranhos.

Logo depois, em uma longa lista, Paulo saúda a cristãos individuais especificados e a outros anônimos. Esta lista, "embora sem paralelo em toda outra parte do Novo Testamento, tem muito bom sentido em relação ao v.1, visto que teria servido para dar a Febe introdução imediata para grande número de pessoas na comunidade cristã de Roma" (CRANFIELD, 2005, p. 336).

Para alguns, como Cranfield (2005, p. 335), Febe, aparentemente uma mulher rica que ajudou a sustentar o ministério de Paulo, seria considerada uma diaconisa, cujo cargo condiz ao que Paulo já havia falado em Filipenses 1,1 e Timóteo 3,8-12.

Para outros, como Pohl (1999, p. 149) e Calvino (2014, p. 584), ela trabalhava apenas com assistência e cuidado de necessitados, como auxiliadora da causa cristã, não sendo "patrona" no sentido de liderança de uma comunidade eclesial, mas do cuidado de "muitas" pessoas individualmente, assim como as viúvas e idosas. Pohl (1999, p. 143) diz que a tradução mais genérica "protetora" seria mais viável e o sentido de seu cargo teria, pois, uma validade apenas figurada¹³.

Hendriksen (2011, p.629) concorda com a posição acima, afirmando que o termo *diakonos* utilizado por Paulo em relação à Febe seria para descrevê-la como alguém que era hospitaleira e bondosa, servindo às pessoas.

Priscila e Áquila são chamados de colaboradores em Cristo Jesus, o que, para Paulo, confirmava uma disponibilidade a trabalhar, com participação ativa e de maneira responsável na obra do Evangelho. Calvino (2014, p. 586)

¹³Calvino (2014, p. 585) ainda afirma que "o caráter do ministério que ele [Paulo] está discutindo aqui é também descrito em 1 Timoteo 5.10. Os pobres eram sustentados dos erários públicos da Igreja, e eram supervisionados por pessoas encarregadas deste ofício. Para este, eram escolhidas viúvas que, uma vez sendo livres dos deveres domésticos e não sendo impedidas pelos filhos, desejavam dedicar-se totalmente a Deus para algum serviço religioso".

afirma que a natureza despreziosa de Paulo o permitiu admitir, sem constrangimento, uma mulher como sua associada na obra do Senhor.

Baumert (1999, p.190-1) não concorda com a visão de que Priscila seria líder em uma comunidade doméstica, o qual afirma que o fato de Priscila e outras mulheres serem anfitriãs da igreja em suas casas não significava que eram as líderes das reuniões, mas que exerciam várias outras funções.

Epêneto é saudado como “as primícias da Ásia”, podendo ter sido o primeiro convertido ou um dos primeiros convertidos desta província. Assim como Paulo faz com todos os que saúda, com exceção dos nomes registrados no v.15, ele vincula uma expressão de bondosa recomendação a todos o que menciona. Para Epêneto ele utiliza “amado”.

Segundo Cranfield (2005, p. 337), Maria também é ligada à sua colaboração no trabalho. Andrônico e Júnias foram companheiros de prisão de Paulo. A expressão utilizada “apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo” provavelmente tem o sentido de “entre os apóstolos”, não denominando-os apóstolos, mas apenas missionários itinerantes reconhecidos pelas igrejas como constituindo grupo distinto entre os participantes da obra de expansão do Evangelho (CRANFIELD, 2005, p. 337).

Para Calvino (2014, p. 588), a designação apóstolos aqui não teria o significado do ministério apostólico em si, mas estaria ligada àqueles que estabeleciam igrejas. O autor ainda afirma: “Teria sido ridículo, por outro lado, atribuir tão grande honra como esta aos poucos por ele mencionados”.

Hendriksen (2011, p. 634) partilha dessa visão, defendendo que o termo “apóstolos” é usado num sentido mais livre, como evangelistas. Acerca da discussão sobre ser Júnias (mulher) ou Júnias (masculino), este autor afirma ser o nome de um homem, pois a expressão “homens notáveis entre os apóstolos” favorece essa conclusão.

Bruce (2014, p.135), no entanto, afirma que “é impossível decidir se o segundo nome é feminino, Júnias (como em AV), ou masculino, Júnias (como em AA, RV, RSV, NEB)”.

Paulo continua suas saudações. Ampliato, Urbano e Estáquis provavelmente eram escravos. O apóstolo saúda algumas pessoas importantes no governo de Roma. Trifena e Trifosa possivelmente eram irmãs gêmeas, e

Pérside, uma escrava ou liberta. Rufo pode ter sido o mesmo mencionado em Marcos 15,21 por ser um nome comum.

De acordo com Hendriksen (2011, p. 638), Júlia e Filólogo eram possivelmente escravos da casa imperial, esposa e esposo e os seguintes seus filhos. Ao falar da mãe de Rufo como sua própria mãe, esse autor apenas reconhece que o apóstolo Paulo aprecia o que os membros femininos têm feito “e estão fazendo por ele, pessoalmente, e pela igreja, para a Glória de Deus” (HENDRIKSEN, 2011, p. 638).

As palavras de Bruce (2014, p. 222) confirmam a possível ideia de que Filólogo e Júlia eram um casal, vinculando-os a uma provável conexão com a casa imperial.

Por fim, Paulo saúda dois grupos distintos de cristãos que se reuniam para finalidades da vida eclesiásticas. Os cinco primeiros mencionados podem ter sido escravos ou libertos a julgar pelos seus nomes.

No entendimento de Bruce (2014, p. 222), Calvino (2014, p. 589) e Hendriksen (2011, p. 638), a irmã de Nereu continua anônima. Nada é comentado sobre ela. Apenas Hendriksen (2011, p.638) faz um breve esclarecimento sobre a mãe de Rufo ser a mãe de Paulo, termo aplicado pelo apóstolo em tons apreciativos, por admirar que as mulheres estejam, de alguma forma, vinculadas à obra de Deus, mas não com funções eclesiásticas devidamente reconhecidas.

Tendo finalizado suas saudações particulares e aos grupos, Paulo faz um pedido geral aos cristãos de Roma: que saudassem uns aos outros com o ósculo santo (CRANFIELD, 2005, p. 338-9).

Alguns conservadores se utilizam de argumentos que não permitem a compreensão do papel das mulheres em reais funções de liderança. Outros como Stott (1994, p. 252), mesmo conservador, são mais abertos ao fato de que Paulo possuía grande estima pelas mulheres na *ekklesia*, as quais faziam parte de seu círculo de amigo.

1.3.2 Novas Propostas de Interpretação

Quando falamos de novas propostas de interpretação, sobretudo a proposta de leitura feminista da Bíblia, objetivamos uma leitura de Paulo

partindo do contexto da época e como o apóstolo desejava promover uma abertura do Evangelho àqueles que se viam isolados e subjugados nas sociedades greco-romanas.

Com isso, essa leitura feminista do texto sagrado, conforme Richter Reimer e Janssen (2013, p. 174), promove inclusão social.

A questão de gênero não deveria ser analisada de maneira isolada, mas relacionada com perguntas acerca de pobreza/riqueza, da convivência entre pessoas judias e não-judias, escravas e libertas. Desta forma, a pesquisa teológica feminista participa da cidadania acadêmica no desenvolvimento de outras e novas aproximações a Paulo e seus textos (RICHTER REIMER; JANSSEN, 2013, p.174).

O Cristianismo teria como objetivo, de acordo com esta proposta, promover, em todos os ambientes, a "transformação de relações que aprisionavam e dominavam para construir relações de paz e justiça para todas as pessoas envolvidas nas mesmas e inclusive para além delas como forma de testemunho" (RICHTER REIMER, 2011, p. 111).

Um ponto de partida relevante para essa etapa é o estudo do significado das palavras em cada texto, ou seja, o estudo semântico das palavras em sua língua materna. Isso nos ajudará a termos um melhor entendimento do texto.

Sobre esse assunto, Wegner (1998, p. 31) escreve acerca do princípio da equivalência dinâmica, em que cada termo tem rigorosamente seu significado a partir do seu contexto literário.

Com base nesse conceito e no objeto de estudo desta pesquisa, propomos, neste momento, uma análise semântica das palavras-chave dessa perícopes, verificando os nomes das mulheres que o apóstolo menciona e a relação de como elas estavam inseridas no serviço em suas comunidades, compreendendo que aqui se "demonstra liberdade interior no relacionamento com mulheres e sua valorização [...] Paulo deve ter ultrapassado aqui limites válidos até então" (BAUMERT, 1999, p. 182).

1.3.2.1 Febe

Em Rm 16,1, conforme Richter Reimer e Janssen (2013, p.175), Febe, que leva a carta à comunidade, é designada de *diákonos*. A revisão da

tradução de Lutero, feita em 1984, em alemão, apresenta: “Febe, que está a serviço da comunidade”.

Schüssler Fiorenza (1992, p. 203) escreve que Febe é a única mulher a receber uma carta oficial de recomendação. Vale destacar que, por ser a portadora da carta e a responsável por explicar o seu conteúdo, Febe é também a primeira a comentar a carta (COELHO, 2015, p. 85). Não existe dúvida sobre o nome Febe ser feminino, bem como de suas específicas funções na Igreja Primitiva.

Comentários acadêmicos modernos chamam Febe de servidora (KASEMANN, 1973; WILCKENS, 1982), sentido muito usado e reproduzido no Brasil (RICHTER REIMER; JANSSEN, 2013, p. 176). Traduzem o termo *diákonos* como “diaconisa” para Febe, afirmam que ela teve grande contribuição na Igreja de Cancria e realizou o serviço caritativo necessário nessa região de favela. Ela foi a única de todos os nomes citados por Paulo em Rm 16 a receber cargo de diaconisa.

Richter Reimer (*apud* COELHO, 2015, p. 86) considera plausível a tradução da palavra *prostatis* como protetora, mas no sentido de “oferecer asilo/abrigo a quem corre perigo (d) e perseguição por parte de autoridades político-militares”. Nessa significação de *prostatis*, Febe detinha uma responsabilidade político-social na qual respondia, diante das autoridades, pelas pessoas que hospedava e protegia em sua casa.

Febe trabalhou em Cancria, cidade onde havia muita pobreza, muita gente peregrina, doentes, prostitutas e excluídas. Ali, ela oferecia abrigo a estas pessoas, tendo uma grande responsabilidade político-social. “Provavelmente, ofereceu abrigo até para o apóstolo Paulo” (RICHTER REIMER, 2011, p. 123).

Pelo fato de perceber-se que os destinatários já conheciam o que seria este papel de *diákonos*, pode-se afirmar que o termo utilizado para Febe diz respeito ao mesmo utilizado em Fl 1,1. A tarefa dos diáconos certamente incluía a proclamação do Evangelho, introduzindo novas pessoas à fé. Segundo Bruce (2014, p. 218), os deveres de um *diákonos* podiam ser cumpridos por homens e mulheres.

O título *diákonos* que Paulo dá à Febe possibilita certas discussões. Para alguns estudiosos, seria apenas um serviço prestado à comunidade; para

outros, um ofício fixo. Conforme Shottroff (*apud* PAULO, 2007, p. 109), o termo é indicativo de uma função diretiva. Igualmente ao apóstolo Paulo, ela anuncia o Evangelho, organiza e cria comunidades.

Ao chamar Febe de serva da igreja de Cencréia, Paulo provavelmente quer dizer que ela ocupava uma posição estável, realizava uma função definida e importante naquela e para aquela congregação [...] Entretanto, a palavra *diakonos* pode também ser usada num sentido mais especializado ou técnico (HENDRIKSEN, 2011, p. 627).

De acordo com Orígenes (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p.73), Febe foi uma espécie de assistente serva de Paulo. Com isso, ele arremata seu pensamento entendendo que mulheres que fazem boas obras podem ser diaconisas.

Para descrever a importante participação de Febe na liderança da comunidade, Franz (1969, p. 387) entende que ela era, além de diácona, também uma *prostátis* (protetora). Em Rm 16,2 Paulo informa que Febe virou protetora de muitos, inclusive dele mesmo. Com isso, várias pessoas se submetiam a Febe, assim como o próprio Paulo.

Textos como Rm 16,1-2 e 16,7 sugerem que mulheres líderes no movimento missionário primitivo cristão não deviam sua posição a Paulo. É maisverossímil que Paulo não tenha tido escolha que cooperar com estas mulheres, reconhecendo sua autoridade nas comunidades, como é o caso de Febe (PAULO, 2007, p. 109).

Podemos considerar que a discussão maior entre conservadores e críticos de novas propostas de interpretação se encontra, portanto, na existência ou não de um ofício fixo de *diakonos* para mulheres. Lopes (2010, p. 491) afirma que em Rm 16,1-2 o apóstolo Paulo ensina que o papel da mulher na igreja é de ser apenas uma servidora.

Posições medianas, como a de Lopes (2010, p. 491) e Hendriksen (2011, p. 629), defendem que devem ser evitados dois extremos, ou seja, não ignorando os importantes e vastos serviços das mulheres prestados à igreja, mas não as ordenado a cargos eclesiais que não são mencionados na Bíblia.

Nesta pesquisa, no entanto, defendemos a ideia de que havia cargos de liderança para mulheres no início da igreja e que há respaldo para isso na atualidade. Febe foi uma pessoa por quem Paulo tinha grande estima, como também um exemplo de mulher que ocupava uma posição de responsabilidade e autoridade na igreja.

1.3.2.2 Prisca e Áquila

Em Rm 16,3 a saudação apostólica é para, segundo a tradução do Novo Testamento Interlinear (2004, p. 612), Prisca e Áquila, denominados de "cooperadores meus". A tradução ARC usa a transcrição do termo grego para Priscila, e, segundo Oliveira (2007, p.40), os companheiros e ajudantes de Paulo que se mantiveram firmes ao seu lado na proclamação do evangelho são chamados de *diakonoi* por ele, mais frequentemente de *synergoi*, "cooperadores".

O casal Prisca e Áquila desempenhava um árduo trabalho missionário em sua casa, no mesmo local em que confeccionavam e comercializavam suas tendas. Segundo Richter Reimer (2011, p. 12), Priscila era missionária e líder da igreja que se reunia em sua casa. Em Corinto, este casal colaborou com Paulo na consolidação da comunidade cristã de lá, além de terem acompanhado Paulo em sua viagem missionária para a Síria.

Percebemos que Priscila foi mencionada quatro vezes antes do nome do seu marido nas seguintes passagens: At 18,18.26; Rm 16,3; 2Tm 4,19. Para Richter Reimer (1995^{apud} MATOS, 2007, p. 935) isso demonstra, segundo o que se estabelecia na Antiguidade, que Priscila possui maior importância que Áquila, ou seja, que ela teve maior visibilidade no exercício de funções eclesiais-missionárias que ele.

Dunn (^{apud} COELHO, 2015, p.83), ao examinar a vida e o ministério de Paulo, declara que "o fato de Paulo nomear Prisca antes de Áquila sugere [...] que era a que mais se distinguia entre os dois. É difícil duvidar que [ela] tinha um papel importante nas igrejas que se reuniam em sua casa".

Sobre esse trabalho, Richter Reimer e Janssen (2013, p. 88) informam que o termo *synergoi* não indica trabalho subalterno ou escravo, e, sim, a participação igualitária, sem ordem hierárquica, isto é, eles estavam lado a

lado, ombro a ombro, de igual para igual. Seu trabalho conjunto é explícito ao trabalho missionário evangelístico. Priscila, portanto, trabalhava junto com Paulo e não subordinada a ele. Ela era colaboradora de Paulo e também assumia liderança no serviço missionário.

Richter Reimer (2011, p. 122) ainda nos informa que existe um elemento significativo para este trabalho, pedagógica e economicamente falando; cada um trabalhava em um lugar, em uma região, e os missionários juntavam-se a eles. O casal é destacado, nas palavras de Paulo, por terem enfrentado situações de risco diante do contexto militar do Império Romano, o qual, nos momentos de perseguição e tortura, não agiam de forma diferenciada com as mulheres, visto que elas também foram torturadas.

1.3.2.3 Maria

Em Rm 16,1-16 o nome de Maria surge “solitário” com a seguinte observação: que “ela muito trabalhou por vós”. Essa Maria era, segundo Bortolini (2013, p. 13), de origem judia e pouco se sabe sobre ela. Mesmo sem muitas informações sobre esta mulher, ela é descrita de forma peremptória com as seguintes perguntas: o que Maria fez? Como muito trabalhou por vós?

Nas palavras de Schottroff, Schorer e Wacker (2008, p. 177):

Ela dividiu seus trabalhos domésticos com homens e investiu e a energia poupada para estudar, ensinar e organizar a comunhão da comunidade. Além disso – se é que ela podia encontrar emprego – ela trabalhava para seu próprio sustento, mesmo que provavelmente não tenha recebido o suficiente para sustentar-se completamente. A comunhão da comunidade permitia-lhe sobreviver economicamente sem esposo.

O verbo aqui é *kopiaio*, que quer dizer “se afadigar/cansar” por causa de muito trabalho. Esse termo é muito usado pelo apóstolo Paulo para caracterizar seu próprio trabalho missionário, o qual é exaustivo, estressante e árduo (RICHTER REIMER, 2011, p.122).

Com isso, entendemos, conforme Schottroff, Schorer e Wacker (2008, p. 177), que a ideia de “trabalhou duro por vós” significa que um conceito holístico de trabalho lhe permitia participar não só da construção cozinhando e estando

vinculada às atividades de casa, mas também nas atividades de esfera pública e nas responsabilidades da comunidade. Nesse sentido, Schottroff, Schorer e Wacker (2008, p. 177) ressalta que as ações de Maria, ao colocar em prática vivencial suas atribuições perante a comunidade, provocou a oposição de homens patriarcais.

Portanto, podemos afirmar o seguinte sobre seu trabalho:

trata-se do anúncio colocado em benefício da comunidade, sem exploração, mas com base em trabalho de subsistência que conseguiam trabalhando em manufaturas, artesanato, a exemplo do apóstolo. Não se tornavam uma carga para grupos e comunidades, mas atuavam 'no Senhor' para anúncio da Palavra de libertação, graça e fé (RICHTER REIMER, 2011, p. 122-3).

Com isso a leitura que se faz dessa Maria é a de uma incansável trabalhadora em pé de igualdade com os homens em todos os aspectos.

1.3.2.4 Júnia e Andrônico

Júnia e Andrônico são mencionados como um casal que esteve com o apóstolo na prisão. Aqui fica claro que estavam na mesma cadeia talvez por causa do trabalho missionário. Afirma-se que o casal tenha pertencido à comunidade cristã desde seus primeiros dias.

Sobre a expressão "notáveis entre os apóstolos", Bruce (2014, p. 135) defende que ela "significa não somente que eram bem conhecidos dos apóstolos, mas que eram apóstolos eles próprios (num sentido mais amplo da palavra), e eminentes como tais".

Em Rm 16,7 surge uma polêmica quando Paulo menciona, em sua saudação, o nome de Júnia. Seria este o nome de um homem ou de uma mulher? E qual seria a sua relação com o serviço nas comunidades? Sobre esse assunto, é considerada nesta pesquisa a seguinte ideia:

Na tradução de Lutero (1984 alemão), chamam Andrônico e Júnias... famosos entre os apóstolos. Nesta versão consta uma nota: 'Provavelmente o nome era feminino (Júnia). Na igreja antiga e ainda até o século XIII, ele era entendido como nome de mulher'. Se assim era porque traduções recentes da Bíblia assumem o nome (masculino) Júnias? É evidente que se quis (e quer) invisibilizar o

nome da apóstola Júnia (RICHTER REIMER; JANSSEN, 2013, p.176).

Nesse sentido, o entendimento do nome Júnia, utilizado até o século XIII, passou por um processo de hierarquização patriarcal das funções eclesiais, em que foi transformado em masculino. Segundo McKnight (*apud* COELHO, 2015, p. 86), “Junias é um homem que nunca existiu com um nome que não existia no mundo antigo”.

Entendemos, conforme muitos intérpretes modernos afirmam sobre o texto, que a maneira mais natural de se ler esses dois nomes é pensar que se tratam de marido e mulher.

Até o século XX, edições científicas do Novo Testamento grego entendem o nome (Junia) como o de mulher. Recém quando mulheres começaram a estudar em universidades, também Teologia quando elas queriam se tornar pastoras é que Júnia foi des-funcionalizada nas edições científicas, mostrando que traduções científicas do Novo Testamento também são interessadas (LEUTZSCH *apud* RICHTER REIMER; JANSSEN, 2013, p. 177).

A BdJ usa a tradução do termo no feminino, ou seja, o nome Júnia. Para essa versão, o nome é de uma mulher. Com isso, ratifica-se, neste momento, para fins de análise de toda a perícopes de Rm 16,1-16, que a tradução da BdJ considera o nome Júnia como o de uma mulher, assim como textos mais próximos do original.

O trabalho de Adrônico e Júnia estava ligado ao trabalho apostólico junto ao do próprio apóstolo Paulo.

Adrônico e Júnia recebem destaque especial de Paulo apóstolo, dizendo serem seu companheiro e sua companheira de prisão. Isto indica para a experiência de prisão conjunta dos três, o que indubitavelmente estava ligado ao trabalho apostólico. Aqui Paulo menciona um apóstolo e uma apóstola que, em algum momento, trabalharam junto com ele (RICHTER REIMER, 2011, p. 123).

O trabalho deles é comparado ao do apóstolo Paulo, gozando de grande prestígio por parte dos outros apóstolos.

É possível que tivessem tido uma experiência reveladora parecida com a de Paulo e que, como ele, trabalhavam antes e independentemente dele nesse apostolado. Como ele, foram enviado/a pelo Cristo ressurreto a anunciar a Boa Nova em todos os

lugares por onde passavam. Portanto, o apóstolo Paulo nos fornece um dado que mostra não apenas que existiam outros apóstolos/as além dos Doze e além de Paulo, mas que também havia mulheres apóstolas (RICHTER REIMER, 2011, p.123).

O casal, então, é entendido, nesta dissertação, como o apóstolo Andrônico e a apóstola Júnias, que, assim como Paulo, gozavam de prestígio e respeito no contexto social que estavam inseridos.

1.3.2.5 Trifena, Trifosa e Pérsida

Em Rm 16,12 a saudação se refere a três mulheres (Trifena, Trifosa e Pérsida) que muito se cansaram trabalhando (*kopiaio*), da mesma forma que Paulo, na pregação do Evangelho (MATOS, 2004, p. 98).

Ao falar desse trabalho, ele usa três vezes o verbo grego *kopian* para o trabalho das mulheres (Maria, v.6: Trifena e Trifosa, v.12). Paulo utiliza esse verbo freqüentemente para descrever o seu próprio trabalho e o de outros cooperadores de Deus (essa expressão é tomada de 1Ts 3.2). A palavra *kopion* indica trabalho duro e corresponde a trabalhos pesados na roça (SCHOTTROFF; SCHORER; WACKER, 2008, p.173).

Para Schottroff, Schorer e Wacker (2008, p.176), no cristianismo primitivo, *kopian* era, por algum tempo, uma espécie de palavra sinalizadora da autocompreensão das pessoas como “colaboradores/as de Deus” que, porém, desaparece no tempo pós-neotestamentário. “Elas são descritas por Paulo, nesse texto, pelo seu trabalho e relevância na comunidade” (SCHOTTROFF; SCHORER; WACKER, 2008, p. 171).

Um ponto a ser observado é que, segundo Hendriksen (2011, p.637), o termo utilizado para Trifena e Trifosa é “trabalham”, enquanto para Pérsida é “trabalhou”. Isto pode nos levar a crer que Pérsida já era idosa e possuía fragilidades por conta de sua velhice, não devendo, no entanto, ser esquecida pela comunidade romana.

Notamos nessa perícopes a relação do apóstolo Paulo com as mulheres nos inícios do cristianismo. A saudação paulina em Rm 16,1-16 menciona o nome de oito mulheres: Febe, Priscila, Maria, Júnias, Trifena, Trifosa, Pérsida, Júlia e mais duas que não são citadas nominalmente, a mãe de Rufo e a irmã de Nereu (RICHTER REIMER; JANSSEN, 2013, p. 86).

1.3.2.6 Júlia, a mãe de Rufo e a irmã de Nereu

Dos 29 nomes citados por Paulo nessa passagem, de acordo com RICHTER REIMER (2013, p. 88), 19 são homens e 10 mulheres e somente duas são mencionadas de forma anônima vinculada a relações afetivas (mãe/irmã) e Júlia encontra-se em um grupo eclesial. Assim, após essa descrição de nomes e suas relações sociais, questionamos o *ethos* patriarcal em Roma e nas sociedades mediterrâneas.

Esta proposta de interpretação não somente evidencia o objeto da leitura feminista do texto sagrado, como também reconhece a importância das mulheres naquele contexto, colocando-as em patamar de igualdade com os homens e promovendo dignidade e justiça social.

Evidenciamos nesse contexto vozes de mulheres que "resistiam à cultura patriarcalista da época, exercendo funções ministeriais como profetisas, patronas, diáconas, apóstolas, missionárias e cooperadoras" (MATOS, 2004, p. 142). A visualização dessa perspectiva do apóstolo Paulo em Rm 16,1-16 pode ser averiguada no Quadro 1.

Quadro1: Pessoas citadas por Paulo em Rm 16,1-16

Pessoa	Atividade Eclesial
Mulheres	
Febe	Diácona
Júnia	Apóstola
Priscila	Colaboradora
Maria	Muito trabalhou no Senhor
Trífena	Muito trabalhou no Senhor
Trífosa	Muito trabalhou no Senhor
Pérside	Muito trabalhou no Senhor
Homens	
Áquila	Colaborador
Andrônico	Apóstolo
Urbano	Colaborador

Fonte: Richter Reimer (2000, p. 74).

Percebemos em Rm 16,1-16 a relação de nomes de homens e mulheres e suas funções eclesiais. Nesse sentido, notamos que foram mencionados mais nomes de mulheres com suas atividades do que nomes de homens, demonstrando não somente fortes indícios da participação das mulheres nos inícios dos cristianismos, como também a importância de cada uma delas nas comunidades que estavam inseridas.

Um fator interessante ressaltado por Stegemann e Stegemann (2004, p.435) é que a maioria das mulheres citadas nominalmente por Paulo, não só em relação à pericope aqui estudada, mas a outras citações de Paulo em suas cartas, ao que tudo indica, é “não-casada”. Isso, provavelmente, salienta que seu *status* social era de escravas ou libertas, pois, pode-se dizer, o patrimônio legal seria um privilégio de livres. “O fato de, nas nossas fontes, predominar claramente a ausência de uma relação com homens (pai, irmão, filho) em uma cultura que define as pessoas livres mediante a pertença a um homem certamente não é irrelevante” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 435).

É isto que a teologia feminista faz: dá um novo significado ao texto a partir próprio texto e das experiências do cotidiano do sujeito, quer seja homem, quer seja mulher.

Interação dialógica que o presente mantém com o passado, a Teologia Feminista visibiliza história de personagens bíblicos, sujeitos históricos silenciados durante milênios em suas experiências de opressão, mas também de resistência, protagonismo, libertação e transformação em suas relações culturais, ideológicas, sociopolíticas e econômicas (RICHTER REIMER, 2005, p. 12).

Além disso, a hermenêutica feminista resgata a presença de mulheres nos textos, cuja participação se deu desde o início da formação da *Ekklesia*, no recebimento do Espírito Santo e nas perseguições à Igreja (PAULO, 2007, p. 16). De sorte que a leitura feminista dos nomes das mulheres em Rm 16,1-16 nos possibilitou maior visibilidade das mulheres e sua importância nas origens do cristianismo.

1.4 A ECLESIOLOGIA PAULINA EM ROMANOS 16,1-16

A eclesiologia do apóstolo Paulo em Rm é algo bem importante para a história da Igreja. Seus propósitos são descritos já no primeiro capítulo em Rm 1,16-17, onde o texto diz o seguinte: “O evangelho é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, do judeu primeiro, mas também do grego, pois nele a justiça de Deus se revela da fé a fé”.

1.4.1 Romanos 16,1-16: uma eclesiologia de inclusão

Notamos que, para muitos, o capítulo 16,1-16 se limita a um conjunto de saudações que Paulo faz a várias mulheres e homens acerca da importância do trabalho no Senhor. Porém, ao analisarmos o texto em questão numa perspectiva feminista, podemos, assim como Richter Reimer e Janssen (2013, p.175), entender um Paulo que bebe da fonte das experiências comunitárias, da rede de relações da comunidade, da qual ele é um elo (fio), onde ele contribui como intelectual orgânico, com assuntos de extrema importância para a vida material e espiritual de muitas comunidades da região do Mediterrâneo.

Nas palavras de Ferreira (2012, p. 53), “na carta aos cristãos em Roma, nas recomendações finais , temos um interessante referencial para vermos como Paulo teve uma empatia impressionante com as mulheres”.

Ferreira (2011, p.154) afirma que as mulheres estavam inseridas em várias partes do império greco-romano, bem como na Igreja: “nas reflexões comunitárias questionavam sobre a fé. Esta devia ser acomodada ou deveria romper com a mentalidade espalhada em toda a civilização grega em torno da degradação do feminino”.

A eclesiologia Paulo em Romanos 16,1-16 é uma proposta de serviço e papéis iguais entre homens e mulheres, onde os apóstolos podem ser tanto mulheres como homens. Paulo demonstra seu afeto pelas mulheres que menciona. ‘Ao contemplar, nas saudações, a presença feminina, estava Paulo revelando a concretização da abertura multicultural de fronteiras’ (FERREIRA, 2012, p. 55).

O anúncio da Boa Nova também às mulheres permitiu a elas visualizarem a possibilidade de se libertarem das opressões, saírem do âmbito da casa, da submissão e assumirem uma nova condição social (SEVERINO, 2011, p. 668).

Nessa eclesiologia, o apóstolo Paulo aparece como um predecessor dos movimentos libertários de mulheres não somente em Rm 16,1-16, mas também em outros textos de sua autoria. Matos (2010, p. 132) escreve que o apóstolo em 1Cor 11,2 é a favor de que as mulheres orem e profetizem, que façam parte da liturgia, não somente como espectadoras, mas também como líderes ativas e efetivas em suas comunidades.

Richter Reimer (2011, p. 121) expõe essa ideia mostrando que as igrejas paulinas andavam na contramão do sistema estatal romano:

Nessas igrejas não havia uma estrutura hierárquico-patriarcal ou quiriarcal; lideradas por homens e mulheres, deixavam-se orientar por princípios de co-participação, hoje diríamos democráticos, não vigentes e quistos naquele contexto sociocultural. Pelo que consta, não apenas as igrejas lideradas por mulheres, mas também aquelas lideradas por homens não correspondiam aos ideais de governo político-organizacional e econômico da sociedade patriarcal-patrimonial romana, onde, legitimado pela ideologia dominante, o homem-proprietário é o chefe e os demais membros a ele estão subordinados.

A eclesiologia de Paulo em Rm 16,1-16 está relacionada à missão de evangelização da Igreja. Richter Reimer (2003, p. 1079) escreve que a carta foi bem elaborada teológica e eclesialmente, onde as doutrinas da justificação de Deus por sua graça e a teologia da cruz assumem níveis teológicos bem construídos e aptos para sustentar as teologias eclesiais até o presente momento. Em termos de aplicação, o texto era a vivência prática igualitária entre homens e mulheres na comunidade:

Destacamos a organização descentralizada dessas igrejas que se reuniam em casas (igrejas domésticas), que não se dava apenas em relação a uma única instância decisória e organizativa, mas também em relação a própria organização interna: nessas igrejas não havia uma estrutura hierárquico patriarcal ou quiriarcal; lideradas por homens e mulheres, deixavam-se orientar por princípios de co-participação, hoje diríamos democráticos, não vigentes e não quistos naquele contexto sociocultural (RICHTER REIMER, 2013, p. 87).

Notamos que a eclesiologia de Paulo em Rm 16,1-16 é uma proposta de missão menos vertical e mais horizontalizada da própria Igreja, em que a teologia da missão perpassa as relações de poder, as discussões de gênero e de sexo e repousam nas mãos de mulheres e homens no serviço cotidiano das comunidades.

Ferreira (2012, p. 54) relata que Paulo falava com naturalidade sobre mulheres diáconas ou apóstolas, na medida em que este era um cenário comum das igrejas domésticas.

Dessa forma, percebemos que esses elementos identificados pela análise semântica e pela interpretação feminista em Rm 16,1-16 são de caráter libertador. Eles comungam com a ideologia da ética feminista e da Teologia

Bíblica de Libertação, que podem ser conceituadas nesta pesquisa da seguinte forma:

Rastrear os mecanismos de opressão de mulheres, que funcionam tanto social, como individualmente, e desenvolver conceitos alternativos de ação, respectivamente, que permitem a mulheres realizar plena humanidade (SCHOTTROFF; SCHROER; WACKER, 2008, p. 50).

Notamos aqui que o apóstolo Paulo de Rm 16,1-16 é alguém inserido no processo de libertação e emancipação de mulheres, porque mulheres e homens:

participavam indistintamente da organização, administração e liderança eclesial e ocupavam funções que hoje chamamos de ministeriais (diaconia, apostolado, missão). Eram líderes de comunidade, realizavam com responsabilidade a vocação e o chamado recebidos no trabalho do Reino de Deus (RICHTER REIMER, 2011, p. 125).

Lamentavelmente, ao longo da história dos processos metodológicos de interpretação da Bíblia, textos paulinos têm sido acionados por leituras fundamentalistas com o intuito de marginalizar a mulher.

Desta maneira, em quase dois milênios de tradição eclesiástica o que se percebe é uma autoridade paulina sendo em diferentes momentos acionada para diferentes leituras e compreensões de mundo. O que torna a fala de Ernest Käsemann altamente válida para nós: a história da interpretação paulina é a história de sua domesticação. Ou seja, até meados dos anos 1950 a historiografia produzida sobre Paulo tem muito mais o que dizer sobre os olhares e interesses de grupos que ativaram a memória de Paulo para justificar os seus atos, do que propriamente dito sobre o Paulo histórico (CAVALCANTI, 2014, p. 3).

Sobre essa questão, um texto que demonstra um tratamento patriarcalista e androcentrista é o de 1Cor 14,33b-35, como segue:

As mulheres estejam caladas nas igrejas, porque lhes não é permitido falar; mas estejam sujeitas, como também ordena a lei. E, se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa a seus próprios maridos; porque é indecente que as mulheres falem na igreja (1 Cor 14,34-35).

Segundo Matos (2004, p. 138), esse texto é deuteropaulino e se trata de uma glosa interpolada, conforme pesquisas recentes, não sendo, assim, um escrito autêntico de Paulo.

Diante disso, podemos afirmar que o apóstolo Paulo assumia uma eclesiologia igualitária que rompia com as barreiras do patriarcalismo e do andocentrismo e posicionava as mulheres em patamar de igualdade aos homens.

1.4.2 As Mulheres na *Ekklesia*

A prática do batismo nas comunidades de Cristo cidadinas não possuíam diferenças específicas de gênero. As mulheres e homens, segundo Stegemann e Stegemann (2004, p. 439) eram batizados da mesma maneira. “Na origem da comunidade crente em Cristo, o batismo simboliza, de forma especial, a unidade e, em relação ao carisma, a não-diferenciação por princípio de seus membros” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 439).

Ainda segundo esses autores, quanto a posições de liderança, também atesta-se que, na perícopé aqui estudada, bem como em outros textos paulinos, o apóstolo mostra a participação feminina também nessas posições. Júnias, por exemplo, foi designada como “apóstolo”, sendo uma judia que integrava os mais antigos missionários e missionárias itinerantes.

Mulheres de coragem e força eram líderes em sociedades domésticas: “[...] a equiparação carismática dos gêneros se evidenciava também na participação feminina em funções espirituais de liderança das comunidades crentes em Cristo” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 440).

Priscila, Evódia e Síntique, entre outras, são chamadas de “cooperadoras”, cuja função era trabalhar junto com Paulo na proclamação missionária, tendo um provável papel de salvaguardar a fundação de comunidades domésticas. Os grupos de Paulo foram devedores e enriquecidos pelas mulheres (FERREIRA, 2012, p. 54-5).

Havia, também, diáconos, como Febe, com tarefas não só caritativas, mas também de proclamação. Essa função, portanto, não era restrita a homens. As viúvas também se destacavam por produzirem um trabalho digno na comunidade, mas provavelmente não como um cargo designado.

É discutível se havia mulheres entre os presbíteros anciãos. As profetizas são citadas como “oradoras” na comunidade crente de Corinto. Com isso presumimos que:

Em princípio, [as mulheres] tivessem parte na maioria dos dons carismáticos das comunidades crentes em Cristo, seja no desempenho de funções missionárias, seja no exercício de determinadas esferas de competência nas comunidades locais ou na participação ativa nas reuniões da *Ekklesia* (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 443).

O fato de as reuniões da *Ekklesia* ocorrerem em casas facilitou a participação ativa da mulher. "Foi uma opção que as mulheres exploraram e puderam participar ativamente, de igual para igual com os homens" (SEVERINO, 2011, p.671). Os missionários transformavam a casa em igreja cristã, possibilitando a participação da mulher, que, quanto à religião, já era permitida na sociedade greco-romana.

Em todas as igrejas que se reuniam nas casas de mulheres tinham como lema a solidariedade em relação a pessoas vulneráveis e perseguidas. Em vez de reagirem agressivamente contra os perseguidores construíam casas inclusivas e fraternas (SEVERINO, 2011, p. 672).

A autora ainda afirma o seguinte:

A mulher nos inícios do cristianismo foi marcada pela relação assimétrica de poder. Resgataram seus direitos e deram um salto rumo à cidadania. A partir da casa desempenharam um papel importante na formação dos primeiros grupos cristãos. Como em relação a casa tinham o domínio usaram das armas que possuíam para participar do movimento de Jesus e buscar dignidade (SEVERINO, 2011, p. 674).

Portanto, nas cartas paulinas, as mulheres possuíam funções diretivas nas comunidades, contribuíram de forma decisiva para a divulgação do Evangelho. Mesmo em um contexto de relações patriarcais, seu trabalho era apreciado por Paulo, que as valorizava e as colocava em pé de igualdade consigo mesmo. Além disto, no trabalho comunitário, Paulo não especifica função para homens e para mulheres, pois para ele a subordinação a mulheres não era problema, uma vez que o trabalho nas comunidades não era diferenciado pelo sexo, nem especificado a um dos sexos. Paulo não se entendia na função de o mais importante apóstolo e missionário, ressaltando o papel de mulheres também em igualdade com o dele.

Sobre esse assunto, Coelho (2015, p. 87) ressalta o seguinte:

No que se refere aos exemplos apresentados a partir do texto de Rm 16, é apropriado concluir que tanto as palavras como as ações de Paulo indicam que o envolvimento das mulheres no ministério do Reino – em todas as instâncias, inclusive a eclesial – era validado por esse apóstolo.

De acordo com Stegemann e Stegemann (2004, p. 452), havia controvérsias sobre suas funções de liderança já nesta época, mas o ápice das discussões se deu quando as reuniões em casas mudaram-se para a esfera pública da pólis (basílica), a partir do século III d.C.

É importante ressaltar que, mesmo havendo a liberdade de atuação das mulheres em certas funções de liderança, Paulo, em outras cartas, exige o velamento das mesmas, para mostrar-se afinado às convenções da cultura greco-romana. O apóstolo também exigia que as mulheres ficassem caladas durante as reuniões, correspondendo com a cultura judaica e greco-romana. "Dessa forma, é presumível, justamente quanto a Paulo, que ele estivesse interessado num comportamento culturalmente concordante, tendo em vista a repercussão externa das comunidades crentes em Cristo" (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p.452).

Em função disso, entendemos que não basta somente interpretar a Bíblia, mas faz-se necessário interpretá-la à luz de um referencial metodológico que promova maior clareza no seu entendimento. Observamos, ao longo deste primeiro capítulo, como é fundamental para análises interpretativas da Bíblia usar uma tradução com textos mais próximos do texto original.

Nesse sentido, compreendemos que a BdJ é a tradução mais indicada para análises críticas dos textos sagrados porque utiliza versões mais antigas e textos críticos que permitem uma maior aproximação entre o texto e o leitor.

Percebemos que o uso da BdJ, assim como pressupostos de interpretação feminista da Bíblia, foram essenciais para uma releitura de Rm 16,1-16. Notamos ainda que as diferenças apresentadas nas distintas traduções aqui expostas são elementos que promovem a invisibilidade das mulheres e a desigualdade entre homens e mulheres.

Em nível interpretativo, podemos concluir que leituras fundamentalistas de Rm 16,1-16 são acionadas há séculos com o intuito de legitimar o *ethos* patriarcal existente no ambiente onde os textos paulinos foram produzidos, apagando, assim, uma possível historiografia com a participação de mulheres.

Em vários níveis da sociedade, essas interpretações fundamentalistas ainda contribuem para o não reconhecimento de mulheres em atividades que são comumente delegadas a homens, sobretudo atividades vinculadas a funções eclesiais tais como pastoras, diáconas e apóstolas.

Salientamos que isso não deveria ser assim, pois a leitura feminista de Rm 16,1-16 mostrou que, mesmo que as cartas paulinas tenham sido escritas num contexto patriarcal, elas carregaram as marcas de um Paulo que tinha não somente um apreço por ver as mulheres inseridas nas atividades da Igreja, mas que acreditava em mulheres comissionadas com funções específicas para o incansável trabalho na obra de Deus.

II DESAFIOS E CONTRIBUIÇÕES DO APÓSTOLO PAULO A PARTIR DE ROMANOS 16,1-16 PARA OS MOVIMENTOS LIBERTÁRIOS DE EMANCIPAÇÃO DE MULHERES

A comunidade de cristãos em Roma se expandiu no contexto do apóstolo Paulo tendo como pano de fundo o patriarcalismo e o androcentrismo. Não somente naquele contexto, como também nos dias atuais, o patriarcalismo e o androcentrismo fazem parte das culturas, oriental e ocidental, promovendo ainda injustiça social e desigualdades entre homens e mulheres.

Este capítulo objetiva mostrar as contribuições do apóstolo Paulo para os movimentos libertários de emancipação das mulheres, que, mesmo tendo vivido num contexto de injustiça social e desigualdade entre homens e mulheres, se destacou não somente como “apóstolo dos gentios”, mas também por ser o apóstolo da “inclusão”, um homem preocupado com a inserção das mulheres em todos os níveis da sociedade.

2.1 ENTENDER O PENSAMENTO PAULINO EM ROMANOS 16,1-16: ALGUNS CONCEITOS

A importância deste item está relacionada diretamente ao entendimento de alguns conceitos importantes para se compreender em que contexto o pensamento paulino foi construído.

2.1.1 Patriarcalismo

A violência contra a mulher não é algo novo em nossa sociedade. Podemos afirmar que a atual sociedade herdou do Império Romano e de comunidades mediterrâneas traços da violência aplicada pelo patriarcalismo e androcentrismo. Segundo Richter Reimer (2004, p. 35), temos uma cultura historicamente patriarcal:

Durante milênios, as experiências de vida e de conhecimento oficialmente reconhecidas foram orientadas por *paradigmas patriarcais*. Isso aconteceu tanto no mundo oriental quanto no ocidental (marcadamente cristão)[...] que tomam por base as

experiências de homens brancos, ricos e poderosos que dominam a casa e a sociedade.

Inicialmente exploraremos alguns conceitos do termo patriarcalismo para averiguarmos como ele estava presente no Império Romano e, conseqüentemente, nas comunidades paulinas que contribuíram para a formação dos textos do Novo Testamento. Nas palavras de Ferreira (2012, p. 51), podemos entender um pouco da cultura que o apóstolo Paulo estava inserido:

Paulo, conhecedor da marginalização feminina no ambiente em que foi formando, o judaísmo, e, provavelmente, consciente do peso da opressão [...] Paulo conhecia a mentalidade androcêntrica que colocava o homem (macho) no centro das decisões. Convivia o apóstolo com uma cultura totalmente machista que discriminava as mulheres.

O termo patriarcado não é algo relativamente novo. Desde Aristóteles ele é usado para personificar forças dominantes.

Desde Aristóteles, patriarcado é um termo legal, respectivamente político, que se refere ao domínio completo do *pater familias* sobre a sua casa, isto é, não somente sobre sua família propriamente dita (esposa, filhos e filhas), mas também sobre seus assalariados/as e escravos/as (WACKER, 2008, p.50).

No Dicionário de Teologia Feminista encontramos o seguinte verbete sobre patriarcalismo:

O vasto sistema de dominação (→ Poder/ Domínio, → Poder/Hierarquia) que a teologia feminista denomina de “patriarcado” (Matriarcado) preenche quase sem brechas toda história da humanidade que nos é conhecida através de testemunhos escritos. Ele abrange tanto formas de organização social pre-estatais como as sociedades segmentárias (CRUSEMANN, 1996, p.369).

O sistema estatal criado pelo Império Romano tipifica de forma clara as atuais estruturas de estado e poder da sociedade em que estamos inseridos.

Ainda sobre o assunto, (SCHOTTROFF; SCHROER; WACKER, 2008) escrevem que “o patriarcado, no movimento feminista, é inicialmente e antes de tudo um conceito de luta”. Outra abordagem entende a estrutura do patriarcado da seguinte forma:

1) Não aceitar, mas antes denunciar e criticar a violência contra a mulher, a opressão, os prejuízos, a exploração, a imposição vinda de fora, a marginalização da mulher; 2) afirmar a existência de uma lógica de uma conexão sistemática entre essas diversas formas de violência de dominação; 3) entender a opressão e a exploração da mulher como um problema social que atinge homens e mulheres igualmente- e não como um assunto 'pessoal' ou 'privativo' da mulher; 4) enfatizar seu caráter histórico frente às tentativas de explicar a pressão da mulher a partir da natureza ou da 'essência'feminista'; e 5) protestar contra todo empenho em classificar toda a opressão da mulher como uma 'contradição marginal' (HAUSEN, 1996, p.372).

Schüssler Fiorenza (2009, p.133) afirma que o patriarcado constrói relações de dominação e significa o poder que o pai tinha sobre todos da casa. Essas relações eram totalmente desprovidas de direitos humanos. Numa ótica feminista, todos os homens têm poder sobre as mulheres, para utilizá-las e explorá-las, e essa construção não é somente algo teórico, mas ações práticas que se tornaram marcas registradas do Império Romano.

O termo "patriarcado" é utilizado como referência à subordinação de mulheres a homens, contudo entende as relações de poder entre mulheres e homens como estruturais (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p.134).

Santos (2011, p.96) informa que o patriarcado foi partilhado pelo povo de Israel, pelo Império Romano e por povos dessa região. Essa realidade patriarcal é aquela cujo sistema romano chamado de *pax romana* domina sobre tudo e sobre todas as pessoas dominadas. Afirma-se que o Império é "um mundo de subjugação e dominação patriarcal em todos os níveis, seja familiar, social e político. Essa dominação é realizada na macroestrutura e na microestrutura" (RICHTER REIMER, 2006, p.73).

A dominação patriarcal é fundamentada pela dominação que o próprio pai exerce na casa. "As mulheres viviam oprimidas pelo patriarcalismo, se limitando ao âmbito da casa. Estavam inseridas nas classes marginalizadas, quase na mesma simetria que os escravos" (STEGEMANN; STEGEMAN, 2004, p.405).

As mulheres deveriam chamar seu marido de 'Adam', sendo considerada um bem de seu marido, assim como seus súditos. Casada, era dele que a mulher dependia. Ao sair de casa, deveria cobrir-se totalmente. "No Templo, ficavam em um átrio específico. Se não gerasse filhos, a culpa era

dela. A fidelidade conjugal era absoluta e caso falhassem, seriam castigadas duramente” (FERREIRA, 2011, p. 152-3).

Acerca da esterilidade, Richter Reimer (2003, p. 64) comenta o seguinte sobre o esvaziamento social da mulher que não tinha filhos na concepção patriarcal:

Esse pensamento e essas práticas estão arraigados na concepção patriarcal, para a qual a função da mulher é garantir a prole, é procriar, e com isso assegurar a manutenção do Estado. Nesse contexto, mulheres estéreis, solteiras e idosas não valiam nada.

O tratamento dado às mulheres nesse contexto não era, em hipótese alguma, um tratamento com o mínimo de dignidade humana:

Eis aqui alguns dados que Pallares nos apresenta de grandes nomes do mundo grego, a respeito das mulheres: Sófocles (*Fragmenta 488*) dizia que a mulher é a besta maior. Pseudo-Demóstenes (*Orationes 59,122*) falava que ‘nós temos as prostitutas para que nos proporcionem prazer; as concubinas, para que cuidem de nossas necessidades corporais; as esposas, para que nos deem filhos legítimos’. Menandro (*Fragmenta 547-8*), falando dos divórcios na Grécia Antiga, contava que ‘a regra era casar-se com onze ou até doze mulheres uma após a outra. Quem só se casou quatro ou cinco vezes passa por um verdadeiro desastre, por solteirão digno de lástima (FERREIRA, 2011, p.153).

A mulher da classe alta romana recebia comida e proteção. Na esfera familiar, era nela que residia a “honra”, e sua atuação respeitosa trazia boa parte da reputação e respeitabilidade do *pater familias*. Esta “está ligada à sexualidade da esposa ou filha: dela são exigidas tanto a virgindade¹⁴ e fidelidade matrimonial como o suportar a violência sexual, caso for vítima de tal agressão” (RICHTER REIMER, 2006, p.79). Se ocorresse esse tipo de agressão, não seria o corpo da mulher a ser violado, mas o patrimônio do pai ou marido da mesma.

Richter Reimer (2006, p.74), entende também que o patriarcado é a “ocupação geopolítica, de exploração de recursos naturais e humanos, de violência física, sexual e psicológica contra todas as pessoas”.

¹⁴“A razão para a tradicional ênfase na prevenção da transgressão sexual é a importância conferida à descendência, que é o comportamento comunicativo primordial na coabitando. O gerenciamento da área sexual é a base de todas as estratégias nos domínios econômicos e políticos. As meninas são ensinadas a acreditar que o ser humano central é o homem, cuja honra é replicada simbolicamente no ato sexual” (SOUZA *apud* RICHTER REIMER, 2013, p. 28).

Sobre a origem do patriarcado, segundo Richter Reimer (2006, p.75) seria senso comum a afirmação de que a origem de todo o mal está no patriarcado judaico, ou seja, que o patriarcado tem como origem a religião e a cultura judaica e isso, para essa autora, é algo discriminatório.

Essa afirmação é falsa e discriminatória, pois pressupõe e objetiva um postulado para o qual Jesus e a igreja seriam os exemplos contrários ao modo de viver judaico. Nisso transparecem um antijudaísmo religioso e uma negação implícita da matriz judaica de Jesus, do movimento jesuânico¹⁵ e de várias correntes nas origens da igreja. Mais correto, seria, portanto, dizer que também o judaísmo apresenta características patriarcais dentro do seu contexto histórico político mais amplo (RICHTER REIMER, 2006, p.74).

Para essa autora um melhor entendimento do sistema de dominação patriarcal romano é analisar como esse patriarcado se autoapresenta por meio de teorias filosóficas elaboradas sobre o estado. O pensamento de Tacito sobre o patriarcado:

[...] mais perigosos do que todos são os romanos [...] Esses ladrões do mundo, depois de não mais existir nenhum país para ser devastado por eles, revolvem até o próprio mar [...] Saquear, matar, roubar- isto é que os romanos chamam de domínio, e ali onde através da guerra, criam um deserto, isto eles chamam de paz [...] As casas são transformadas em ruínas, os jovens são recrutados para construção de estradas. Mulheres quando conseguem escapar das mãos dos inimigos, são violentadas por aqueles se dizem amigos e hóspedes (TACITO *apud* RICHTER REIMER, 2006, p.73).

Outra grande influência ideológica sobre a teoria estatal romana encontra-se em Cícero. Sobre as questões a ele relacionadas, destacaremos-las de forma mais substancial no próximo item.

2.1.2 O Patriarcado em Cícero

Marcos Tulio Cícero, nascido em 106 a.C., em Arpino, foi um dos maiores destaques nos discursos sobre a identidade romana de sua época.

¹⁵O movimento de Jesus executa uma grande transposição de barreiras, visto que a mensagem de Jesus, o messias, é dirigida aos marginalizados, a mulheres e mulheres estrangeiras [...] Além disso, há também uma subversão da hierarquia tradicional, agora, publicanos e prostitutas chegam antes ao Reino (ALEXANDRE, 1990, p. 524-5), pois, para o movimento de Jesus, não importa o *status*, a posição social e as posses de uma pessoa, mas é a diaconia, e não mais as relações de poder, que serve de paradigma para o Reino de Deus" (SOUZA *apud* RICHTER REIMER, 2013, p. 31).

Pita (2010, p. 54) afirma que Cícero foi o escritor romano com grande capacidade de elevar o patamar de discussão sobre os rumos da sociedade romana.

Vimos também que o desenvolvimento da sociedade romana e a expansão de seu poder introduziram novas personagens em seu tecido social, tornando cada vez mais complexa a trama de suas relações, e como, em decorrência disso, o modelo identitário que até aquele momento servira para a composição da romanidade não mais serviria para abarcar o conjunto dessa (nova) sociedade. Esse fato conduziu, no bojo da absorção da cultura helenística pela intelectualidade romana, ao estudo da Filosofia grega no intento de fornecer um novo lastro àquela (também nova) conformação identitária. Uma vez que acreditamos que Cícero será o primeiro autor em que se percebem questionamentos acerca da identidade romana (PITA, 2010, p. 54-5).

Cícero escreve várias obras e, para Richter Reimer (2010, p. 76), o mais importante tratado desse discurso estatal romano é o livro *De Re Pública* (Sobre as coisas Públicas), produzido por volta de 54-51 a.C. Aqui Cícero já define o estado como patriarca.

Na perspectiva de Cícero, o reinado possui uma estrutura patriarcal de dominação. Assim, ele faz uma diferenciação entre o domínio de um senhor e o domínio paterno.

Mas temos que nos conscientizar sobre diferentes formas de dominar, bem como de servir. Pois, como se diz, assim como o espírito domina sobre o corpo, assim ele domina sobre o desejo, mas com a seguinte diferença: sobre o corpo ele domina como um rei sobre seus súditos ou como pai sobre seus filhos, mas sobre o desejo ele domina como um senhor sobre seus escravos, porque ele os mantém dentro dos limites e quebra sua vontade (CÍCERO *apud* RICHTER REIMER, 2006, p.76).

Vejamos na Figura 1 a sistemática do patriarcado dualista conforme Cícero citado por Richter Reimer (2006, p.77):



Figura 1: sistemática do patriarcado dualista de Cécero

Ainda de acordo com a descrição de Cícero (*apud* RICHTER REIMER (2010, p.77), os quatro níveis nos quais acontecem a dominação patriarcal são:

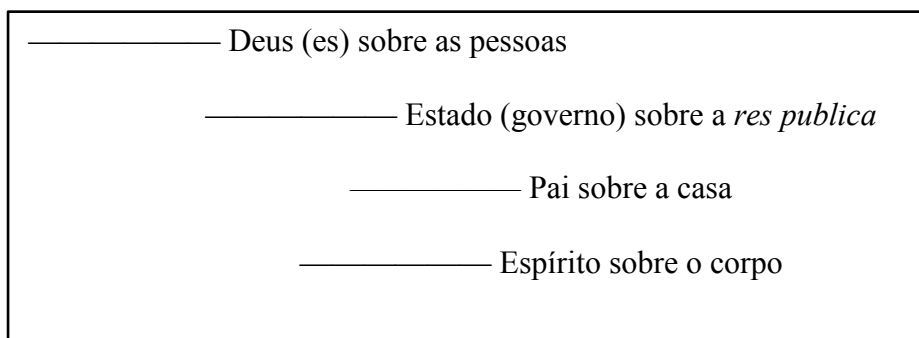


Figura 2: Níveis de dominação patriarcal

Esse modelo de dominação nos quatro níveis tem, segundo essa autora, sua fundamentação na dominação que o pai exerce sobre a casa. As mulheres, segundo Cícero, eram vistas apenas como “esposas em sentido legal e patriarcal, que geram filhos legítimos como herdeiros [...] normalmente a mulher não aparece, é mantida invisível, silenciada” (RICHTER REIMER, 2006, p.79).

Acerca da herança cristã ocidental das ideias de Cícero, Cabral (2010, p.137) comenta que

em Cícero já se expressa um fundamento epistemológico que a partir de um ideal teológico e político funda no imaginário ocidental um projeto patriarcal de sociedade. Seus escritos são sistematicamente construídos a partir de um projeto de sociedade caracteristicamente essencialista em sua distribuição de funções e papéis.

A tradição cristã herda, portanto, esse projeto, e sistematiza sua teologia a partir de um processo unificado e patriarcal. Esta teologia, conseqüentemente, formou identidades e estruturas sociais de maneira normatizada, baseadas na seleção de textos patriarcais da religião judaica e na elaboração, supressão e releitura de textos das tradições dos cristianismos originários, o que será discutido mais adiante.

Assim como o patriarcalismo, o androcentrismo continua presente em sociedades atuais. Este também advém de construções antigas, entre elas, a ciência grega que partia do modelo do sexo único para justificar a sociedade

dividida e hierarquizada, sendo o homem a medida de todas as coisas. Segundo Ströher (2004, p.219), “havia toda uma visão de mundo que subordinava a mulher ao homem, vendo-a apenas como reflexo imperfeito dele”. Schroer (2008, p.153) afirma que, na cosmovisão androcêntrica, as mulheres são vistas como “o outro”, sendo definido a partir do homem-masculino e subordinado a ele.

Ressaltamos aqui que a linguagem androcêntrica é construída pela linguagem patriarcal já mencionada no tópico anterior, cuja constituição é marcada por uma hierarquia em que tudo é subordinado ao homem. Desta forma, a mulher, neste sistema social, torna-se marginalizada e discriminada.

O androcentrismo para Schüssler Fiorenza (2009, p.36) quer dizer “literalmente centração no homem (da palavra grega aner, homem, varão, macho, masculino”. Entende homem como norma e mulheres como secundárias e periféricas”. Nesse sentido, uma sociedade androcêntrica tem sua visão focada somente no homem, e em sua lógica assimétrica há uma inversão de valores existenciais entre homens e mulheres, legitimando relações regadas de injustiças em vários níveis e totalmente desproporcionais. Além de não ser um vetor para a propulsão de relações sociais saudáveis, de natureza equânime, ainda legitima relações assimétricas construindo, assim, uma sociedade desigual para homens mulheres e crianças (STRÖHER, 2004, p. 112).

Nas palavras de Costa (2015, p. 477), podemos compreender uma cultura moldada pelo androcentrismo da seguinte forma:

Uma cultura orientada pelo androcentrismo ‘tem olhos’ somente para o homem. E, é óbvio que na sua óptica de unilateralidade ela somente consegue mensurar valores para aquilo que os homens são ou fazem. Mulheres e crianças são apenas coadjuvantes anônimas com a função social de auxiliar o homem nas atuações de seus papéis sociais. Suas identidades são esvaziadas.

Podemos entender também “o androcentrismo como uma das formas de preconceito que se encontra presente em vários campos sociais, o político, o filosófico e o religioso que coloca o homem como centro do universo” (MORENO, 1999, p.23).

Ao compreendermos a identidade como um mecanismo para o exercício de poder, o androcentrismo tornou-se parte da identidade cultural de muitas sociedades, propiciando o empoderamento e dominação como mecanismos masculinos, justificando a supremacia do homem e a subjugação da mulher por meio desta construção social.

2.1.3 Androcentrismo

Assim como o patriarcado, o androcentrismo era uma categoria que promovia e ainda promove injustiça e desigualdade social. Essa categoria, segundo Schottroff (2008, p.51-2), “refere-se a conceituações, conjuntos de idéias e estruturas de pensamento e menciona o fato de que as expressões culturais de sociedades patriarcais apresentam-se constantemente centradas no homem”.

Dessa maneira, podemos afirmar que o *ethos* de um povo é definido pela construção de suas relações de poder.

O androcentrismo resultou-se de uma construção antropológica e religioso-cultural que foi sendo construída ao longo dos tempos por povos que de forma direta (ação) ou indireta (permissão) acabaram sendo os engenheiros do *ethos* social daquele povo (COSTA, 2015, p.476).

O androcentrismo é sexista, marcado pela discriminação de seres humanos por causa unicamente de seu sexo. “Ele traz uma base ideológica para a exclusão das mulheres - exclusivamente por serem mulheres - em atuações que acabam por ser reservadas somente aos homens” (SCHOTTROFF, 2008, p.52).

A visão androcêntrica é continuamente legitimada pelas próprias práticas que ela determina com a incorporação de preconceitos desfavoráveis à mulher, não cabendo a ela nada mais senão o lugar e o papel a que foi destinada, e confirmando tal preconceito [...] Os estereótipos partem da categorização dos papéis do homem e da mulher na família, no trabalho e na sociedade de uma maneira geral (LIMA, 2008, p.6).

Bourdieu (*apud* LIMA, 2008, p.5) assegura que a construção simbólica do masculino e feminino parte de princípios arbitrários como a diferença

biológica existente entre os corpos, de forma a fundamentar essências sociais hierarquizadas. “Então, a partir dessa hierarquização, que tem como fonte o lugar sexual do homem e da mulher, organiza-se a divisão social do trabalho, e daí em diante toda a sua ordem natural e social”. Essa hierarquização apresenta aparentemente como natural à visão androcêntrica da divisão de trabalho sexual, e da divisão sexual do trabalho, sendo arbitrariamente naturalizada.

2.1.4 Patriarcalismo e Androcentrismo na Literatura Sagrada

Ao longo da história, os textos sagrados são instrumentos de poder que produzem e reproduzem ordens sociais e interesses múltiplos. Sobre esse assunto Cabral (2010, p.139) destaca que esses instrumentos:

são elaborações humanas que refletem estruturas de poder e relações sociais carregadas de intensos conflitos ideológicos. É o conflito que se faz corpo no texto: *vozes de dominação* e *gritos de libertação* se digladiam num emaranhado social que dá luzes a uma diversidade de cantos e recantos que foram armados ou silenciados nos recônditos do passado. Impossível desconsiderar a força da narrativa como determinante nas construções do “mundo da vida” e suas ordenações sociais.

O androcentrismo, assim como o patriarcalismo, estiveram presentes em toda a formação dos livros considerados canônicos, em suas seleções como parte do cânon¹⁶, como também nas suas traduções posteriores. Dessa forma, até mesmo a descoberta das sistematizações androcentristas no que tange a essas traduções é dificultada.

Tradutores e comentaristas mostram-se, há tempos, preconceituosos quando se trata de cargos importantes de mulheres. Nas palavras de Schroer (2008, p.89):

¹⁶“A determinação preestabelecida do cânon bíblico torna-se mais explosiva para a pergunta de uma teologia configurada feministicamente que procura discernir seus fundamentos bíblicos. Pois quando, como mostrou, por exemplo, Elisabeth Schüssler Fiorenza, o processo da formação do cânon em relação com o Novo Testamento aconteceu paralelamente com a crescente exclusão de mulheres dos ministérios eclesiásticos, surge, para qualquer efeito em relação com a questão do ministério, o problema de que somente aqueles textos que pareciam conciliáveis com a exclusão de mulheres de ministérios eclesiásticos foram considerados como inspirados [por aqueles que estavam interessados na exclusão de mulheres]” (WACKER, 2008, p. 55).

O fato de que, há séculos, textos do primeiro Testamento foram traduzidos do hebraico e do grego quase exclusivamente por homens, desafia mulheres exegetas a descobrir os androcentrismos nas traduções e a recuperar assim informações que foram perdidas ou sistematicamente suprimidas.

Nesse sentido, “o processo de produção de textos sagrados em comunidades nas quais predomina o masculino é profundamente condicionado pela cosmovisão androcêntrica de seus autores” (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 70). Podemos entender então que o silêncio dos textos bíblicos acerca do feminino é um sinal não só de uma formulação redacional que advém de comunidades patriarcais, mas também fruto de uma pré-compreensão patriarcal com interesse e perspectiva androcêntrica na seleção dos textos a serem canonizados.

Assim, torna-se importante para esta pesquisa não somente descobrir os androcentrismos que foram traduzidos para a Bíblia, mas também demistificar a historiografia dominante ou tradicional existente no cristianismo primitivo.

A ciência histórica feminista mais recente critica essa ciência histórica androcêntrica de modo fundamental. Portanto não é suficiente acrescentar-lhe uma historiografia compensatória e aditiva de mulheres ou tematizar a esquecida contribuição de mulheres com a história geral (SCHOTTROFF, 2008, p.168).

A literatura sagrada do Novo Testamento deve, segundo Richter Reimer (2006, p.74), ser entendida da seguinte forma:

Diante do sistema de dominação patriarcal romana, o patriarcado judeu é o patriarcado de um povo oprimido, buscando sua sobrevivência cultural, social e religiosa dentro de um contexto que lhe é hostil. Esse patriarcado judeu não pode ser identificado como patriarcado do poder dominante romano. Por isso, o cristianismo pode ser entendido como um movimento de renovação intra-judaico que participa de todas as estruturas patriarcais do judaísmo e que luta, como os demais movimentos, pela vida e pela identidade dentro das condições do patriarcado romano.

A literatura do Novo Testamento, pelo fato de ter sido produzida e canonizada¹⁷ em um ambiente androcêntrico e patriarcal, tem uma

¹⁷A palavra *cânon* deriva do grego *kanōn* ("cana, régua"), que, por sua vez, se origina do hebraico *kaneh*, palavra do Antigo Testamento que significa "vara ou cana de medir" (Ez 40, 3). Mesmo em época anterior ao cristianismo, essa palavra era usada de modo mais amplo, com o

historiografia intencionada e focada no homem. As mulheres, por sua vez, nesse processo, são anônimas e marginalizadas em todos os níveis. Sobre essa questão Cabral (2010, p.134) comenta o seguinte:

Sabemos que a história da tradição cristã no Ocidente é também a história da dominação e subjugação do feminino elaborada em linguagem teológica que fundamentalmente exclui o feminino dos espaços públicos, por meio de uma naturalização de espaços socio-culturais que fundamentados em linguagem teológica potencializa a exclusão e a dominação de mulheres.

O autor continua apontando para o fato de que, no Ocidente, houve a apropriação de tradições falocêntricas da teologia judaica e a formação de uma tradição interpretativa orientada por interesses patriarcais nos cristianismos originários, gerando estruturas de poder que se apropriaram dos corpos de mulheres que foram “inventadas” de acordo com uma lógica de naturalização dos espaços e das funções. E isso ainda é legitimado, segundo Cabral (2010, p.137), da seguinte maneira:

Diante dessa história efetual, Eva e Maria refletem os esquemas sociais que a tradição teológica cristã quis (quer) (re)produzir: transgressora ou santa. Assim, a mulher já tem seus caminhos inventados, cabendo a ela somente obedecer à “ordem natural” dada por Deus.

O autor acima ainda expõe que, neste processo excludente de hierarquização e patriarcalização, as vozes femininas foram silenciadas em favor de um discurso masculino que estava adquirindo cada vez mais poder e *status* de ortodoxia¹⁸.

sentido de padrão ou norma, além de cana ou unidade de medida. O Novo Testamento emprega o termo em sentido figurado, referindo-se a padrão ou regra de conduta (Gl 6, 16). Nos primórdios do cristianismo, a palavra cânon significava "regra" de fé ou escritos normativos (i.e., as Escrituras autorizadas). Por volta da época de Atanásio (c. 350), o conceito de cânon bíblico ou de Escrituras normativas já estava em desenvolvimento. A palavra cânon aplicava-se à Bíblia tanto no sentido ativo como no passivo. No sentido ativo, a Bíblia é o cânon pelo qual tudo o mais deve ser julgado. No sentido passivo, cânon significava a regra ou padrão pelo qual um escrito deveria ser julgado inspirado ou dotado de autoridade (GEISLER; NIX, 1997, p. 63).

¹⁸“As religiões são um campo de investimento masculino por excelência. Historicamente, os homens dominam a produção do que é ‘sagrado’ nas diversas sociedades. Discursos e práticas religiosas têm a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas. As mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas” (ROSADO NUNES, 2005, p.363).

Dessa forma, “a pesquisa histórica feminista confronta a pretensão da ciência histórica androcêntrica de ser universal, isenta de valores e objetiva, como uma crítica dirigida aos fundamentos”¹⁹ (SCHOTTROFF, 2008, p.164).

Então há de se perguntar se a construção dos textos do Novo Testamento – inclusive dos textos paulinos, mais precisamente da perícopes de Rm 16,1-16, objeto de estudo desta pesquisa – permite uma reconstrução historiográfica que torne as mulheres mais visíveis nos eixos sociais.

A resposta para essa pergunta, nas palavras de Schottroff (2008, p.162), é a seguinte:

Para a historiografia androcêntrica dos primórdios do cristianismo primitivo, isso significa, por exemplo, que Priscila é brevemente mencionada como esposa de Áquila, mas nem aqui é enfocada a história das primeiras cristãs. Mulheres e crianças permanecem invisíveis ou são apenas apêndices de homens.

Porém, para essa autora, o Novo Testamento está cheio de passagens que servem de fonte para a história das mulheres. “Há textos que tratam de estabelecer regras para sua conduta e que mostram, indireta e involuntariamente, como mulheres vivem e querem viver” (SCHOTTROFF, 2008, p.165). Ainda de acordo com Schottroff (2008, p.165):

O Novo Testamento demonstra, em contextos bastantes diversos, que no cristianismo primitivo existia uma vida social e comunitária de mulheres. No mundo da Antiguidade pode ter havido, em casos individuais, um isolamento de mulheres num lar unifamiliar, uma condição que hoje frequentemente marca a experiência feminina. Via de regra, porém, mulheres trabalhavam juntas em espaços comuns, tanto dentro como fora de uma casa maior.

Essa vida comunitária está presente em todas as áreas da vida:

No trabalho (Mt 24,4). Na relação de vizinhas (Lc 15,9), nas ruas (1 Tm 5,13 : Lc 8,1-3 : Mc 15,40). Nas liturgias judaicas (At 16,13) e cristãs (1Co 11,5: 14,34). Mulheres se reúnem para ler a Torá e para celebrar o culto judaico, como faziam muitas outras comunidades

¹⁹“A crítica feminista compara e contrasta as leituras de um texto por mulheres reais diferentes. Seus adeptos acreditam que um leitor constrói o que significa ser uma mulher ou feminista enquanto lê. [...] Consciente disso, a/o leitora/leitor pode ler como feminista, aplicando o princípio hermenêutico da suspeita. Assim, segue identificando as suas próprias estratégias androcêntricas e as da/do autora/autor de um texto e reconhecendo as proibições e tensões do texto. Então, pode escolher resistir-lhe ou afirmá-lo, ler o texto contra a tendência ou transformá-lo para uso feminista” (RICHTER REIMER, 2013, p.25).

judias (At 16,13; cf Richter Reimer). Como missionárias do evangelho de Cristo. Mulheres viajam em duplas, como parece ser o caso de Trifena e Trifosa (Rm 16, 12)(SCHOTTROFF, 2008, p.166).

Percebemos, então, nessa perspectiva, que a leitura feminista do Novo Testamento contribui para o resgate das histórias de mulheres ofuscadas e marginalizadas ao longo da historiografia androcentrista e patriarcalista constituídas ao longo da própria História e legitimada como modelo inviolável de normatização de conduta.

Portanto, concordamos plenamente que essa normatização androcêntrica presente na construção dos textos neotestamentários foi preponderante para as interpretações fundamentalistas ao longo da história.

2.1.5 Gênero

As percepções conceituais desse termo surgiram a partir de pesquisa realizadas pela antropóloga Margaret Mead em 1935, a luz dos pressupostos da Teologia Feminista, elencamos alguns aspectos conceituais sobre “gênero. O termo “*gênero*²⁰ surgiu a partir do entendimento das diferenças entre homens e mulheres não pela sua estrutura biológica (sexo), mas pela influência da cultura” Stoller (1984 *apud* STEFFEN, 2013, p. 51).

Segundo Coelho (*apud* RICHTER REIMER, 2013, p.15), esta noção de gênero surgiu com os movimentos de mulheres, mas tornou-se um valioso instrumento de interpretação das relações humanas, ajudando na compreensão de como se dá a construção da interação entre as pessoas.

Acerca do feminismo, segundo Parlow e Wondracek (*apud* STRÖHER, 2004, p.245), ele questiona os mitos fundantes presentes na teologia, os quais apresentam o corpo masculino como normativo e normatizante. Esses mitos teriam sido a base para a fundação da consciência social, formulando os espaços para as relações sociais de dominação impostas, destacando-se aqui aquilo que Durkheim (*apud* CABRAL 2010, p. 134) ressaltou em sua teoria: o

²⁰“Tomado como uma categoria, ou seja, um modo de perceber e analisar relações sociais e significados, gênero pode ser empregado como uma forma de afirmar os componentes culturais e sociais das identidades, dos conceitos e das relações baseadas nas percepções das diferenças sexuais. Em outras palavras, a categoria de gênero remete à ideia de que as concepções de masculino e de feminino possuem historicidade” (PINSKY *apud* RICHTER REIMER, 2013, p.16).

funcionamento da religião como legitimadora de estruturas sociais sacralizadas.

Erickson (1988, p.34) discute algo interessante valendo-se de Durkheim:

É possível formular a hipótese de que o que produziu a 'religião' não foi uma experiência coletiva, mas uma experiência masculina, bem com argumentar que o que Durkheim 'via' quando contemplava a religião era uma atividade produzida basicamente para satisfazer as necessidades dos homens.

As autoras continuam alegando que a "teologia feminista questiona a metáfora masculina de Deus e o esquema patriarcal da Trindade" (PARLOW; WONDRACEK *apud* STRÖHER, 2004, p.245). Esse mito fundante é um exemplo de configuração de uma teologia patriarcalista que traz uma estrutura de poder com personificação masculina. "A teologia feminista assume a tarefa de desconstrução da imagem divina onto/logicamente de sexo masculino - projeção do poder masculino social na divindade" (STRÖHER, 2004, p.254).

Acerca desse assunto, Cabral (2010, p.134) comenta que "a religião cristã no ocidente é a hipostasiação de estruturas de poder masculino que sacralizados a partir de identidades sagradas e profanas fundam uma ordem social". Sobre essa questão, Richter Reimer (*apud* COELHO, 2013, p.18) destaca que o discurso eclesiástico, assim como as práticas religiosas em si, são muitas vezes usados como meio de perpetuação da inferioridade do feminino, legitimando, desta forma, a ordem estabelecida²¹.

Esta autora ainda afirma que os sistemas simbólicos religiosos são responsáveis por atuarem de maneira estruturada e estruturante, estabelecendo importantes mecanismos de construção da subjetividade

²¹Outro discurso teológico que fundamenta a inferioridade da mulher é o imaginário da mulher virtuosa *versus* a mulher diabólica, com suas identidades e papéis sociais. Esta imagem coloca sobre a mulher o estigma de possuir uma natureza inferior à do homem. "A atitude masculina em relação ao 'segundo sexo' sempre foi contraditória, oscilando da atração à repulsão, da admiração à hostilidade. Aqui, podemos citar a dicotomia construída entre 'Eva' e 'Maria', na qual a imagem maternal de Maria serve como resgate para o que seria o verdadeiro 'papel' das mulheres, e que é também onde repousa o seu 'valor intrínseco': a maternidade" (RICHTER REIMER *apud* COELHO, 2015). Para Dalarun (*apud* COELHO, 2015, p. 167), os detentores da cultura clerical eram obcecados pela ideia da mulher e, alimentados pela Escritura e pela Tradição, tinham em Eva, a primeira mulher – aquela que inaugura e representa todo o seu sexo –, a inimiga e enganadora: "a narração da Criação e da Queda no *Gênesis* pesa permanentemente na visão medieval da mulher". Ali, Eva é tradicionalmente percebida como a porta do diabo e aquela que abusou, pela persuasão, do primeiro homem.

humana. A ideia de que o determinismo biológico está fundamentado em uma suposta ordem divina, e não humana, e, assim, imutável, torna o cristianismo um adversário das mudanças que as teorias sobre a discussão de gênero desenvolveram (RICHTER REIMER, 2013 *apud* COELHO, 2015, p.18).

Coelho (2015, p.167) discute acerca do confinamento simbólico das mulheres, afirmando que "a linguagem do imaginário na vida social é de grande importância uma vez que esta não se constrói apenas por meio do que é palpável". Assim, notamos que, simbolicamente e tradicionalmente, a imagem da mulher foi sendo desenvolvida por uma perspectiva de perversão e aberração no cristianismo.

Eram homens, e somente eles, que refletiam sobre a natureza feminina e estabeleciam o lugar da mulher na família e na sociedade. Dalarun (*apud* COELHO, 2015, p.167) comenta que "monges ou prelados seculares têm a obrigação de pensar a humanidade, a sociedade e a igreja, de orientá-las no plano da salvação, de atribuir também às mulheres o seu lugar nessa divina economia".

Dessa forma, este mesmo autor conclui que não é de se estranhar que o pensamento dominante da época fosse misógino, uma vez que tudo o que se sabia sobre as mulheres advinha da própria imaginação, o que gerava uma representação da mulher como uma figura aterrorizante com uma natureza profundamente contraditória.

Ainda sobre a representação da mulher no cristianismo, Delumeau (*apud* COELHO, 2015, p.168) afirma que "é sob a pena dos primeiros escritores cristãos, os doutores da igreja, que encontramos os traços antifeministas mais solidamente fundamentados".

Assim, as mulheres precisam lutar contra uma ordem social já instituída. Sobre isto, Swain (*apud* COELHO, 2015, p.170, grifo nosso) comenta:

Se entendermos as significações, as representações sociais como [...] uma forma de conhecimento socialmente elaborado e partilhado que se materializa em instituições e práticas', podemos compreender que a auto representação das mulheres submete-se aos saberes elaborados em lugares de autoridade que as reduzem a um corpo/sexo/matriz [...]. 'Isto é assujeitamento, a resposta individual à interpelação do social que cria as identidades e a identificação a um grupo, definindo sua inscrição no espaço societal'.

Acerca das teorias de gênero, segundo Lemos (2005, p.95), elas se desenvolveram com um grande ímpeto na década de 1980. De tantas escolas com núcleos diferentes, ela destaca a ideia de gênero como um sistema hierarquizado de *status* ou prestígio social.

Scott (*apud* CAVALCANTE, 2015, p.4) trata do termo "gênero" como algo vinculado a uma ideia de rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como "sexo" ou "diferença sexual". O gênero sublinhava também o aspecto relacional das definições normativas das feminilidades.

Para Rosa (*apud* RICHTER REIMER, 2013, p.15), as sociedades, ao longo da história, foram se desenvolvendo a partir de diferenças anatômicas entre os sexos e acabaram por transformar essas diferenças em desigualdades sociais e políticas. Percebemos, diante disso, que a forma como são vistas as diferenças sexuais é capaz de nortear as relações sociais.

Essa categoria de gênero, segundo Richter Reimer (2000, p.19) enfatiza o caráter social das distinções construídas a partir das diferenças biológico-sexuais. Nesse sentido, a construção das identidades femininas e masculinas depende mais dos elementos culturais do que da própria anatomia humana.

Em consonância com o pensamento de Richter Reimer, Tomita (1997, p. 145-6) esclarece que os estudos relacionados à questão de gênero mostram que as diferenças dos sexos entendidas por muito tempo como naturais são, na verdade, atribuídas à cultura:

Os estudos de gênero nos vão ensinar que não é a natureza, mas a cultura que determina a condição diferenciada entre homens e mulheres. Assim não é a natureza que determina o âmbito do privado para as mulheres e o âmbito do público para os homens, mas desde cedo as meninas são treinadas para serem boas donas de casa, cuidar dos filhos e das tarefas domésticas. Do mesmo modo os meninos são treinados para se tornar bons profissionais, ocupar cargos de chefia ou responsabilidade pública.

Eles são determinados como comportamentos e atitudes socialmente esperados dos membros de uma sociedade, diferenciados por sexo, pois falar de papéis de gênero é falar de padrões, regras que uma dada sociedade estabelece para com seus membros. Eles estabelecem comportamentos e

formas de as pessoas se relacionarem²². “O aprendizado de papéis leva ao conhecimento e à internalização de modelos daquilo que se considera adequado ou não para um homem ou para uma mulher em dada sociedade” (CAVALCANTE *apud* PARENTE, 2006, p. 3).

Essas relações de gênero para Richter Reimer (2010, p. 45) são estabelecidas da seguinte forma:

As 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-quiriarcas 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.

Nesse sentido, concordamos com o pensamento de Richter Reimer (2010, p.26-7) de que a questão de gênero não é coisa de mulher nem sinônimo de sexo, mas diz respeito às relações construídas entre mulheres e homens, adultos e crianças. Essa construção de identidade pessoal e social é forjada num procedimento dinâmico de relações de poder dentro de sistemas patriarcais de subordinação, nos quais as instituições e os meios de comunicação atuam como fator substancial.

Esses aspectos conceituais ainda são elementos que se reproduzem na prática das relações sociais entre homens e mulheres na sociedade atual. Expressões como “lugar de mulher é na cozinha” ou “tinha que ser mulher”, a questão de cotas na esfera política, bem como as diferenças salariais entre homens e mulheres que ocupam os mesmos cargos, ainda são fatores que se evidenciam na sociedade, reproduzindo elementos desse sistema androcêntrico e patriarcalista.

²²“Os estudos de gênero auxiliam na análise das relações sociais a partir de representações, conceitos e práticas que vão se cristalizando culturalmente” (COELHO *apud* RICHTER REIMER, 2013, p. 15).

2.1.6 Leitura Feminista da Bíblia

Segundo Richter Reimer (2005, p.20), em meados do século XIX, no sul do Brasil, um nome se destaca na luta contra as forças da estrutura dominante e qualquer forma de discriminação, Jacobina Maurer, de família luterana. Segundo a autora, desde pequena Maurer envolveu-se na causa de uma sociedade mais justa e igualitária. Por meio de suas convicções religiosas, ela acreditava numa comunidade parecida com a de Atos dos Apóstolos. Sua vida e suas ações foram como uma semente feminista para a transformação das estruturas de dominação.

A hermenêutica feminista como opção de leitura libertadora do texto sagrado irrompe depois de muitos anos do surgimento do método histórico-crítico. Já no final do ano de 1970 “são publicados, na República da Alemanha, cada vez mais livros sobre questões da Teologia e interpretação Bíblica feminista” (SCHOTTROFF, 2008, p.30). A obra editada por Catharina Halkes, cuja tradução é “Quando mulheres tomam a palavra”, trata também de temas bíblicos feministas.

Schottroff (2008, p.30) descreve outros títulos que foram de grande contribuição para o início da exegese feminista como, por exemplo, o volume editado por Frank Crusemann e Hartmut Thyen (1978), em que são descritos aspectos sociais da mulher no contexto bíblico; e, em 1980, a obra de Elisabeth Moltmann, considerada o primeiro trabalho de conclusão de curso na linha de interpretação feminista da Alemanha, onde a mulher ocupava um lugar de “serviço”, algo que sempre era definido por homem.

Ao mesmo tempo, “foi editada a obra *Mulheres na Bíblia*, por Willy Schottroff e Wolfgang Stegemann, que possuem extraordinárias contribuições de exegetas feministas” (SCHOTTROFF, 2008, p.30).

Com essas obras, a exegese feminista foi tomando forma e se apropriando do olhar da mulher nas abordagens da literatura sagrada, tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento.

Em meados dos anos 1980, Schottroff (2008, p.31)relata um grande crescimento e aprofundamento na discussão teológica feminista. A leitura crítica da Bíblia em uma óptica feminista ganha força com a publicação da obras *A feminilidade de Deus e Jesus, o ungido das mulheres*, de Christa

Mulack; *Religião e mulher*, de Elga Sorge; e ainda *Matriarcado oculto no Antigo Testamento*, de Geralda Weiler.

Segundo Deifelt (*apud* COELHO, 2015, p.157-8), a apropriação do termo “Teologia Feminista de Libertação” se deu em 1993 no encontro de teólogas da ASETT/EATWOT (Associação Ecumênica de Teólogos e Teólogas do Terceiro Mundo).

O Trajeto da Teologia Bíblica Feminista nas palavras de (GEBARA, *apud* COELHO, 2015, p.158).

Em seu trajeto histórico, a teologia feminista, buscou tematizar questões como a presença das mulheres na igreja, na educação teológica e na(s) liderança(s). As mulheres, pouco a pouco, foram percebendo que a justificativa da dominação masculina se dava a partir de uma cultura patriarcal que supostamente tinha um justificador masculino celestial que comandava a sociedade hierárquica.

Nesse sentido houve um crescimento bastante substancial da exegese feminista e ela assumiu um papel importante em relação às outras abordagens metodológicas de hermenêutica e exegese, como assevera Richter Reimer (2010, p.45), ao escrever que abordagens conservadoras dos textos sagrados são limitadas:

As tradicionais abordagens metodológicas e interpretativas de textos bíblicos demonstraram que ainda não conseguem alcançar a profundidade de mecanismos de opressão que principalmente mulheres e crianças, escravas ou não, enquanto minoria qualitativa sofriam em seu contexto histórico-social. A categoria de gênero, instrumental de análise interdisciplinar, ajudou a perceber e a enfatizar o caráter social das distinções construídas a partir das diferenças biológico-sexuais.

A linha de pensamento de Richter Reimer (2010, p.45) pode ser acompanhada por Schottroff (2008, p.50), que escreve também sobre a preocupação da exegese feminista da seguinte forma:

A preocupação principal do movimento feminista (e também da ciência feminista) é rastrear os mecanismos de opressão de mulheres, que funcionam tanto social como individualmente e desenvolver conceitos alternativos de ação, respectivamente, que permitem as mulheres realizarem sua plena humanidade.

Essas temáticas são na verdade alguns dos princípios da exegese feminista que, além dessas, suspeita de qualquer afirmação social, religiosa ou política que aponte ou indique subordinação e até mesmo inferioridade, não somente de mulheres, como também de pessoas marginalizadas (RICHTER REIMER, 2005, p.18).

Schottroff (2008, p.33) afirma que atualmente o número de mulheres com capacitação técnica para trabalhar a leitura feminista tem aumentado consideravelmente tanto nos países de língua alemã quanto em toda Europa Ocidental.

Nos últimos vinte e cinco anos, os estudos bíblicos feministas estabeleceram-se como uma nova área de pesquisa com suas próprias publicações e, mesmo com articulações distintas teoricamente diferenciadas, concordam com três pontos entre si, quais sejam:

A bíblia é escrita em linguagem androcêntrico-kyriarcal e serve a interesses patriarcais ou, melhor, kyriarcais. A bíblia formou-se em sociedades, culturas e religiões patriarcais/kyriarcais; A Bíblia continua sendo proclamada e ensinada em sociedades e religiões patriarcais/kyriarcais; no processo interpretativo feminista crítico e graças a ele, a bíblia pode funcionar como uma visão espiritual e como recursos em luta por emancipação e libertação (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p.24).

Mesmo com um vasto e distinto campo de investigação interpretativa e um grande avanço no cenário mundial, Castro (2010, p. 2-3) acredita que o movimento feminista, tanto na militância como na academia, tem um longo caminho a percorrer. Por isso, mostra-se importante o fato de continuar a pesquisa com as mulheres para a conquista de direitos iguais entre homens e mulheres.

Dessa forma, com a leitura feminista, de acordo com Richter Reimer (2000, p. 18), a mulher passa a compreender o texto sagrado numa perspectiva libertadora, e não de forma opressora, como apresentada nos moldes do sistema patriarcal e androcêntrico, mostrando com isso a luta da exegese feminista pela igualdade entre homens e mulheres. “Ler textos bíblicos numa perspectiva feminista é questionar profundamente as concepções androcêntricas e patriarcais que perpassam nossas milenares experiências, seus textos e suas interpretações” (RICHTER REIMER, 2005, p. 34).

Ainda pensando com essa autora, ela apresenta que hermenêuticas feministas implicam, entre outros pontos, no questionamento das falas e normas androcêntrico-patriarcais sobre funções de mulheres e outras minorias qualitativas; na análise das funções libertadoras ou opressoras presentes no texto; e na elaboração de uma ética que afirma a vida como valor absoluto, buscando-se a construção de novas relações de gênero e a afirmação da interdependência de todos os elementos da criação (RICHTER REIMER, 2005, p. 35).

Com a leitura feminista, portanto, a exegese ganhou muito em qualidade, segundo Kaefer (2014, p.129), ao apontar aspectos não perceptíveis pelo olhar androcêntrico e desmascarar interpretações tendenciosas. Assim, esta leitura trouxe à tona um “acordar crítico” em âmbito geral:

Um acordar crítico crescente em relação a parcialidade em que quase todas as culturas viveram, deixando a supremacia do masculino dominar todas as formas de compreensão, todas as manifestações e expressões mais importantes da atividade humana, inclusive a religiosa (GEBARA, 2003, p.157).

Nesse sentido, atestamos a importância de uma metodologia que proporcione uma nova voz às mulheres e aos homens, que tenha como premissa promover a libertação de poderes dominantes que exercem sua vontade por meio de um sistema androcêntrico e patriarcal²³. Busca-se, assim, “desconstruir e desnaturalizar as diversas formas de violência e opressão” (RICHTER REIMER, 2005, p.27), compreendendo a mulher como um sujeito social cujo valor está na sua própria humanidade.

2.2 ESFERAS POLÍTICA E RELIGIOSA COMO ESPAÇO DE MULHERES

A invisibilidade das mulheres em vários níveis da sociedade brasileira é, sem dúvida, herança do patriarcalismo e do androcentrismo, sistemas opressores e promotores de desigualdade entre homens e mulheres que vão

²³“Uma abordagem de qualquer problema a partir da noção de gênero deve situar-se no processo de reivindicação das mulheres de uma nova relação social entre mulheres e homens” (GEBARA, 2010, p. 38).

se perpetuando em nosso contexto como condição normativa para ser operacionalizada em nossa sociedade.

Por mais que as mudanças estejam acontecendo, vale a pena nos atermos aos dados do próximo item para vermos que ainda estamos distantes de uma realidade que precisa ser mais justa.

2.2.1 Mulheres na Política Brasileira

Segundo Álvares (2012, p.1), o lugar da participação política da mulher tem marcado os debates atuais, emergindo inúmeras interpretações sobre esse lugar. Pesquisas com informações da Secretaria de Políticas para as Mulheres e da Procuradoria Especial da Mulher no Senado Federal mostraram que mesmo com um certo avanço na representação das mulheres na política brasileira, elas ainda podem se considerar sub-representadas.

O poder é um domínio ainda ocupado hegemonicamente por homens, campo no qual não há representatividade feminina de fato, dada a exiguidade de posições efetivamente ocupadas por mulheres. Em outras palavras, o poder sobre as decisões públicas, que deveria ser neutro em relação a gênero, é marcadamente masculino, o que resulta em pouca sensibilidade no mundo político diante de assuntos importantes para a qualidade de vida das mulheres. E, por outro lado, abala a representatividade das instituições políticas nas quais são tomadas as decisões que afetam a vida da nação (MAIS MULHERES NA POLÍTICA, 2016, p.17).

Pode-se afirmar que “a participação das mulheres em cargos eletivos ainda é considerada insuficiente” (PORTAL BRASIL, 2016, s/p). É notório que a cidadania política das mulheres evidencia uma história de exclusão da representação parlamentar, na qual há constantes manifestações desqualificadoras da capacidade das mulheres, assim como barreiras impeditivas de sua participação mais efetiva nos espaços de poder. Segundo o livreto *Mais Mulheres na Política* (2016, p. 8), faz-se necessário combater e modificar²⁴ o quadro de sub-representação da mulher na política.

²⁴Segundo o livreto, esta modificação virá por uma reforma política inclusiva que leve em conta políticas afirmativas e regras mais eficientes que garantam condições efetivas de sucesso para as candidaturas femininas e que propicie maior presença no Parlamento (MAIS MULHERES NA POLÍTICA, 2016, p. 8).

Segundo o livreto, "as razões que explicam a sub-representação feminina no Parlamento e em outros espaços coletivos e de direção estão presentes na organização social, baseadas em estereótipos sexistas e machistas, que resultam em séculos de discriminação imposta ao gênero feminino" (MAIS MULHERES NA POLÍTICA, 2016, p.47).

Com base em Álvares (2012, p.2), a naturalidade com que se enxerga o papel da mulher limitado ao ambiente doméstico, de forma a afastá-la do ambiente político, é justificada nos discursos e mentalidades atuais, baseados na construção da identidade do homem e da mulher.

As raízes históricas do problema da hierarquia sexual da sociedade, que aponta para a separação entre espaço público/político e privado/doméstico, enrosca-se na questão da cidadania seletiva que tem excluído as mulheres da maioria de seus direitos civis e políticos.

Vejamos dados de nossa realidade brasileira:

De acordo com os números do IBGE, as mulheres totalizam 51,3% da população, e formam, também, a maior parte do eleitorado: 52%, conforme levantamento feito, em 2014, pelo Tribunal Superior Eleitoral. Em números absolutos, isso significa que, das 142,8 milhões de pessoas habilitadas a votar no Brasil, 74,4 milhões são mulheres. Além disso, dados da Pesquisa Nacional por Domicílio de 2012 mostram que elas estudam mais, são maioria nas universidades brasileiras e ocupam 41,9% dos postos de trabalho. Além disso, são as principais responsáveis pela manutenção financeira de mais de 38% das famílias brasileiras. No entanto, também compõem a parcela mais empobrecida da população e ocupam os postos de trabalho mais precários, obtendo renda inferior à obtida pela parcela masculina. Apesar de receberem menos que os homens no mercado de trabalho, elas vêm a cada ano ocupando mais espaços. Segundo dados do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE/RAIS), de 2012, as mulheres ocupam atualmente 38% dos cargos na medicina, 43% na advocacia e na Justiça e são 60% na área da arquitetura (MAIS MULHERES NA POLÍTICA, 2016, p.21).

Quanto à presença da mulher no parlamento brasileiro, o percentual ainda é vergonhoso, estando na 158ª posição entre os 188 países pesquisados em dezembro de 2014.

Isso significa, em nossa realidade brasileira, de acordo com o livreto *Mais Mulheres na Política* (2016, p.21-22) que as mulheres representam apenas 10% do total de parlamentares da Câmara e, no Senado, somente 16% das cadeiras. Além disso, 11 partidos, entre os 28 que elegeram parlamentares

para a Câmara dos Deputados, não contam com nenhuma mulher entre seus representantes. Por último, 16 estados não têm representação de nenhuma mulher no Senado Federal. Esses dados de 2016 mostram a urgência de medidas para maior inserção das mulheres na política brasileira.

Duas mulheres francesas, Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft, destacaram-se ao reivindicar os direitos políticos às mulheres de forma igualitária aos homens. Elas pleiteiam:

co-presença no terreno político [...] que vai na direção de uma complementaridade não mais entendida como justificação de uma relação desigual entre ambos, mas como possibilidade de uma relação igualitária mesmo que não necessariamente simétrica, baseada no fato de que a diferença de sexo não pode justificar a exclusão das mulheres do poder político e da cidadania social (GROPPI *apud* ÁLVARES, 2012, p.2).

A luta por uma legitimação igualitária para a conquista da cidadania formal das mulheres tem sido um dos grandes compromissos do movimento feminista internacional e brasileiro, o que tem resultado em uma gradual mudança das normas legais vigentes nas Cartas Constitucionais nacionalmente.

O direito a voto para as mulheres somente foi-lhes dado há pouco mais de oitenta anos, adotado em nosso país em 1932 e consolidado na Constituição de 1934²⁵. Ocorreu que, nessa época, houve campanhas sistemáticas contra as mulheres, as quais foram estampadas nas páginas da grande imprensa e endossadas em diversos espaços da vida social. As feministas eram ridicularizadas e vistas como incapazes de ocupar postos eletivos públicos. “Percebe-se ainda hoje um movimento parecido com o que ainda se vê quando as mulheres buscam ampliar sua participação nos espaços políticos” (MAIS MULHERES NA POLÍTICA, 2016, p.18).

No entanto, embora a luta pela igualdade de direitos fosse materializada no ato de votar e ser votada, Álvares (2012, p.5) esclarece que não foram

²⁵“Leolinda Daltro, fundadora do Partido Republicano Feminino, lutou para que um senador apresentasse o primeiro projeto de lei, em 1919, em favor do sufrágio feminino. O senador Justo Chermont, autor da proposição, sofreu pressões que levaram ao adiamento da discussão do projeto. Em 1921, tal projeto passou pela primeira votação, mas jamais foi realizada a segunda e necessária rodada de votação para converter o projeto em lei” (MAIS MULHERES NA POLÍTICA, 2016, p. 18).

criadas práticas de participação com direito à representação política feminina no mesmo patamar da participação masculina.

Para o documento *Mais mulheres na política* (2016, p.20-21), após a conquista do direito ao voto, outro passo importante foi a aprovação, em 1995, da lei que garantiu a cota gênero. A cota para mulheres na candidatura às eleições municipais foi correspondente a 20%. Dois anos depois, em 1997, elevou-se a cota para 30%, válida para qualquer eleição do Poder Legislativo. Quanto ao Poder Executivo estadual, a primeira governadora eleita como titular do cargo foi Roseana Sarney, em 1994, no Maranhão. Com Dilma Rouseff, tivemos a primeira presidenta do país.

Ainda segundo o livreto *Mais mulheres na política* (2016, p.39), no Brasil, os meios utilizados pela legislação eleitoral e partidária para estimular a participação feminina na política são o estabelecimento de um percentual mínimo de 30% de candidaturas de cada sexo; a imposição da aplicação de, no mínimo, 5% dos recursos do Fundo Partidário na criação e manutenção de programas de promoção e difusão da participação política das mulheres; e a determinação de que, no mínimo, 10% do tempo de propaganda partidária gratuita no rádio e na televisão seja destinado à promoção e à difusão da participação política feminina.

Também conforme o livreto *Mais mulheres na política* (2016, p.39-40) mesmo assim o percentual de mulheres eleitas tem sido consistentemente inferior aos 30% de candidatas. Diante disso podemos afirmar que alguns dos fatores, entre outros, que limitam e impedem a presença da mulher na política são: a elevada carga de trabalho, com a tripla jornada; o caráter machista da sociedade; o domínio masculino dos partidos políticos; a ineficiência do sistema brasileiro de cota nas listas de candidaturas; a baixa alocação de recursos nas campanhas das mulheres; a falta de punição aos partidos que não cumprem a legislação; e a falta de formação e de campanhas de conscientização.

Os modelos tradicionais de divisão de papéis e ambientes continuaram dominando a mentalidade e a construção de identidades. "A difusão de mitos, tabus, estereótipos sociais e veiculados pela mídia, tem contribuído para o reforço aos modelos de comportamento esperados, configurando-se isto num peso considerável que leva ao afastamento da mulher das áreas ditas masculinas" (ÁLVARES, 2012, p.5).

Álvares (2012, p. 7) também comenta que "se a representação parlamentar continuar na trama de ser vista como prática considerada "naturalmente" masculina nega-se à mulher a possibilidade de ter presença nesses espaços. Esse discurso sacraliza a eterna sujeição, refazendo-se o mito da mulher submissa, 'vítima da sociedade'".

Nos últimos anos, segundo Miguel e Grossi (2001,p. 171) crescem as reflexões, articulações e manifestações do movimento de mulheres e feministas em torno da questão do acesso ao poder e do chamado empoderamento das mulheres. Ainda vê-se a necessidade de se lutar contra a fixação em modelos tradicionais que não permitem uma abertura a novos ideais e propostas quando se diz respeito ao lugar da mulher da sociedade.

Pensamos então, que "hoje à mulher não cabe mais somente o papel de esposa, mãe e dona de casa, como fora durante um longo período de nossa história" (MULHERES NA POLÍTICA, 2016, p.16).

Podemos dizer que o protagonismo da mulher na sociedade ampliou-se significativamente. No entanto, a discriminação ainda perdura, o que demonstra a necessidade da continuidade da luta feminina acerca da sua ocupação de espaços de poder.

No meio político, podemos citar Febe como exemplo, cuja função era de responsabilidade político-social na qual respondia, diante das autoridades, pelas pessoas que hospedava e protegia em sua casa. Assim, ela tinha importância política em seu contexto, demonstrando sua eficácia.

2.2.2 Mulheres na Religião Brasileira

O Brasil é um país cujas representações religiosas são plurais. Segundo Lemos (2005, p.26), no Brasil, há uma multiplicação de igrejas pentecostais e um grande crescimento de movimentos carismáticos. Ao redor de igrejas tradicionais como a Católica, surgem a todo momento novos movimentos como os Moons, Hari Krishna, Cientologia, Missão Luz Divina, Meditação Transcendental, entre tantos outros que constituem a pluralidade religiosa instalada e manifesta no Brasil.

Evidentemente está fora de escopo falar da situação da mulher em todas essas religiões. Seria necessária uma produção acadêmica só para tratar

desse assunto. No entanto, como essa questão não é nosso objeto de estudo, faremos, para uma melhor compreensão, menção somente de algumas informações que podem contribuir para nosso entendimento sobre lugares ocupados por mulheres contemporaneamente.

Segundo Coelho (2015, p. 146), “falar do lugar ocupado pelas mulheres no âmbito religioso requer um olhar ampliado para a maneira como as identidades são construídas, como a história é vivenciada, e também como as relações sociais se desenvolvem”.

Conforme essa autora “a discussão sobre o papel – ou, o lugar, a função, as atribuições etc.– da mulher na igreja e, conseqüentemente na sociedade, continua sendo um debate atual e relevante por ser ainda motivo de divergências para os intérpretes da Bíblia” (COELHO, 2015, p.146).

Em suma, podemos, então, a partir dessa afirmativa, levantar a seguinte pergunta: a mulher pode exercer um cargo sacerdotal o de liderança em igrejas no atual contexto religioso brasileiro?

Como dissemos, ter uma visão, mesmo que superficial, desse cenário em todas as religiões seria algo fora de nosso escopo, todavia, para compreendermos um pouco mais dessa realidade, a tese de doutorado de Coelho (2015), intitulada “Ampliando os Horizontes: análise de interpretações do feminino a partir do texto bíblico”, pode contribuir para esclarecer nosso entendimento de uma denominação e sua posição em relação a esse assunto.

Segundo Campos (*apud* COELHO, 2015, p. 147), as informações sobre a Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), em sua dissertação, são pautadas na relação homem e mulher- pastorais, homilias, textos publicados em sites e em jornais. Nessa denominação, as mulheres são legalmente impedidas de exercer funções de liderança, sendo essa proibição fruto de uma hermenêutica fundamentalista, que, segundo Da Silva (*apud* COELHO, 2015, p.49), merece duras críticas pelos seguintes fatos: ainda temos um presbitério na atualidade com ideias minoritárias e vencidas oriundas de um pano de fundo americano. Outra crítica é que o presbiteriano sempre foi fundamentalista e que suas ações são reflexos de seus próprios fundamentos.

A comparação desse autor ao comportamento da IPB é que ela utiliza “métodos inquisitoriais”, ainda que sem fogueira. Para ele, esse comportamento é reativado pelo movimento fundamentalista e acionado

sempre que necessário para manter a hegemonia masculina para o exercício do pastorado e de outras funções eclesiais.

Sobre esse fundamentalismo, podemos analisar o seguinte pensamento:

A tese dos fundamentalistas protestantes é afirmar que a Bíblia constitui o fundamento básico da fé cristã e deve ser tomada ao pé da letra. A Bíblia é fundamento de tudo para a fé protestante. E como a Bíblia é inspirada por Deus, ela é inerrante (MATOS, 2010, p.36).

Em suma, esses dois autores fazem um alerta ao comportamento da IPB no que tange ao papel da mulher na *Ekklesia* e comungam com a ideia de que essa denominação é retrógrada e promove ainda mais a invisibilidade das mulheres no campo religioso.

Pensando ainda como Matos (2010, p. 36-37):

Todas as religiões e os caminhos espirituais estão embebidos de um grau menor ou maior de fundamentalismo. Da mesma forma que os protestantes defendem o biblicismo e os católicos sustentam seus fundamentalismos doutrinários e ético-morais, os judeus concentram o seu fundamentalismo na construção do Estado de Israel, segundo o tamanho atribuído a ele pela Bíblia, e os islâmicos almejam tornar o Alcorão a única forma de vida moral e política entre si e nos lugares onde ocupam o poder.

Entendemos, então, que o pensamento de Cristo e de Paulo estão além das amarras religiosas de nossa sociedade no que diz respeito às funções da mulher na igreja. Podemos dizer que a literatura cristã primitiva, especialmente a cristológica e a paulina, é acionada somente para cultivar um jogo de interesses para legitimar o *ethos* patriarcal residente em nosso contexto.

Em um artigo da revista *Fides Reformata*, intitulado Ordenação Feminina: “o que o Novo Testamento tem a dizer”, o reverendo Augustus Nicodemus, também de uma igreja Presbiteriana, dá o seu veredito sobre esse assunto da seguinte maneira:

Entre os evangélicos existem, de forma muito geral, duas posições básicas quanto ao assunto: os *igualitaristas* e os *diferencialistas*. Os *igualitaristas* afirmam que Deus originalmente criou o homem e a mulher iguais; a subordinação feminina foi parte do castigo divino por causa da queda, com conseqüentes reflexos sócio-culturais. Em Cristo, essa punição (e seus reflexos) é removida; assim, com o advento do Evangelho, as mulheres têm direitos iguais aos dos homens de ocupar cargos de oficialato na Igreja. Os *diferencialistas*, por sua vez, entendem que desde a criação — e portanto, antes da

queda — Deus estabeleceu papéis distintos para o homem e a mulher, visto que ambos são peculiarmente diferentes. A diferença entre eles é complementar. Ou seja, o homem e a mulher, com suas características e funções distintas, se completam. A diferença de funções não implica em diferença de valor ou em inferioridade de um em relação ao outro, bem como as conseqüentes diferenças sócio-culturais nem sempre refletem a visão bíblica da funcionalidade distinta de cada um (LOPES, 1997, p. 1).

Para ele o fato de o homem ter sido feito o cabeça da mulher implica num diferente papel funcional do homem, segundo ele, o de liderar.

As evidências constatadas pelo autor são fruto do fundamentalismo religioso arraigado em várias igrejas brasileiras. Não somente na IPB, como em várias outras existentes no Brasil, a hermenêutica da invisibilização, da desigualdade, de um ambiente patriarcal, promotora de injustiça, que coloca a mulher em um patamar de inferioridade em relação ao homem.

2.3 ROMANOS 16,1-16: TEXTO LIBERTADOR EM CONTEXTOS OPRESSORES

Não é fácil falar de uma metodologia interpretativa no contexto do apóstolo Paulo. Sabemos que os padrões exegéticos judaicos naquele contexto eram, segundo Osborne (2009, p.414), os *Targuns*²⁶, o *Midrashe*²⁷ e as interpretações do *pesher*, em *Qumran*²⁸. Sabemos, também, da forte influência das escolas de Antioquia e de Alexandria no período da patrística.

²⁶*Trgms* significa “traduzir/explicar”. Como o aramaico era a língua comum da Palestina, sendo o hebraico usado somente por uma minoria escolarizada, fez-se necessário apresentar paráfrases do texto bíblico em aramaico para que as pessoas comuns pudessem compreender a leitura das Escrituras. O objetivo principal era que o povo pudesse compreender o sentido dos versículos lidos. Os *targumim* representam uma união do judaísmo rabínico com o povo comum, e assim o estilo é semelhante ao de Jesus e de Paulo (OSBORNE, 2009, p. 415).

²⁷Esse é o principal termo judaico usado em relação à interpretação ou explicação de um texto (buscar/procurar). Está ligado ao processo pelo qual os antigos rabinos procuravam explicar o significado dos textos bíblicos ao povo judeus do século I, crendo-se que havia significados além dos que estavam obviamente determinados. O padrão do *Midrash* seria de significados subjacentes ao texto. Apresentavam-se questões legais, de regras para a vida, e abordagens homiléticas, de caminhos do povo de Deus. Havia sete *middoth* ou regras de interpretações, as quais demonstravam processos lógicos e associações verbais que, segundo exposto por Osborne (2009, p. 416), levavam a uma exegese arbitrária e fantasiosa.

²⁸Osborne (2009, p. 417) afirma que os sectários de Qumran e os outros essênios acreditavam que eram a comunidade escatológica dos últimos dias. Dessa forma, sua concepção sobre a interpretação tomava a forma de “isto é assim”, sendo os textos pensados exclusivamente para seu grupo. Muitos dos mecanismos por eles utilizados são técnicas paralelas ao *Midrash*. São

Conforme Richter Reimer (2013, p.61), nos séculos II-IV, as interpretações feitas pelos Pais da Igreja fizeram de textos sagrados elementos conhecidos e estudados em cursos de Teologia de todas confessionalidades, em perspectiva da História da Igreja e da Dogmática.

Sendo sabedores dessas informações – e não menos importante do que saber dessas metodologias que faziam parte do contexto judaico/cristão no contexto paulino –, é fundamental olhar para o texto em análise e fazermos alguns questionamentos pertinentes a esse assunto, quais sejam: como esse texto contribuiu para a emancipação e libertação das mulheres nas comunidades paulinas? Quais os desafios dessa perícopes para os dias atuais?

A resposta a essas perguntas trazem à tona uma possível solução para o problema desta dissertação, que é justamente saber se Paulo contribuiu ou não para os movimentos de libertação e emancipação de mulheres a partir de Rm 16,1-16.

2.3.1 Os Desafios da Libertação e Emancipação de Mulheres em Romanos 16,1-16

Segundo Coelho (2015, p.84), é interessante notar que a perícopes de Rm 16 tem sido considerada por vários intérpretes do Novo Testamento como um celeiro de informações que nos permite reconstituir a história da composição da comunidade cristã em Roma.

Evans (*apud* COELHO, 2015, p.84) assevera que “nada sabemos sobre a organização da igreja em Roma e muito pouco sobre a sua vida, mas Rm 16 nos diz alguma coisa sobre a sua composição”. Já McReynolds (*apud* COELHO, 2015, p.84) argumenta que essa perícopes é a mais rica fonte de nomes, e até mesmo de descrições de mulheres discípulas, agrupados em um único texto do Novo Testamento.

Ao compreendermos um apóstolo Paulo libertário contrário à opressão de sua época, cujo caminhar, por vezes, mostrou-se oposto ao seu contexto patriarcal e androcêntrico, chegamos ao ponto elementar desta dissertação: as

atualizações do texto e interpretações próprias, de forma manipulada deliberadamente para melhor satisfazer seu novo contexto.

contribuições de Paulo na inclusão e libertação das mulheres a partir de sua eclesiologia.

Richter Reimer (2013, p.9) comenta que o texto de Rm 16,1-16 é crucial para a reconstrução da história das mulheres no início da Igreja em Roma e que ele referencia, legitima e apoia com autoridade apostólica as funções eclesiais exercidas por mulheres, sozinhas, junto ou ao lado de homens, sendo que as mulheres são maioria. Para a autora, as mulheres estariam em posição, até mesmo, de supremacia.

Entre os grandes desafios enfrentados pelo apóstolo Paulo naquele contexto, constatamos nessa perícope a sua participação igualitária na organização, administração e liderança eclesial, assim como sua ocupação em funções que hoje chamamos ministeriais. “Elas [as mulheres] eram líderes de comunidade, realizavam com responsabilidade a vocação e o chamado, dons e carismas recebidos no trabalho do Reino de deus em várias aldeias e cidades no entorno do Mar Mediterrâneo” (RICHTER REIMER, 2013, p. 92-3).

Com isso, afirmamos que Paulo rompeu barreiras, ultrapassou limites visíveis e invisíveis, promovendo às mulheres uma participação não permitida em seu ambiente familiar, social e cultural. Essa práxis libertária já teria a sua origem no seguimento a Jesus, passando, assim, para o cristianismo originário.

Segundo Richter Reimer (2013, p.73), “esse seguimento era capaz de promover e vivenciar a transformação de relações que aprisionavam e dominavam para construir relações de paz e justiça para todas as pessoas envolvidas nessas relações e inclusive para além delas, como forma de testemunho”.

A afirmação de Paulo ao dizer “Sede meus imitadores, como eu mesmo o sou de Cristo” (1Cor11,1) está relacionada ao modelo herdado por Paulo do próprio Cristo, em que as mulheres eram tratadas igualitariamente aos homens em todos os níveis sociais.

Vale citar aqui, especificamente acerca da libertação das mulheres a partir do seguimento de Jesus, que esse movimento “dentro e fora da Palestina tornou possível às mulheres serem consideradas pessoas de valor, capazes de participar no mesmo patamar que os homens nas comunidades” (TAMEZ *apud* COELHO, 2015, p.76).

Segundo essas autoras, Jesus constantemente evidenciava sua valorização às mulheres, rejeitando os padrões da cultura patriarcal circundante. Nas palavras de Tamez (*apud* COELHO, 2015, p.76) entendemos o seguinte:

[Jesus] não deu muita importância às tradições dentro da lei e cultura Judaicas que deixam as mulheres de lado. [...] Ele re-estabeleceu-lhes a dignidade e o valor que haviam sido erradicados pelos costumes de uma sociedade patriarcal.

Jesus permitiu que as mulheres participassem do seu círculo de discípulos. Segundo Jewett (*apud* COELHO, 2015, p.77), “o estilo de vida de Jesus era tão marcante que só pode ser chamado de estupendo. Ele tratava as mulheres como seres humanos integrais, iguais aos homens em todos os aspectos”. Joachim Jeremias também comenta que o acolhimento das mulheres como discípulas no ministério de Jesus é um acontecimento sem precedentes na história daquela época.

Os ensinamentos de Jesus se perpetuaram, e sua história continuou na vida daqueles que creram Nele, passando para a igreja do primeiro século em seu funcionamento e instituição. Paulo se destacou como um apóstolo que também deu importância diferenciada às mulheres.

Pode-se afirmar que, num sentido mais amplo, Paulo apresentava uma visão de transformação de sua sociedade e oposição ao contexto imperial romano, a qual, segundo Ferreira (2011, p.62), baseava-se num “princípio de liberdade que não estava na Lei mosaica nem na sabedoria da civilização grega nem no contexto imperial romano”. Assim, ele propunha que a transformação social viria dos considerados “fracos”, com um movimento popular de mudança.

Ferreira continua dizendo que o apóstolo libertário alvitava a construção de uma sociedade alternativa baseada em comunidades igualitárias locais, com um Evangelho capaz de libertar e dar vida tanto a judeus quanto a gregos, transformando estruturas em sua práxis. “A fé em Jesus Cristo Crucificado é a coluna mestra da libertação” (FERREIRA, 2011, p.62).

Ainda citando Ferreira (2011, p.62), “dentro dos conflitos sociais da vida de um grupo ou da sociedade, é possível perceber como Deus agia criando a

nova criação e como as comunidades podiam viver a liberdade, intensamente, apesar das tensões”.

Conforme essa compreensão de libertação do Evangelho a partir de Paulo, portanto, inferimos que ele é capaz transformar os padrões sociológicos já cauterizados pelo sistema dominante naquele contexto.

2.3.2 Propostas de Libertação e Inclusão de Mulheres

Sem dúvidas, a perícopes de Rm 16,1-16 é inspiradora e motivadora para reflexões sobre o atual cenário de desigualdade entre homens e mulheres. Assim, afirmamos que nossa sociedade ainda é reprodutora do sistema patriarcal e androcêntrico mencionado e criticado ao longo desta dissertação.

Observando nosso contexto, percebemos que somos vítimas de ações e reações que remontam e personificam sistemas dominantes.

Podemos, então, a partir desse texto, propor inclusão de mulheres e homens em sistemas mais igualitários? Diante do que investigamos até aqui, sim, podemos ter como base uma hermenêutica de libertação, assim como o apóstolo Paulo fez.

Nesta nova hermenêutica as mulheres surgem como novos sujeitos históricos dotados de plena liberdade e direito de desejar uma vida melhor e mais voz em sua sociedade (VENANCIO, 2008, p.18). No Evangelho pregado por Jesus e sistematizado por Paulo, há liberdade e direito de viver na vida e no cotidiano a realidade do corpo criado por Deus.

Tendo por base a perícopes de Rm 16,1-16, destacamos que, para os dias de hoje, precisamos compreender que adaptações devem ser feitas, reconfigurando o contexto de novas conjunturas geopolíticas e eclesiais.

Os questionamentos de Paulo às estruturas e sistemas que ele vivia em sua época, os quais delinearam caminhos e possibilidades para superação de violências, também podem ser os nossos questionamentos e ações para que haja a superação das violências e estigmas que ainda hoje ocorrem.

Da mesma forma que Paulo não se ateu a padrões contextuais, mas deu dignidade, papéis de importância e cargos de liderança às mulheres, hoje podemos lutar para que o mesmo ocorra em nossa sociedade, não

simplesmente de forma minoritária, mas de forma a tornar-se algo visto com normalidade e eficácia.

Segundo Markale (*apud* RODRIGUES, 2010, p.130):

A sociedade atual [...] assenta numa gigantesca fraude que timidamente começa a ser denunciada. Esta fraude esconde-se por detrás de todos os problemas políticos, religiosos, sociais, económicos e culturais que lhe servem de alibi: trata-se estritamente da relação entre o homem e a mulher.

Proposta de mudança seria as mulheres terem o investimento tal qual os homens, que possuem programas políticos, assim como espaço para assumirem com honra cargos eclesiais em seus meios congregacionais, por exemplo.

A leitura feminista das Escrituras²⁹, já exposta nesta dissertação, permite-nos questionar as raízes culturais da desigualdade entre homens e mulheres, surgindo, assim, diferentes “reivindicações sobre a necessidade de homens e mulheres terem os direitos iguais, independente das diferenças chamadas sexuais” (SANTANA, 2016, p.34).

Ainda conforme Santana (2016, p.35):

Para a teoria feminista, o desenvolvimento de uma linguagem capaz de representá-las completa ou adequadamente parece necessário, a fim de promover a visibilidade política das mulheres. Para tal, foram elaborados conceitos e categorias que pudessem unificar as mulheres para a luta política, visando à reflexão sobre e ao combate das opressões.

Nesse sentido, percebemos que a incorporação de ações que mudam a forma de ver determinadas situações do cotidiano torna-se fator preponderante para uma mudança de paradigmas.

2.3.3 Desafios e Propostas para Igrejas Hoje

Falar sobre desafios e propostas para a igreja de hoje requer primeiramente observar como um exemplo o que aconteceu com a Convenção

²⁹“Em uma perspectiva bíblica, vimos que é necessário entender o processo de escritos dos textos bíblicos como produto de uma época, cultura e religião; que é essencial, portanto, realizar a análise crítica da linguagem sexista na (re)leitura da Bíblia; que precisamos resgatar tanto as narrativas e experiências de libertação quanto de opressão” (RICHTER REIMER *apud* VENANCIO, 2008, p.13).

Batista Brasileira no que diz respeito à ordenação de mulheres ao pastorado. Um grande salto para ordenação de mulheres ao pastorado ocorre dentro de uma denominação tipicamente evangélica.

Segundo Torgan (2016, p. 70-1), o assunto ordenação de mulheres ao pastorado foi alvo de vários debates na Convenção Batista Brasileira:

'A luta' para a consagração oficialmente teve início no ano de 1999. Na ocasião, o pastor Antonio Carlos Melo Magalhães, da Igreja Batista em Campo Limpo/SP, convocou a OPBB-SP para concílio da jovem Silvia da Silva Nogueira. A maioria dos pastores daquela seção rejeitara a possibilidade de se fazer um concílio. Na data prescrita, 10 de julho de 1999, compareceram mais de 60 pastores e por 54 votos contra 23 foi decidida a não instauração do concílio. Todavia, como consta em *O Jornal Batista* (OJB), órgão oficial da CBB, o pastor da Igreja em Campo Limpo-SP submeteu a ata à apreciação da Igreja, que 'a desconheceu'. Depois de retirados os pastores, foram novamente convocados a votar a instauração de concílio, agora com a presença de 23 pastores. O exame foi considerado nulo perante a OPBB-SP, no entanto, para a Igreja a irmã foi reconhecida como pastora. A primeira pastora de uma Igreja filiada à Convenção Batista Brasileira.

Segundo esse autor, a luta por essa causa tinha começado em meados de 1976, porém, sem nenhum sucesso. Essa decisão permaneceria até janeiro de 2014.

Esta decisão permaneceu até o dia 22 de janeiro de 2014, quando em João Pessoa – PB a OPBB, reunida em Assembleia Geral anual, decidiu por 246 votos a favor e 196 contrários, mudar o parecer emitido às seções.⁸ Ainda não seria uma decisão imposta e tomada de uma vez, mas a partir daquela data cada seção – que normalmente aborda um estado ou região – poderia decidir por si própria a aceitação ou não de mulheres em sua filiação. Sendo a decisão de uma determinada seção favorável e tendo a candidata êxito em todas as partes do processo examinatório, a OPBB passa a reconhecer e aceitar a filiação de pastoras. No documento emitido às seções constam duas diretrizes: a) “que cada seção decida em Assembleia específica, com escrutínio secreto, devidamente convocada para esse fim, se aceita ou não pastoras em seu quadro”; e, conseqüentemente: b) “no caso de aceitação, que se obedeça aos preceitos estatutários concernentes à filiação estabelecidas no estatuto e no regimento interno da OPBB (TORGAN, 2016, p. 71).

O desafio da inserção fica evidente nos autos documentais dessa denominação e que a postura dessa ordem de pastores desde 1976 no que diz respeito às funções eclesiais está bem próxima da postura de Paulo em Rm 16,1-16, em que as mulheres estavam inseridas em suas comunidades trabalhando na obra missionária.

Assim como na política, os espaços na religião a serem preenchidos por mulheres ainda são enormes, da mesma forma com que esses desafios permearam o contexto paulino e foram vencidos pelas ações do apóstolo em relação às mulheres, as comunidades eclesiais podem se respaldar em Paulo nesse processo de emancipação de mulheres.

Conforme Richter Reimer (2003, p.1089), o apóstolo compartilha conosco por meio de Rm 16,1-16 parte daquilo que constituía as comunidades judaico-cristãs originárias.

Ainda de acordo com Richter Reimer (2003, p.1089), podemos estabelecer a proposta de Paulo para a igreja hoje:

Mulheres e homens, indistintamente participavam da administração, organização e liderança missionário evangelística. Mulheres e homens, indistintamente, eram líderes de igrejas que, nos inícios, reuniam-se nas casas. Mulheres e homens realizavam com responsabilidade a vocação e o chamado do Cristo ressurreto de anunciarem a Boa Nova da graça e da justiça do Reino de Deus.

Entendemos que as igrejas se veem necessitadas de uma nova hermenêutica das normatividades impetradas em nossa sociedade como paradigmas condicionadores de uma suposta verdade real, seja por meio de textos sagrados, seja por meio de leis.

As pessoas que estavam relacionadas em Rm 16,1-16 eram, de acordo com Richter Reimer (2003, p.1089), gente empobrecida que se torna sujeito da mudança, mulheres e homens que se tornam protagonistas de um processo de visibilização, sem distinção de cor, credo ou gênero.

Segundo Richter Reimer (2003, p.1089), esta é a herança que recebemos de Paulo: mulheres e homens, sem distinção, são chamados para exercer o ministério diaconal, pastoral, missionário e de apostolado que lhes são conferidos por Deus.

Em uma reportagem *online* da revista *Isto é*, intitulada “A Força das Pastorais”, as mulheres ganham força nos altares evangélicos do Brasil, conquistando cada vez mais fiéis para as suas denominações.

Segundo Cardoso (2013, s/p), em algumas igrejas, as mulheres chegam a ocupar metade do corpo pastoral. O número de pastoras batistas no Brasil hoje é de 157; metodistas, 30% aproximadamente; igreja Reina, que possui

120 templos no país, tem 40 pastoras entre os 200 membros do ministério pastoral.

Ainda segundo Cardoso (2013, s/p), aos 48 anos, a gaúcha Margarida Ribeiro é reverenda da Igreja Metodista, que possui uma bispa entre as oito pessoas que ocupam esse posto no Brasil. Para tanto, ela enfrentou seis anos de preparação por meio de estudos teológicos e experiências em comunidades.

Para Margarida e outras lideranças femininas de origem protestante histórica, a ascensão dentro da hierarquia está muito atrelada à formação teológica, o que facilita o acesso delas a posições de destaque. É o que aponta a professora Sandra, da Umesp. No universo pentecostal e neopentecostal, no entanto, fazer parte do corpo sacerdotal depende em muitos casos do apadrinhamento de personalidades da instituição. Recentemente, só para citar um exemplo, um ministério da Assembleia de Deus consagrou compulsoriamente todas as mulheres de pastores presidentes no Brasil. 'Ordenar ou não mulheres não classifica uma igreja como mais ou menos patriarcal. Ter mais mulheres na hierarquia pode significar apenas um dado', alerta a professora Sandra.

Esses dados ajudam a entender como esse assunto tem tomado grande proporção no meio cristão. Cardoso (2013, s/p) ainda escreve que um dos motivos para o aumento do número de mulheres no corpo pastoral, segundo o sociólogo Ricardo Mariano, da Pontifícia Universidade Católica (PUC), do Rio Grande do Sul, é o crescente sucesso do movimento gospel, em que as estrelas são as cantoras.

Essas conquistas não são frutos do acaso. No pensamento de Richter Reimer e Janssem (2013, p.171), vivemos num cenário pós-moderno, *pós-gender*, cujos direitos iguais são facultados a mulheres e homens.

O recente discurso do papa Francisco é de ampliar o espaço feminino para uma presença mais substancial das mulheres na igreja, conforme Cardoso (2013, s/p).

Podemos, então, entender que, mesmo com mudanças de paradigmas, ainda temos uma estrutura eclesial que reproduz traços evidentes do androcentrismo e do patriarcalismo, e que a ruptura desses sistemas só acontece quando novas leituras e novas hermenêuticas dos textos sagrados são acionadas promovendo um sistema mais igualitário e mais justo.

Esse serviço é, segundo Richter Reimer e Janssem (2013, p.174), a organização da vida em meio aos sistemas e estruturas que desestabilizam as relações igualitárias e justas entre as pessoas.

Parece que os desafios de Paulo se confundem, de alguma forma, com os desafios da igreja hoje. No contexto paulino podemos afirmar que todas as cooperadoras citadas por Paulo na perícopa aqui estudada nos remetem a um padrão diferenciado, em que a mulher possui espaço na liderança e no trabalho religioso tal qual o homem. Assim, vemos um Paulo visionário e transformador dos padrões engessados de sua época, isto é, um Paulo que tem sido interpretado nos últimos trinta anos de maneira diferente (RICHTER REIMER; JANSSEM, 2013, p.174).

Com base nesses (re)conhecimentos, nos últimos 30 anos está se desenvolvendo uma interpretação de Paulo que se distancia de uma compreensão individualista e dualista de sua teologia, percebendo-a enraizada profundamente nas tradições bíblicas judaicas. Teólogas(o) que realizam uma teologia contextual, como a feminista, contribuíram no sentido de não mais continuar compreendendo Paulo como um agente solitário, que em Romanos teria apresentado uma 'dogmática' ou um 'documento de fundação da igreja'.

É necessário que a igreja da pós-modernidade encontre essa hermenêutica que não legitima poderes dominantes, mas promova libertação do sistema assimétrico e provoque igualdade entre mulheres e homens.

CONCLUSÃO

Concluir uma dissertação que trata de um assunto tão relevante para o cenário brasileiro atual é uma tarefa desafiadora. Entretanto, podemos afirmar que este tema está longe de ser esgotado.

Notamos, ao longo desta pesquisa, que as cartas paulinas foram construídas em um ambiente legitimado pelo patriarcalismo e pelo androcentrismo, e que, nesse contexto, as mulheres, de forma geral, eram colocadas em um patamar de inferioridade em todos os níveis sociais em relação aos homens.

Ficou evidente neste estudo que essa comunidade específica para qual Paulo escreveu a Carta aos Romanos era composta de pessoas pobres. Embora houvesse judeus ricos, o sistema escravagista gerava exploração do trabalho para muitos trabalhadores. Com isso, inferimos que o Novo Testamento como um todo teve sua literatura construída em um ambiente de desigualdades e injustiça social.

Diante disso, valendo-nos da releitura de Rm 16,1-16, indicamos que essa perícopa trata-se de uma proposta de emancipação e libertação de mulheres e homens, entre outras que a literatura sagrada cristã possui.

Percebemos que os movimentos de libertação e emancipação de mulheres e de homens não é algo tão novo, mas milenar, pois ficou evidente, no movimento de Jesus, legitimado e seguido por Paulo, que eles, mesmo imersos em uma cultura androcêntrica, reconheceram que as mulheres eram sujeitos de suas próprias ações, reconhecendo homens e mulheres de forma igualitária em todas as esferas sociais.

Para chegarmos a determinadas conclusões foi necessário que um caminho de investigação fosse percorrido. Dessa maneira, observamos que a releitura de um texto sagrado parte da premissa de possuímos uma tradução que permita um trabalho mais técnico, mais preciso e que promova maior dignidade humana.

Nesse sentido, a BdJ é uma versão que, à luz de uma análise metodológica de leitura feminista, mostrou como a teologia paulina tem sido acionada ao longo da história da igreja, pois, desde a construção do texto até

dos dias atuais, de acordo com o método hermenêutico a ser utilizado, a mulher pode ser ignorada e marginalizada em detrimento do homem ou inserida e participante das esferas sociais.

Essas questões ficaram bem explícitas quando fizemos uma interpretação dos nomes citados por Paulo em Rm 16,1-16 e sua correlação com as atividades que essas pessoas desenvolviam de acordo com interpretações conservadoras e críticas ao texto em questão.

Ficou claro também que os maiores problemas de marginalização das mulheres em todas as esferas sociais, sobretudo na área religiosa, deram-se pelo patriarcalismo e androcentrismo da época.

Seria imprudente ignorar o fato de que essa construção patriarcal e androcêntrica própria do ambiente paulino que se perpetuou ao longo da história da igreja ainda apresenta fortes traços em nossa sociedade, promovendo também a desigualdade entre mulheres e homens e legitimando injustiça social.

Esclarecemos que a ênfase desta dissertação não está somente em identificar os elementos promotores de inferiorização de mulheres, mas também verificar as possíveis contribuições do apóstolo Paulo para os movimentos de libertação e emancipação de mulheres tanto naquele contexto quanto atualmente.

Reconhecer as contribuições de Paulo nesse texto somente foi possível porque nesta dissertação investigamos o ambiente onde os fatos ocorreram, a história do texto e suas interpretações, bem como discernimos o apóstolo com uma função não percebida por algumas leituras fundamentalistas do texto sagrado. Assim, notamos que Paulo foi um apóstolo cuja eclesiologia ultrapassa as barreiras de gênero e posiciona mulheres e homens igualmente em todas as esferas sociais.

Paulo mostra em Rm 16,1-16 que a relação com Gl 3,28 é real, ou seja, que não há mais distinção entre judeu e grego, nem entre escravo e livre e muito menos entre homens e mulheres, mas que todos são iguais em Cristo.

Mesmo enfrentando uma secularização em meio a um grande pluralismo religioso, a religião continua sendo fator de grande influência na sociedade pós-moderna. E isso implica em dizer que é necessário para a religião se desvencilhar das leituras fundamentalistas do texto sagrado e se apoderar de

mecanismos interpretativos que promovam, acima de tudo, dignidade humana, justiça social e que devolva às mulheres os lugares que lhes são devidos em todas as esferas sociais, segundo o exemplo de Jesus e Paulo.

Consideramos Paulo não somente como um apóstolo, cujos textos foram usados para a construção da dogmática da fé cristã, mas, sim, como um visionário que conseguiu, em seu contexto, mostrar a importância das mulheres em todos os segmentos da vida social.

Diante disso, concluímos que esta dissertação é, para nós, importante início de uma investigação científica de grande importância para os estudos acadêmicos, para os movimentos sociais e pastorais, que buscam por uma hermenêutica que promova a dignidade humana e a justiça social.

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Monique. *Do anúncio do Reino à Igreja – Papeis, ministérios, poderes femininos*. Tradução de Teresa Joaquim. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. Vol1: A Antiguidade. São Paulo: EBRADIL, 1990.p.524-525.

ÁLVARES, Maria Luiza Mendonça. *Gênero, Política e Representações Sociais: a presença das mulheres nos cargos parlamentares, nas eleições de 2006 no Pará*. In: FERREIRA, Maria Mary (Org.). *Gênero, Política e Poder*. São Luís-MA: Ed. da UFMA, 2012. v.1. p.2-9.

ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Segundo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. Tradução de Lindolfo Anders. 5. ed. São Paulo: Fonte editorial, 2008.

BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. Tradução de Lindolfo Anders. 5. ed. São Paulo: Fonte editorial, 2009.

BAUMERT, Norbert. *Mulher e Homem em Paulo*. Tradução de Ivoni Richter Reimer e Haroldo Reimer. São Paulo: Loyola, 1999.

BERKHOF, Louis. *Princípios de Interpretação Bíblica*. Tradução de Denise Meister. 2 Ed. revisada. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. *Nova edição revista e ampliada*. 7 imp. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA SAGRADA. *Antigo e Novo Testamento*. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. TEB. São Paulo: Loyola, 1994.

BORTOLINI, Jose. *Como ler a carta aos romanos: o evangelho e a força de Deus que salva*. São Paulo: Paulus, 2013.

BRUCE, Frederick Fyvie. *Romanos: introdução e comentário*. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Vida Nova, 2014.

CABRAL, Jimmy Sudário. *Hermenêuticas Bíblicas feministas e crítica das tradições na América Latina*. Caminhos, Goiânia, v. 8, n. 2, p. 133-146, jul./dez. 2010.

CALVINO, João. *Romanos*. Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos Campos, SP: Fiel, 2014.

CAMPAGNOLI, Adriana; COSTA, Araci; FIGUEIREDO, Alcio; KOVALESKI, Nadia. *A mulher, seu espaço e sua missão na sociedade. Análise crítica das diferenças entre os sexos. Emancipação*, 3(1): 127-153, 2003.

CARDOSO, Rodrigo. *A força ds pastoras. Revista Isto é*, Editora Abril, Edição n. 2288 de 25 set. 2013. Disponível em: <https://istoe.com.br/325432_A+FORCA+DAS+PASTORAS/>. Acesso em: 29 out. 2017.

CARSON, Donald Arthur. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CASTRO, Amanda Mota Angelo. *Epistemologia feminista: a pesquisa com mulheres em foco*. In: V CINFE Congresso Internacional de Filosofia e Educação em maio de 2010. *Anais Caxias do Sul*, 2010. p. 2-3.

CAVALCANTE, Maria do Espírito Santo Rosa. Apresentação do dossiê: gênero esexualidade. *Revista em tempo de História*, Brasília, n. 25, p. 4, ago/dez., 2015.

CAVALCANTI, Juliana B. *Mulheres em Paulo: observações metodológicas e um breve balanço historiográfico. Fatos e versões - Revista de Historia*, Coxim – MS, v. 6, n. 1, 2014.

COELHO, Alexandre de Siqueira Campos. *A cidadania do céu em Filipenses 3,20*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.

COELHO, Carla Naoum. *Ampliando os horizontes: análise de interpretações do feminino a partir do texto bíblico*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

COSTA, Rubens Alves. *A viúva de Naim e o androcentrismo na sociedade mediterrânea do século I d.C.* Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 25, n. 4, p. 471-487, out./dez. 2015.

CRANFIELD, Charles Ernest Burland. *Comentário de Romanos Versículo por versículo*. Tradução de Anacleto Alvares. São Paulo: Vida Nova, 2005.

CULMANN, Oscar. *A formação do No Testamento*. Tradução de Bertoldo Weber. 7.ed.rev. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

DETTWILLER, Andreas; LOYOLA, Jeans; KAESTTLI, Daniel. *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011.

ELLIOTT, Neil. *Libertando Paulo: a justiça de Deus e a política do apóstolo*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998.

ERICKON, Vitória Lee. *Onde o silêncio fala. Feminismo, teoria social e religião*. São Paulo: Paulinas, 1988.

FERREIRA, A. B. H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. rev. e aumentada 33ª impressão. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1986.

FERREIRA, Joel Antonio. *Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do Novo Testamento*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011.

FERREIRA, Joel Antonio. *Jesus na origem do cristianismo: os vários grupos que iniciaram o cristianismo*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012.

FURLIN, Neiva. *Teologia feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico*. *Revista Rever*, Ano 11, N. 01, p.139-164, Jan/Jun 2011.

FRANZ, Joseph Leenhardt. *Epístola aos Romanos: comentário exegético*. Tradução Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: ASTE, 1969.

GEBARA, Ivone. *Ecofeminismo*. São Paulo: Olho d'água, 2003.

GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, justiça e feminismos*. Antologia de textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

GEISLER, Norman; NIX, Willian. *Introdução Bíblica: como a Bíblia chegou até nós*. Tradução Oswaldo Ramos. São Paulo: Vida, 1997.

GOSMANN, Elisabeth; MOLTAMANN, Elisabeth et al. *Dicionário de Teologia Feminista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

GROSSI, Mirian Pilar; MIGUEL, Sônia Malheiros. *Transformando a diferença: as mulheres na política*. *Revista estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 1, 2001.

HALE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Tradução de Cláudio Vital de Souza. Rio de Janeiro: JUERP, 1983.

HENDRIKSEN, Willian. *Comentário do Novo Testamento – Romanos*. Tradução de Walter Graciano Martins. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

KAEFER, José Ademar. *Hermenêutica Bíblica: refazendo caminhos*. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 115-134, jan./jun. 2014. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/4777/4248>>. Acesso em: 5 set. 2017.

KEENER, Craig S. *Comentário Bíblico do Novo Testamento*. Tradução de Jose Gabriel Said. Belo Horizonte: Atos, 2004.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KONINGS, Johan. *Traduções bíblicas católicas no Brasil*. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor*, Curitiba, v. 8, n. 1, 89-102, jan./abr. 2016.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo Feine et al. São Paulo: Paulus, 1982.

LEMOS, Carolina Teles. *Religião, gênero e sexualidade: o lugar da mulher da família camponesa*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005.

LEENHARDT, Franz J. *Epistola aos Romanos: comentário exegético*. Tradução Waldy Carvalho Luz. São Paulo: ASTE, 1969.

LIMA, Aline Soares. *Da cultura da mídia ao androcentrismo cultural*. IV ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura 28 a 30 de maio de 2008. Faculdade de Comunicação/UFBa, Salvador-Bahia-Brasil.

LOPES, Hernandes Dias. *Romanos: o evangelho segundo Paulo*. São Paulo, SP: Hagnos, 2010.

LOPES, Augustus Nicodemus. *Ordenação feminina: o que o Novo Testamento tem a dizer*. Revista Fides Reformata, v. 2, n. 1, p.1, 1997.

MAINVILLE, Odete. *A Bíblia a luz da história: guia de exegese histórico-crítica*. Tradução de Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 2002.

MAISMULHERES NA POLÍTICA. *Retrato da sub-representação feminina no poder*. Brasília: Senado Federal, Procuradoria Especial da Mulher, 2016.

MATOS, Keila Carvalho de. *Protagonismo e resistência de mulheres no discurso de Paulo em 1 Coríntios 11 e 14*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2004.

MATOS, Keila Carvalho de. *O que a história registrou sobre Paulo, Corinto, a igreja e as mulheres no século I*. Fragmentos de cultura, Goiânia, v. 17, n. 9/10, p. 931-948, set./out. 2007.

MATOS, Keila Carvalho de. *Vozes polêmicas e contraditórias sobre ministérios de mulheres: exegese a análise do discurso a partir de 1 Coríntios 14, 33b-35*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiania, 2010.

MEEKS, Wayne A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. Santo André: Academia Cristã, 2011.

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. *Cristianismos Originários: 30-70dC*. *Ribla*, Petrópolis, v. 22, 1995.

MORENO, Montserrat. Ciência e ensino. In: MORENO, Montserrat; SASTRE, Genoveva et al. *Temas transversais em educação: bases para uma formação integral*. São Paulo: Moderna, 1999.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO- PORTUGUÊS. Barueri, São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

OSBORNE, Grant R. *A Espiral Hermenêutica. Uma nova abordagem à interpretação bíblica*. Tradução de Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes, Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PARENTE, Temis Gomes. *Memoria e Gênero: narrativas de mulheres desterritorializadas*. In: VII SEMINÁRIO FAZENDO GÊNERO 28, 29 E 30 DE 2006. *Anais* p. 3, 2006.

PAULO, Maria Oliveira. *A diaconia de Marta e Febe: um estudo de Lc 10, 38-42 e Rm 16, e 2*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2007.

PAROSCHI, Wilson. *Crítica textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

POHL, Adolf. *Carta aos Romanos: comentário esperança*. Curitiba: Ed. Ev. Esperança, 1999.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Feminismo, História e Poder*. *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, jun. 2010.

PITA, Luiz Fernando Dias. *Visões da identidade romana em Cícero e Seneca*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

PORTAL BRASIL. *Mulheres ainda têm baixa representatividade na política, diz especialista*. Governo do Brasil, 2016. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2016/07/mulheres-ainda-tem-baixa-representatividade-na-politica-diz-especialista>>. Acesso em: 13 out. 2017.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Vida de mulheres na sociedade e na igreja: uma exegese feminista de atos dos apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1995. (Mulher Ontem e Hoje).

RICHTER REIMER, Ivoni. *O belo, as feras o novo tempo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

RICHTER REIMER, Ivoni. *A economia dos ministérios eclesiais: uma análise de romanos 16,1-16*. *Fragments de cultura*, Goiânia, v.13, n.5, p.1079-1092, 2003.

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

RICHTER REIMER, Ivoni. (Org.). *Economia no mundo bíblico. Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Para memória delas! Textos e interpretações na (re) construção de cristianismos originários*. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 1, p. 45, 2010.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Apostolado, diaconia e missão de mulheres nas origens do cristianismo: rever tradições para empoderar e promover cidadania plena*. *Revista pós-escrito*, Rio de Janeiro, n. 4, ago./dez., p.110-126, 2011.

REIMER, Ivoni Richter. Leituras: *interpretações e recepção de textos bíblicos*. In RICHTER REIMER, Ivoni, REIMER, Haroldo (Orgs.). *Mulheres no cristianismo: fragmentos de história em textos e imagens*. São Leopoldo: Oikos, 2013, p. 61.

RICHTERREIMER, Ivoni ; JANSSEN, Cláudia. *História de Mulheres nas Letras do Apóstolo Paulo: perspectivas a contrapelo da história interpretativa*. *Caminhos (Goiânia Online)*, v. 11, p. 170-184, 2013.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus, 2013.

RODRIGUES, Rúbia Carla M. *As vozes que não se calaram: história e memória do movimento feminista em Goiânia*. 2010. 152 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia. 2010.

ROSADO NUNES, Maria José. *Gênero e Religião*. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v.13, n. 12, p. 363-365, maio/ago. 2005.

SANTANA, Ediane Lopes. *As mulheres contra o patriarcado e as relações desiguais de gênero: aspectos teóricos e práticos no combate às opressões*. ANDES-SN. Junho de 2016. Disponível em: <<https://mail.google.com/mail/u/0/#inbox/15f45eea697c5f10?projector=1>>. Acesso em: 26 out. de 2017.

SANTOS, Jeová Rodrigues. *Religião e violência contra a mulher: diferentes olhares*. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos humanos: enfoques bíblico, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed da PUC Goiás, 2011. p. 96.

SEVERINO, Marcina de Barros. *A mulher e a casa nos inícios do cristianismo*. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 10/12, p. 667-676, out./dez, 2011.

SILVA FILHO, Paulo Severino da. *O significado da Bíblia numa perspectiva reformada*. *Atualidade teológica*, Ano XVI, n. 41, p.237, maio/ago. 2012.

SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Trad. Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal /CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *As origens cristãs a partir da mulher. Uma nova hermenêutica*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos de Sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista*. Tradução de Mônica Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.

SILVA, Cássio Murilo Dias da Silva. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo/SP: Paulinas, 2003.

STEFFEN, Luciana. A teologia feminista: *desconstruindo as desigualdades de gênero ainda presentes*. In: CONGRESSO ESTADUAL DE TEOLOGIA. *Anais...* São Leopoldo: EST, v. 1, 2013. p.050-064.

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

STOTT, John. *A mensagem de Romanos*. São Paulo: Abu Editora, 1994.

STRÖHER, Marga J. Corpos, poderes e saberes nas primeiras comunidades cristãs: uma aproximação a partir das “Cartas Pastorais”. In: STRÖHER, Marga J.; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André S (Org.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004. p. 105-136.

STUARTE, Douglas; FEE, Gordon D. *Entendes o que lês?* Tradução Gordon Chown e Jonas Madureira. 3.Ed. revisada e ampliada. São Paulo: Vida Nova, 2011.

TOMITA, Luiza. *A Teologia Feminista no Contexto de Novos Paradigmas*. In: ANJO, Márcio Fabri dos (Org.). *Teologia Aberta ao futuro*. São Paulo: Soter, Edições Loyola, 1997.

TORGAN, Daniel Aquino. *Debata sobre o ministério pastoral feminino na opbb e as interpretações ao texto bíblico de 1 Timóteo 2.9-15*. Revista Ensaios Teológicos – Ijuí-RS, v. 02, n. 01, jun. 2016.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal: São Paulo: Paulus, 1998.

VENANCIO, Silvana. *Uma abordagem antropológica da hermenêutica feminista na América latina*. Departamento de Teologia Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008.

VIELHAUER, Philip. *História e literatura cristã primitiva: introdução ao novo testamento, aos apócrifos e aos pais apostólicos*. Tradução Ilson Kaiser. Santo André: SP: Editora Academia Cristã, 2005.

ZABATIERO, Júlio. *Manual de Exegese*. São Paulo/SP: Hagnos, 2007.