

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

ÉRIKA REJANE RODRIGUES DE SOUZA FIDELES

**RELIGIÃO E DIREITO, MULHER E VIOLÊNCIA:
REFLEXÕES A PARTIR DE TEXTOS DO NOVO TESTAMENTO**

GOIÂNIA
2015

ÉRIKA REJANE RODRIGUES DE SOUZA FIDELES

**RELIGIÃO E DIREITO, MULHER E VIOLÊNCIA:
REFLEXÕES A PARTIR DE TEXTOS DO NOVO TESTAMENTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás para obtenção do grau de Mestre.
Orientadora: Dr^a. Ivoni Richter Reimer.

GOIÂNIA
2015

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

S729r Souza, Érika Rejane Rodrigues Fideles de.
Religião e direito, mulher e violência [manuscrito] : reflexões a partir de textos do Novo Testamento / Érika Rejane Rodrigues Fideles de Souza – Goiânia, 2015.
130 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação *Strito Senso* em em Ciências da Religião, 2015.

“Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer”.

Bibliografia.

1. Bíblia. N.T. 2. Brasil – Legislação. 3. Violência contra as mulheres. I. Título.

CDU 27-246(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 04 DE FEVEREIRO DE 2015 E APROVADA PELA BANCA
EXAMINADORA

1) Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente) Ivoni R. Reimer

2) Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás (Membro) Joel A. Ferreira

3) Dr. Johan Maria Herman Jozef Konings / FAJE (Membro) J. Konings

DEDICATÓRIA

Dedico esta pesquisa a Nossa Senhora por ser sempre luz, força e inspiração superior em minha vida; à minha amada família pelo apoio, carinho e compreensão; e às mulheres brasileiras com suas histórias de luta e libertação que me impulsionaram a realizar esta investigação.

AGRADECIMENTOS

A Deus e a Nossa Senhora por terem me permitido chegar até aqui;
aos meus pais Sr. Almir e Sra. Ilda por terem estado sempre ao meu lado em todos os momentos e terem sido exemplos de persistência e fé;
à minha filha Júlia e ao meu esposo Eroides pelo carinho, confiança, paciência e entusiasmo que sempre demonstraram para com o meu trabalho, pois sem o incentivo deles nada poderia ter sido feito;
aos meus quatro irmãos pelo amor e amizade;
à minha orientadora Professora Doutora Ivoni Richter Reimer pela dedicação à produção deste trabalho e ter-me possibilitado realizar um grande sonho;
aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás por terem compartilhado conhecimentos indispensáveis a esta pesquisa;
ao querido funcionário do Departamento de Ciências da Religião Giovanni de Bastos Vieira Delfino pelo entusiasmo e carinho com os quais me apresentou os primeiros degraus desta longa escalada;
a todos que de alguma forma me encorajaram e contribuíram para a elaboração desta pesquisa.

O Homem e a Mulher

*O homem é a mais elevada das criaturas;
A mulher é o mais sublime dos ideais.
O homem é o cérebro;
A mulher é o coração.
O cérebro fabrica a luz;
O coração, o AMOR.
A luz fecunda, o amor ressuscita.
O homem é forte pela razão;
A mulher é invencível pelas lágrimas.
A razão convence, as lágrimas comovem.
O homem é capaz de todos os heroísmos;
A mulher, de todos os martírios.
O heroísmo enobrece, o martírio sublima.
O homem é um código;
A mulher é um evangelho.
O código corrige; o evangelho aperfeiçoa.
O homem é um templo; a mulher é o sacrário.*

(Victor Hugo)

RESUMO

FIDELES, Érika Rejane Rodrigues de Souza. *Religião e direito, mulher e violência: reflexões a partir de textos do Novo Testamento*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

Nesta pesquisa analisaremos a influência direta ou indireta de interpretações do texto sagrado 1Timóteo 2, 11-15, que trata da submissão e do silêncio da mulher, sobre tradições cristãs, bem como na elaboração de artigos do Código Civil de 1916 e do Código Penal de 1940, que disciplinaram e ainda disciplinam a condição social e familiar de submissão e opressão da mulher no que diz respeito à problemática social e jurídica das várias formas de violência cometidas até os dias atuais contra as mulheres. Pesquisaremos sobre o processo de libertação desenvolvido pela hermenêutica feminista na busca do fim do silêncio e da opressão feminina, bem como as releituras, reinterpretções e reconstrução dessa tradição machista e das muitas interpretações de textos sagrados que legitimaram essa condição de silêncio e subordinação das mulheres no decorrer da história religiosa cristã e social como, por exemplo, 1Timóteo 2, 11-15. Investigaremos também sobre as conquistas alcançadas por essas mulheres na vida religiosa e social e o reflexo desse processo de luta e libertação na legislação brasileira. Refletiremos ainda sobre momentos históricos que nortearam a legislação brasileira sob o enfoque da história e dos movimentos de mulheres. Por fim, abordaremos a origem e os fatos que levaram à elaboração e promulgação da lei n. 11.340/2006, alcunhada popularmente por Lei Maria da Penha, bem como as novidades e os avanços promovidos por essa lei para a legislação brasileira em relação à mulher.

Palavras-chave: Textos bíblicos; legislação brasileira; mulher; violência; submissão e libertação.

ABSTRACT

Fideles , Erika Rejane Rodrigues de Souza . Religion and law, women and violence : reflections from the New Testament . Dissertation (Masters in Religious Studies) - Catholic University of Goiás, Goiânia, 2015 .

In this research we aim to analyze the influence of sacred text interpretations of 1 Timothy 2: 11-15, which deals with the submission and silence of women, and the direct or indirect influence of their interpretations and traditions crests in the development of Civil Code articles 1916 , Criminal Code of 1940 which regulated and govern the social and family situation of submission and oppression of women, with regard to social and legal problems of various forms of violence committed until today against women. Also analyze the release process developed by feminist hermeneutics in search of the end of the silence and of female oppression. The readings, reinterpretations and reconstruction of that macho tradition and the many interpretations of sacred texts as 1 Timothy 2: 11-15 that legitimized all this silence condition and subordination of women in stems from the Christian religious and social history. And finally, the achievements made by these women in religious and social life and the reflection of the whole process of struggle and liberation in Brazilian law. We will reflect on historical moments that guided the Brazilian legislation from the standpoint of history and women's movements. Finally, we discuss the origin and the facts that led to the drafting and enactment of Law 11.340 / 2006, popularly nicknamed by Maria da Penha Law, as well as news and advances brought about by this law to the Brazilian laws related to women.

Keywords: Biblical texts; Brazilian law; woman; violence; submission and release.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A REALIDADE DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO BRASIL	15
1.1 CONCEITO DE VIOLÊNCIA.....	15
1.2 DADOS DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO BRASIL.....	19
1.3 FORMAS DE VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER.....	23
1.3.1 Violência Estrutural.....	23
1.3.2 Violência de Gênero.....	26
1.3.3 Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher.....	33
1.3.3.1 <i>Violência patrimonial</i>	36
1.3.3.2 <i>Violência física</i>	37
1.3.3.3 <i>Violência psicológica e simbólica</i>	38
1.3.3.4 <i>Violência sexual</i>	44
1.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO.....	48
2 PROCESSOS DE LEGITIMAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DA VIOLÊNCIA NO NOVO TESTAMENTO	50
2.1 O TEXTO QUE LEGITIMA VIOLÊNCIA: 1TIMÓTEO 2, 11-15	51
2.1.1 O Texto de 1Tm 2,11-15.....	53
2.1.2 Contexto Literário.....	55
2.1.3 O Conteúdo.....	57
2.1.3.1 <i>Silêncio e submissão das mulheres</i>	61
2.1.3.2 <i>Salvação para a mulher no exercício da maternidade</i>	64
2.1.4 Contexto Sociopolítico e Cultural de 1Tm 2, 11-15.....	67
2.2 TEXTOS DE LIBERTAÇÃO E IGUALDADE PARA MULHERES.....	73
2.2.1 O Papel da Mulher na Vida de Jesus.....	75
2.2.2 O Papel da Mulher na Vida de Paulo.....	81
2.2.2.1 <i>Priscila</i>	82
2.2.2.2 <i>Febe</i>	82
2.2.2.3 <i>Lídia</i>	84
2.2.2.4 <i>Júnia</i>	84
2.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO.....	87

3	NOVIDADES E CONTRIBUIÇÕES: HEMENÊUTICAS FEMINISTAS, RELEITURAS BÍBLICAS, A LEGISLAÇÃO BRASILEIRA E A LEI MARIA DA PENHA	89
3.1	O MOVIMENTO FEMINISTA	90
3.2	HERMENÊUTICA E TEOLOGIA FEMINISTAS: RELEITURAS BÍBLICAS E SOCIAIS	97
3.3	NOVAS PERSPECTIVAS PARA A MULHER NA HISTÓRIA DA LEGISLAÇÃO BRASILEIRA	102
3.3.1	Legislação do Direito Civil e a Mulher	109
3.3.2	Código Penal de 1940 e a Mulher	112
3.3.3	Lei Maria da Penha: nem perfeita, nem milagrosa	116
3.3.3.1	<i>A história da Lei Maria da Penha</i>	118
3.3.3.2	<i>A lei n. 11.340/06: nem perfeita, nem milagrosa</i>	119
3.4	CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	123
	CONCLUSÃO	125
	REFERÊNCIAS	128

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por tema Religião e Direito, Mulher e Violência. Nela nos propomos a estudar as interpretações do texto sagrado 1Timóteo 2,11-15, que trata da submissão e do silêncio da mulher. Objetivamos perguntar também por sua influência na elaboração de artigos da legislação brasileira que vigorou e ainda vigora, entre elas, o Código Civil de 1916 e o Código Penal de 1940, que disciplinaram a condição da mulher. A atenção esteve voltada ao que diz respeito à problemática social e jurídica da violência contra as mulheres, bem como os fatores culturais e sociais que contribuíram e contribuem para a manifestação desse problema social que é a violência contra a mulher, além das significativas mudanças ocorridas sobre o tema no Código Civil de 2002 e na lei n. 11.340/06 (art. 7º, II), alcunhada popularmente por Lei Maria da Penha.

Iniciamos nossa pesquisa tendo como ponto de partida as seguintes perguntas: em que medida textos sagrados como 1Timóteo 2,11-15 influenciaram a legitimação ou o aumento da violência contra a mulher? Qual a relação deste texto sagrado na construção antiga de sobreposição e superioridade masculina na vida social e religiosa? É possível mapear se e como recepção e interpretações de textos sagrados, em especial 1Timóteo 2,11-15, contribuíram para a elaboração ou como fundamento social, histórico e cultural na elaboração de artigos referentes à situação das mulheres na legislação brasileira, especificamente nos Código Civil de 1916 e Código Penal de 1940?

Investigaremos ainda textos de libertação e igualdade encontrados no Novo Testamento, como também as contribuições dos movimentos sociais feministas e da hermenêutica feminista em todo o processo de transformação da legislação brasileira em relação à mulher e à sua condição social.

Esta pesquisa tem como justificativa provocar e promover diálogos interdisciplinares sobre perspectivas de interpretações de textos sagrados e jurídicos que tratam da situação da mulher na história da humanidade, tanto em

nível acadêmico como em nível sociojurídico. Além disso, justifica-se também à medida que pode contribuir para a conscientização da sociedade em geral sobre o problema social e jurídico da violência contra a mulher, com intuito de romper preconceitos enraizados culturalmente na ideologia patriarcal alimentada por estereótipos respaldados ideológica e religiosamente na sociedade.

A metodologia adotada consistiu na pesquisa bibliográfica mediante livros, artigos científicos, periódicos (revistas, jornais) que podem ser encontrados em bibliotecas, *sites* etc., que fizeram uma abordagem específica de interpretações de textos sagrados e jurídicos sobre o tema da violência contra a mulher. A pesquisa pretende apresentar o resultado de um estudo científico do tema aqui delimitado, de acordo com as exigências e recomendações das normas técnicas brasileiras registradas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), adotadas pelo Programa de Mestrado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

No primeiro capítulo, abordaremos o problema sociocultural e religioso da violência contra a mulher a partir da visão de autores que tentam explicá-lo em diferentes aspectos: social, cultural e religioso. Trataremos também os vários tipos de violência contra a mulher: violência estrutural, violência de gênero, violência doméstica e familiar contra a mulher, violência patrimonial, violência física, violência sexual, violência psicológica e simbólica. Por se tratar de ciclos de violência vividos por mulheres, abordaremos também sobre as consequências sociais, culturais físicas e emocionais dessa violência na vida dessas mulheres. Assim, apresentaremos uma visão geral sobre a violência contra a mulher com base em dados e conceitos fornecidos por vários órgãos governamentais e doutrinadores que pesquisam o problema da violência.

No segundo capítulo, estudaremos o processo de formação e legitimação da violência contra a mulher no Novo Testamento. Como exemplo dessa afirmação, analisaremos o texto de 1Tm 2,11-15, que faz parte do gênero literário denominado de Cartas Pastorais ou Epístolas Pastorais. O texto escolhido trata de uma ordem dirigida às mulheres: a imposição ao silêncio da mulher, a sujeição e submissão da mulher ao marido e a sua salvação pelo exercício da sua maternidade. Esta ordem é apresentada no

conjunto de outros códigos domésticos do final do primeiro século, no contexto do imperialismo patriarcal do mundo greco-romano. Esses códigos pretendiam regular o comportamento das famílias, principalmente das mulheres, crianças e escravos, e das comunidades cristãs. Os cristãos à época viviam num contexto do imperialismo patriarcal, no entanto, o código ordenava para todos os cristãos que a vida cristã proposta tinha por fundamento uma maneira particular de ser vivido por cada grupo, em específico, aqui, das mulheres. Abordaremos o contexto literário de 1Timóteo 2,11-15, o seu conteúdo, bem como o contexto sociopolítico e cultural, na intenção de detectar fatos, princípios e valores que contribuíram para a formação e legitimação da história de silêncio, submissão e opressão da mulher.

Em seguida, mostraremos o outro lado da história da mulher no cristianismo antigo. Para tal, apresentaremos também outros textos do Novo Testamento, bem como suas interpretações, que permitem perceber outra vertente no que se refere ao lugar das mulheres no cristianismo. Trata-se de mulheres que foram corajosas, que testemunharam e fizeram parte da história de Jesus e das primeiras comunidades. Essas mulheres deixaram uma forte contribuição para as mulheres na sociedade até a atualidade. Essas foram chamadas para exercer seus ministérios e proclamar a libertação, a igualdade, para participar lado a lado com os homens no processo de evangelização. Foram discípulas e cooperadoras, dando continuidade à tradição iniciada no movimento de Jesus. Seus nomes aparecem em vários textos bíblicos do Novo Testamento como, por exemplo, em Atos dos Apóstolos, na Carta aos Romanos e em vários outros textos.

No terceiro capítulo, faremos uma retrospectiva sobre os movimentos feministas, suas lutas e vitórias referentes à cidadania e dignidade da mulher. Como veremos, o movimento buscou “dar às mulheres um lugar na história, de preferência escrito por elas mesmas, tirando-as do anonimato e invisibilidade” (SAGIM, 2004, p. 11), redesenhando suas experiências, reconhecendo e superando as relações assimétricas de gênero, a luta pela igualdade entre os sexos, respeitando as diferenças e opções de cada um, a luta pela liberdade de expressão e pelo direito à cidadania das mulheres.

Mostraremos também que junto com essas mulheres outras mulheres se organizam em torno da leitura libertadora da Bíblia. Partindo dos pressupostos das leituras bíblicas libertadoras que surgiram como desdobramentos da teologia da libertação, conhecidas também como “teologias das margens” ou “teologias de terceiro mundo” e das lutas feministas de libertação, desenvolveram a hermenêutica crítica feminista de libertação como um instrumento capaz de reivindicar para as mulheres um papel de sujeitos, não só na leitura e na interpretação bíblica, mas no seu lugar social, político e religioso, pois gera um compromisso ético e político em favor da emancipação e da dignidade da mulher, não só na Igreja, mas na sociedade (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 27).

Faremos uma síntese sobre a evolução histórica da situação jurídica da mulher no Brasil. Abordaremos ainda sobre a omissão e o silêncio da legislação brasileiro em relação às mulheres em suas diversas Constituições, no Código Civil Brasileiro de 1916, que foi muito influenciado pelo código napoleônico francês, retratando os valores sociais da sociedade da época, conservadora e patriarcal, que privilegiava a superioridade masculina, transformando a força física do homem em poder pessoal e em autoridade. O Código Penal de 1940, num passado não tão distante, afirmava que as agressões perpetradas pelos homens contra as suas mulheres não configuravam nenhuma espécie de delito, ao contrário, eram comportamentos legitimados pelo regime patriarcal, isto é, eram deveres conjugais. A mulher que não andasse ‘na linha’ era tratada como pecadora, criminosa, pagando o pecado cometido com a própria vida. Tal postura discriminatória, como veremos refletiu, sobretudo, no controle jurídico penal da moral sexual feminina, na proteção da virgindade e da fidelidade no casamento (HERMANN, 2007, p. 33).

Enfim, destacaremos as conquistas alcançadas pelas mulheres com a promulgação e publicação da Constituição de 1988, as mudanças ocorridas no Código Civil de 2002, a luta dessas mulheres pela criação e aprovação de uma lei específica que regula a punição de casos de violência contra a mulher, a lei n. 11.340/06, chamada de Lei Maria da Penha, que representa uma ousada proposta de mudança social, cultural e jurídica implantada no ordenamento

jurídico brasileiro na busca da erradicação da violência praticada contra as mulheres. Abordaremos também a história do nome da lei, uma merecida homenagem à mulher que não queria apenas ver seu agressor preso, mas que também se dedicou a combater o descaso do governo e da Justiça em relação à violência contra a mulher.

É oportuno mais uma vez destacar que esta pesquisa tem como finalidade contribuir para a discussão acadêmica, social e jurídica do problema social da violência contra a mulher. Não nos cabe aqui achar um culpado, mas compreendermos como interpretações de textos bíblicos como 1Timóteo 2,11-15 e a recepção da interpretação desse texto pela sociedade contribuíram para a elaboração como fundamento social, histórico e cultural na elaboração da legislação brasileira, bem como no processo de legitimação e consequente 'naturalização' da violência contra a mulher.

1 A REALIDADE DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO BRASIL

Neste capítulo trataremos o problema sociocultural e religioso da violência contra a mulher a partir da visão de autores que tentam explicá-lo em diferentes aspectos. Abordaremos também os vários tipos de violência doméstica e familiar contra a mulher e as consequências dessa violência na vida dessas mulheres.

Num primeiro momento, apresentaremos uma visão geral sobre a violência contra a mulher por intermédio de dados e conceitos abordados por vários órgãos governamentais que pesquisam sobre o problema da violência.

1.1 CONCEITO DE VIOLÊNCIA

De acordo com Pinheiro e Almeida (2003), epistemologicamente, a palavra violência provém do latim *violentia*, que significa veemência, impetuosidade, e deriva da raiz latina *vis*, força. Contudo, embora a força seja o cerne da violência, não é somente o uso da força que define um ato violento, como veremos no conceito de violência apresentado pela Organização Mundial de Saúde (OMS).

Em 2002, A OMS (*apud* KRUG, 2002, p. 5) pronunciou-se pela primeira vez em relação à violência, divulgando o relatório mundial sobre violência e saúde, no qual conceitua esse problema como:

[...] o uso intencional da força física ou do poder, real ou em ameaça, contra si próprio, contra outra pessoa ou contra um grupo ou uma comunidade, que resulte ou tenha possibilidade de resultar em lesão, morte, dano psicológico, deficiência de desenvolvimento ou privação de liberdade.

A violência contra a mulher é um fenômeno de conceituação complexa, polissêmica e controversa. Para Minayo e Souza (1998, p. 514), a violência é representada por ações humanas realizadas por indivíduos, grupos, classes, nações, segundo uma dinâmica de relações, ocasionando danos físicos, emocionais, morais e espirituais. Trata-se de um fato antigo, produto da matriz

de relações sociais em que estão assentadas as relações entre homens e mulheres, em que a manifestação das relações de poder foi historicamente construída de forma desigual.

Michaud (1989, p.14), por sua vez, enfatiza o caráter cultural que permeia a conceituação da violência da seguinte forma:

há violência quando numa situação de interação, um ou vários atores agem de maneira direta ou indireta, maciça ou esparsa, causando danos a uma ou várias pessoas em graus variáveis, seja em sua integridade física, seja em sua integridade moral, em suas posses ou em suas participações simbólicas ou culturais.

Nessa mesma linha, Chauí (2000, p. 337) afirma que a

violência é entendida como uso da força física e do constrangimento psíquico para obrigar alguém a agir de modo contrário à sua natureza e ao seu ser. A violência é violação da integridade física e psíquica, da dignidade humana de alguém.

A autora acrescenta que a violência se opõe à ética porque trata seres racionais e sensíveis, dotados de linguagem e de liberdade, de vontades, como se fossem coisas, isto é, irracionais, insensíveis, mudos, inertes ou passivos. Nessa dinâmica, a parte dominada (aqui, a mulher) também pode incorporar a forma de pensar do dominante, usar sua linguagem, seus ideais, subjugar-se e ceder:

[...] a violência deseja a sujeição ou a supressão mediatizada pela vontade de outro que consente em ser suprimido na sua diferença. [...] a violência perfeita é aquela que resulta em alienação, identificação da vontade e da ação de alguém com a vontade e a ação contrária que a domina (CHAUÍ, 2000, p. 337).

Segundo Chauí (2000, p. 337), a violência contra as mulheres representa o resultado de uma ideologia de dominação masculina, o que por muitos anos foi divulgado e estimulado por nossa sociedade, sendo tal dominação instigada, e até mesmo difundida, tanto na educação de homens quanto na das mulheres que, de certa forma e por muito tempo, acostumaram-se com o papel de sexo frágil que a sociedade patriarcal lhe atribui.

Desenvolvendo melhor a questão da violência contra a mulher, a autora conceitua violência como uma ação que transforma diferenças em desigualdades hierárquicas com o fim de dominar, explorar, oprimir, silenciar. A

ação violenta trata o ser dominado como “objeto” e não como “sujeito”, o qual é silenciado e se torna dependente e passivo. Dessa forma, o ser dominado perde sua autonomia, sua liberdade, sua capacidade de autodeterminação, de independência para pensar, querer, sentir, fazer suas escolhas e agir.

Segundo a autora, analisando a temática da violência contra mulher, é inegável que tal advém da dominação do homem sobre a mulher, remontando àquela concepção de que as mulheres são ‘inferiores’ aos homens. Para justificar sua abordagem, a autora pondera sobre as diferenças físicas ou emocionais entre o feminino e o masculino que acabam sendo transformadas e legitimadas em desigualdades hierárquicas por discursos masculinos e machistas sobre a mulher, incidindo especialmente sobre o corpo e o intelecto. Para a autora, considerar os discursos masculinos é percebê-los como um discurso que não só fala de “fora” sobre as mulheres, mas, sobretudo, do silêncio das mulheres.

Para Odália (1985, p. 23), a violência contra a mulher se manifesta todas as vezes que o sentimento experimentado ou expressado é de privação ou de negação de atos, atitudes e ideias sem razões sólidas e fundamentadas, sem motivos.

Almeida (1998, p. 3) vai além dos conceitos citados acrescentando, em seu conceito de violência contra a mulher, a importância de observarmos que esse tipo de violência ocorre em qualquer momento político e social, isto é, não há um momento histórico-social e político específico para o fenômeno da violência contra a mulher. Como veremos no decorrer da pesquisa, a violência contra a mulher sempre existiu, ora disfarçada de papéis sociais femininos, modelo de convivência familiar, ora fundamentadas como características genuinamente femininas. Acreditamos que a violência contra a mulher é um fenômeno constante no universo das relações sociais. Almeida (1998, p. 3), ao comentar o fenômeno da violência praticada contra a mulher, defende que é

uma forma de tortura/violência peculiar, posto que ocorre em qualquer conjuntura política, ainda que fomentada por um conjunto de relações sociais antagônicas. É simultaneamente, recuada pela sociedade, à medida que o nível de tolerância social em relação a esta forma de violência vai se reduzindo, legitimada pela mesma proporção que o conjunto de relações sociais, que determinam um lugar subordinado para a mulher, não sofre mudanças substantivas.

Segundo os conceitos relatados pelos autores Azevedo e Guerra (2000, p. 46) e Chauí (1984, p. 8), a violência é a imposição da força. Esses autores consideram a violência contra a mulher por dois ângulos: pela violência com a finalidade de dominação/exploração, como superior/inferior, ou seja, como resultado de uma assimetria na relação hierárquica, e pelo tratamento do ser humano não como sujeito, mas como coisa, caracterizado por inércia, passividade, silêncio, submissão e obediência, quando a fala e atividade de outrem são anuladas, silenciadas. Dessa forma, segundo o raciocínio de Azevedo e Guerra (2000, p. 46), “tanto num caso quanto no outro, estamos diante de uma relação de poder, caracterizada num polo pela dominação e no outro pela coisificação”.

Na esfera jurídica, violência significa uma espécie de coação, lesão, agressão ou forma de constrangimento praticado de alguém para vencer a capacidade de resistência de outrem contra a sua vontade. É igualmente ato de força exercido contra coisas e pessoas na intenção de violentá-las, devassá-las ou delas se apossar, dominar sejam física, psicológica ou materialmente (FECHINE, 2010, p. 4).

O ramo jurídico define a violência de uma forma específica, distinguindo o bem jurídico ofendido de tal forma que seja possível classificar o tipo de violência para que então se possa punir o agressor na forma como fora tipificado pelo legislador na lei.

No decorrer da pesquisa, veremos que costumes, tradições, leis implícitas ou explícitas podem encobrir práticas violentas que dificultam compreender de imediato o caráter violento dessas práticas. No entanto, comportamentos e crenças não se constituem como algo imutável na sociedade, mas num disfarce para mascarar, encobrir, que a desigualdade entre homens e mulheres nasce de uma estrutura social mutável e historicamente determinada (ODÁLIA, 1985, p. 31).

Gebara (2010, p. 171) faz alguns questionamentos sobre o tema: “o que temos nós mulheres que atrai tanta violência? o que existe em nós que provoque a vontade de violar, de agredir, de sacrificar, de eliminar?”. Para a autora, uma das explicações possíveis encontra-se na religião por meio de seus símbolos e ritos, que têm grande força no plano simbólico e subjetivo, seus mitos, construídos à luz do sistema patriarcal.

Segundo Bergesch (2008, p. 119-20), a igreja, por muitos séculos, colaborou para que a discriminação e a violência contra a mulher permanecessem presente na sociedade até os dias atuais. Mediante sua teologia e interpretação bíblica tradicional, utilizando conceitos socioculturais patriarcais¹, colaborou para solidificar aspectos culturais que moldam o comportamento de homem e mulheres.

Enfim, violência está ligada à destruição do 'outro', 'diferente', 'estranho', o que incomoda. Para alguns, está ligado à busca da purificação da sociedade, ao exorcismo de dilemas difíceis, à sublimação do absurdo embutido nas formas de sociabilidade e nos jogos das forças sociais (SILVA, 2007, p. 133).

Nesta pesquisa usaremos o conceito de violência não apenas como uma manifestação individual, mas inserida em "[...] uma fenomenologia global da violência, esta aqui compreendida como repressão de necessidades reais e, portanto, violação ou suspensão de direitos humanos" (ANDRADE, 2003, p. 126).

Apresentaremos, no tópico seguinte, dados dessa violência contra a mulher divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

1.2 DADOS DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO BRASIL

Segundo Dias (2006, p. 48), o Relatório Nacional Brasileiro retrata que a cada 15 segundos uma mulher é agredida, totalizando, em 24 horas, um número de 5.760 mulheres espancadas no Brasil. Outros dados também alarmantes, referidos pela OMS, em 2005, indicam que, no Brasil, 29% das mulheres relatam ter sofrido violência física ou sexual pelo menos uma vez na

¹ A casa patriarcal é eleita como modelo ideal, como célula básica social, a partir da qual o aparato do Estado é organizado e dirigido. As tarefas e funções da mulher no sistema patriarcal romano "são definidas claramente como ser mãe dos filhos legítimos de um determinado pai para a manutenção do Estado patriarcal" (RICHTER REIMER, 2006, p. 81). Mais informações sobre o sistema patriarcal abordaremos no segundo capítulo.

vida; 22% não conseguiram contar a ninguém sobre o ocorrido; e 60% não saíram de casa sequer por uma noite.

Atualmente são contabilizados 4,4 assassinatos a cada 100 mil mulheres, número que coloca o Brasil no 7º lugar no *ranking* de países nesse tipo de crime. Goiás é o 9º Estado brasileiro com a maior incidência da forma mais extrema de violência contra as mulheres, com a taxa de 5,7 homicídios femininos por 100 mil mulheres².

Segundo dados do IBGE, até o primeiro semestre de 2012, foram feitos 47.555 registros de atendimento na Central de Atendimento à Mulher. Durante todo o ano de 2011, foram 74.984 registros, bem inferior aos 108.491 de 2010. O tipo de registro que aparece pode variar entre lesão corporal leve, grave ou gravíssima, tentativa de homicídio e homicídio consumado. Foram 63.838 em 2010; 45.953 em 2011; e 26.939 até julho de 2012. Casos de violência sexual como estupro, exploração sexual e assédio no trabalho aparecem em 5º lugar, com 2.318 casos em 2010; 1.298 em 2011; e 915 neste ano. Um dos motivos dessa diminuição se deve a avanços no enfrentamento à violência contra mulheres que se traduzem na mudança da legislação, produção crescente de estudos e dados estatísticos sobre a incidência da violência contra as mulheres, na criação de serviços públicos especializados de atendimento, além da adoção de planos nacionais para enfrentar o problema da violência contra a mulher. Além disso, tem havido também a conscientização da mulher em cumprir o seu papel de denunciar a violência, não se submetendo ao silêncio, mudando o rumo da história.

Apresentaremos, na Tabela 1 e no Gráfico 1, índices de acordo com os vários tipos de violência contra a mulher.

² Dados informados pelo Censo 2010 do IBGE disponíveis em: <<http://teen.ibge.gov.br/es/noticias-teen/2822-violencia-contramulher>>. Acesso em: 23 de junho de 2013.

Tabela 1: atendimentos da Central de Atendimento à Mulher de 2009 a 2012

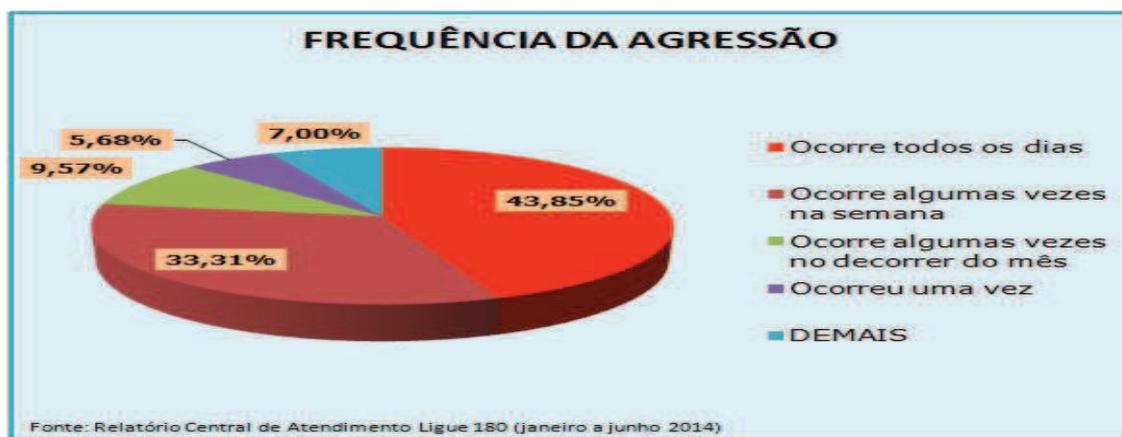
**Registros de atendimentos da Central de Atendimento à Mulher, segundo o tipo de relato - Brasil
- 2009-2012**

Tipo de relato	Registros de atendimentos da Central de Atendimento à Mulher			
	2009	2010	2011	2012 (1)
Total	40 857	108 491	74 984	47 555
Violência física - lesão corporal leve, grave e gravíssima, tentativa de homicídio e homicídio	22 006	63 838	45 953	26 939
Violência psicológica - ameaça, dano emocional, perseguições, assédio moral no trabalho	13 555	27 440	17 987	12 941
Violência moral - difamação, calúnia e injúria	3 595	12 608	8 176	5 797
Violência patrimonial	817	1 840	1 227	750
Violência sexual - estupro, exploração sexual e assédio no trabalho	576	2 318	1 298	915
Outros tipos de violência	308	447	343	213

Fonte: Secretaria de Políticas para as Mulheres, Central de Atendimento à Mulher - Ligue 180.

(1) Informações correspondentes ao primeiro semestre.

Gráfico 1: Frequência de agressão contra a mulher de janeiro a junho de 2014



Apesar de ser considerado um crime para o direito brasileiro e de grave violação de direitos humanos, a violência contra as mulheres segue vitimando milhares de brasileiras reiteradamente: 77% das mulheres em situação de violência sofrem agressões semanal ou diariamente, conforme revelaram os dados dos atendimentos realizados de janeiro a junho de 2014 pela Central de Atendimento à Mulher, o Ligue 180, da Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM-PR) (Tabela 1).

Nos primeiros seis meses do ano de 2014, o Ligue 180 realizou 265.351 atendimentos, sendo que as denúncias de violência corresponderam a 11% dos registros, ou seja, foram reportados 30.625 casos. Em 94% deles, o autor da agressão foi o parceiro, ex ou um familiar da vítima. Entre os tipos de violência informados nos atendimentos realizados pelo Ligue 180, os mais recorrentes foram a violência física (43,85% dos relatos), seguida pela violência psicológica (33,31% casos relatados), moral (9,57% relatos), sexual (7% relatos) e patrimonial (5,68% relatos)³.

Entendemos que, apesar de serem dados estatísticos oficiais, não podemos deixar de ressaltar que a literatura especializada no assunto da violência contra a mulher – e aqui destacamos as juristas Maria Berenice Dias e Leda Maria Hermann – vem apontando que, nos dias atuais, há um grande número de mulheres que não denuncia o agressor, mas também uma outra parcela que procura as delegacias e não tem as suas queixas registradas. Esse número supera esses dados oficiais. Tal situação revela o quanto é necessário o investimento em pesquisas sobre a violência contra a mulher, como também o cruzamento de dados para que possamos, enfim, ter um panorama real da situação da violência contra a mulher no Brasil.

No decorrer da pesquisa, apresentaremos os argumentos mais utilizados em pesquisas e meios de comunicação nacional para justificar a permanência dessa situação de violência contra a mulher. Entre esses argumentos, destacamos os seguintes: especificações culturais (patriarcais), tradições, preconceito, intolerância, arrogância, miséria, desemprego, falta de políticas públicas. A seguir, aprofundar-nos-emos em conceitos que nos ajudarão a compreender melhor a complexidade da violência contra a mulher.

³ Disponível em: < http://www.mapadaviolencia.org.br/mapa2013_jovens.php>. Acesso em: 05 out. 2014.

1.3 FORMAS DE VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER

A fim de continuarmos refletindo sobre a violência contra a mulher, abordaremos e conceituaremos de maneira mais específica os vários tipos de violência contra a mulher nas subseções a seguir.

1.3.1 Violência Estrutural

Para prosseguir na discussão é necessário, antes de qualquer coisa, estabelecermos algumas considerações sobre violência estrutural. Embora essa violência esteja presente no cotidiano da população e ser geradora de muitas outras violências, ainda não é muito conhecida e discutida. Dentre os autores que discutem violência estrutural, vamos nos basear nos estudos de Peres (2002, p. 54) e de Silva (2009, p. 8-10). Peres (2002, p. 54) aponta que a violência possui múltiplos níveis de determinações, de fatores multidimensionais, macroestrutural, conjuntural, cultural e individual.

A estrutura política e os sistemas econômico e social aumentam a vulnerabilidade dos países à violência. Desigualdade e exclusão sociais, desemprego, regime político e eficácia das instituições governamentais e de segurança pública são alguns dos fatores que, do ponto de vista macroestrutural, favorecem o desenvolvimento da violência. O modo como esses determinantes são atualizados e expressos no cotidiano exemplificam os fatores conjunturais: aumento da criminalidade urbana, da delinquência juvenil, do crime organizado e da prostituição infantil, entre outros, São favorecidos por contextos marcados pela desigualdade social e impunidade e, por sua vez, favorecem a escala da violência em contextos específicos. Recentemente vem sendo dada importância aos fatores culturais e individuais que atuam como determinantes do comportamento violento, tais como atitudes, comportamentos e normas, padrões de relação familiar e de gênero, entre outros (PERES, 2002, p. 54).

Peres (2002, p. 54) aborda a violência estrutural desde a sua condição macro até a realidade social dos indivíduos, estabelecendo uma relação entre ambos. Ela é uma violência fundamentalmente expressada pelas desigualdades dos níveis de vida, podendo ser imputada como fator gerador

dessa violência a ausência de uma proposta social de igualdade e justiça social.

Em uma análise mais pormenorizada sobre a violência estrutural, Silva (2008, p. 8-10) afirma que essa forma de violência consiste na imposição de regras, valores e normas, de forma que pareçam naturais e necessários ao desenvolvimento da sociedade. Essa violência envolve tanto o caráter econômico da estrutura quanto o caráter ideológico. É chamada pelo autor de superestrutura, uma vez que a ação violenta se dá no plano material, mas utilizando da ideologia para legitimá-la socialmente e torná-la imperceptível. Sua principal característica é a sua sutileza e discrição, visto que seu circuito reprodutivo supõe um aliado central: o processo⁴ permanente de naturalização de gestos e de procedimentos, quase sempre considerados necessários, adequados e normais, sustentado pela naturalização da pobreza e da desigualdade social (SILVA, 2008, p. 8 -10).

Podemos até aqui afirmar que o que caracteriza toda essa situação de violência estrutural é a utilização de leis como, por exemplo, o código civil de 1916, em seus artigos específicos sobre a situação social e familiar da mulher. No entanto, chamamos atenção também às interpretações e aos discursos de instituições religiosas que, por muito tempo, adotaram uma posição patriarcal e machista agravando ainda mais a situação de violência estrutural, levando à manutenção de uma situação de subalternidade e inferioridade de parcela da população, em especial, as mulheres.

Nessa linha de pensamento, Singh (2005, p. 26) defende que estruturas como a família e as instituições religiosas criam um senso de identidade e pertença entre seus membros que podem transformar-se em instrumentos de violência. A violência estrutural, na maioria das vezes, segundo a autora, não é percebida, reconhecida, mas é controlada, conservada coletivamente, para manter a ordem e a estabilidade dessas instituições. Isso ocorre de tal maneira que, ainda que as autoridades dessas instituições mudem, as formas de violência permanecem as mesmas (SINGHT, 2005, p. 26).

⁴ No terceiro capítulo, trataremos sobre a condição social e familiar da mulher na legislação brasileira, em especial, sobre o código civil de 1916.

Assim, a autora cita como fator multidimensional que contribui para a propagação da existência da violência estrutural o sexismo que imortalizou “a crença segundo a qual algumas pessoas são superiores ou inferiores a outras em termos biológicos” (SINGHT, 2005, p. 26). Ela conceitua o sexismo como um fator multidimensional que estabelece papéis estereotipados fixos para homens e mulheres. Portanto, nesse caso, tanto homens como mulheres são socializados a aceitar esses papéis como normais e necessários, tendo como finalidade manter a ordem e a estabilidade da família e da sociedade. Para a autora, o sexismo pode ser de vários tipos:

- 1-Androcentrismo: observar o mundo unicamente a partir de uma perspectiva masculina pode resultar numa visão da mulher como objeto, ao invés de sujeito. Isto pode resultar em:
 - 1.1- ginopia ou invisibilidade feminina;
 - 1.2- misoginia: o ódio às mulheres é justificado, atribuindo-lhes a origem do pecado;
- 2- generalização indevida;
- 3- - incoerência relacionada ao gênero;
- 4- papéis preestabelecidos para cada gênero;
- 5- familismo : dar primazia unicamente aos papéis tradicionais da mulher dentro da família;
- 6- dicotomia sexual: tratar os sexos como grupos distintos, diferentes atributos humanos (SINGH, 2005, p. 27).

Faz-se necessário considerarmos como fatores geradores da violência estrutural fatores sociais, individuais, ideológicos, econômicos e culturais. No entanto, é preciso destacar que o indivíduo que comete violência é também violentado por um sistema social opressor, desumano e desigual.

Embora a violência estrutural não seja a única violência existente, ela dá origem a outras violências. Como veremos no decorrer deste capítulo, ela mantém estreita relação com as demais violências, na medida em que antecede as demais formas de violência, pois está arraigada ideologicamente da sociedade.

1.3.2 Violência de Gênero

Geralmente, as sociedades se caracterizam por notáveis desigualdades de gênero em função do poder diferenciado atribuído a homens e mulheres, em que as mulheres ocupam uma posição de inferioridade. Essa situação de desigualdade encontra respaldo em leis, políticas e práticas sociais construídas historicamente e resulta no aprofundamento das discriminações e desigualdades no nível da classe, raça/etnia, geração, orientação sexual e outros aspectos culturais, socioeconômicos e políticos. Entretanto, não sendo naturais, mas determinados histórica e culturalmente, os atributos e papéis relacionados ao gênero podem ser transformados (SAFFIOTI, 1997, p. 59) .

Diante disso, que características são por milhares de anos engendradas para homens e mulheres? Muraro e Boff (1998, p. 121-2) fazem um jogo interessante com as palavras *gendrar/gênero*:

Então esta realidade limitada que é a realidade humana é 'gendrada', como 'gendrados' somos todos nós. Porque todos temos um gênero, isto é, somos homens ou mulheres. [...] tomaremos gênero como aquilo que define o ser humano dentro da realidade simbólica [...]. Sublinhamos também que gênero não se confunde com sexo – que é o nosso aparelhamento biológico –, que pode ser vivido de várias maneiras: hetero e homossexuais, bissexuais e transgêneros, hermafroditas e incontáveis variações dentro de cada categoria.

Scott (1992, p. 18) chama-nos a atenção para a necessidade de entendermos gênero como a relação entre os sexos, de como é assegurado um significado para os conceitos de homem e mulher e as práticas pelas quais os significados da diferença sexual são definidos. O gênero dá significado às distinções entre os sexos; ele “transforma seres biologicamente machos e fêmeas em homens e mulheres, seres sociais”.

Entendemos que não seja possível compreender a violência contra a mulher sem um estudo minucioso do elemento normativo extrajurídico denominado de gênero, até porque uma análise meramente pontual e superficial não provoca o reconhecimento das raízes do problema que pretendemos discutir. A construção de identidades, fincada em aspectos simplesmente culturais, foi fator determinante para o reconhecimento de uma

hierarquia injustificada que culminou, durante décadas, na sobreposição do masculino sobre o feminino.

Conceituações das mais diversas foram criadas para justificar o conteúdo da palavra gênero. A partir de 1990, o movimento feminista passou a divulgar os diversos conceitos de gênero para além da academia. Uma variedade de conceitos ligou a categoria gênero a outras áreas científicas, como observa Saffioti (2004, p. 45):

Este conceito não se resume a uma categoria de análise, como muitas estudiosas pensam, não obstante possa apresentar muita utilidade como tal. Gênero também diz respeito a uma categoria histórica, cuja investigação tem demandado muito investimento intelectual. Enquanto categoria histórica, o gênero pode ser concebido em várias instâncias, como aparelho semiótico (LAURETIS, 1987); como símbolos culturais evocadores de representações, conceitos normativos como grade de interpretação de significados, organizações e instituições sociais, identidade subjetiva (SCOTT, 1988); como divisões e atribuições assimétricas de característicos e potencialidades (FLAX, 1987); como, numa certa instância, uma gramática sexual, regulando não apenas relações homem-mulher, mas também relações homem-homem e mulher-mulher.

Scott (1997, p 106) argumenta que o conceito de gênero foi criado para opor-se a um determinismo biológico nas relações entre os sexos, dando-lhes um caráter fundamentalmente social: “O gênero enfatizava igualmente o aspecto relacional das definições normativas da feminidade”. Esse aspecto relacional decorre da preocupação de alguns de que os estudos femininos se centravam sobre as mulheres de maneira demasiado estreita. Assim, a noção de gênero seria de que as mulheres e os homens fossem definidos em termos recíprocos, isto é, não poderiam ser entendidos separadamente. A análise das relações de gênero também implica a análise das relações de poder. Dessa maneira, a autora ressalta que essa relação permite a apreensão de duas dimensões, a saber:

[...] o gênero como elemento constitutivo das relações sociais, baseado nas diferenças perceptíveis entre os sexos e o gênero como forma básica de representar relações de poder em que as representações dominantes são apresentadas como naturais e inquestionáveis (SCOTT, 1997, p.106).

Dessa forma, o conceito de gênero encontra-se imbricado nos conceitos de identidade sexual, de papel sexual e no de relações entre os sexos. Para a autora, “gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1992, p. 86), ou seja, as relações de poder desenvolvem-se nas relações sociais. O poder é entendido como manifestações de correlação de forças centralizadas no controle, na opressão que sugere um dominador e um dominado, arraigado nas relações sociais, culturais, econômicas, políticas e sexuais.

Portanto, pensar em uma transformação social de dominação e poder masculina e submissão feminina envolve infringir, violar normas e regras de comportamento impostas pela sociedade aos gêneros. Isso não significa a exclusão do masculino, mas o pensar em homens e mulheres a partir da relação de poder, “considerando que não existe apenas uma mulher ou um homem, mas sim, diferentes construções simbólicas de papéis que são flexíveis e mutáveis ao longo do tempo” (SILVA, 2012, p. 6).

Lemos (1994, p. 78) defende que é possível analisar a formação diferenciada de identidades de gênero masculino e feminina, como também o papel da religião nesse processo, uma vez que “a religião, com seus símbolos, também se faz na teia das representações compartilhadas na sociedade”. Essa construção simbólica do gênero e da religião se funda nas representações sociais.

Richter Reimer (2005, p. 27) chama-nos a atenção para esse processo de construção e manutenção das relações de gênero, afirmando que:

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

De acordo com Boff (2005, p. 121), a pura e simples assimilação de masculino-homem e feminino-mulher acarretou distorções e a subjugação da mulher pelo homem ao longo da história, além de privar cada pessoa de uma integração harmoniosa de suas dimensões masculina e feminina.

Contudo, a questão aqui é muito mais ampla que uma simples substituição de uma palavra: “optar pelo conceito de gênero [significa] uma decisão de ordem epistemológica, [implica] em opção teórica” (LOURO, 1996, p. 21). Faz-se necessário instituir um novo sentido para a palavra, ou seja, considerar que “gênero não pretende significar o mesmo que sexo, ou seja, enquanto sexo se refere à identidade biológica de uma pessoa, gênero está ligado à sua construção social como sujeito masculino ou feminino” (LOURO, 1996, p.23).

A autora enfatiza que o aspecto social não significa necessariamente negar que o gênero se constitui em corpos sexuados. Não pretende negar o aspecto biológico, mas focar intencionalmente a importância da construção social e histórica produzida sobre as características biológicas. Argumenta que “as justificativas para as desigualdades precisariam ser buscadas não nas diferenças biológicas, mas sim nos arranjos sociais, na história, nas condições de acesso aos recursos da sociedade, nas formas de representação” (LOURO, 1998, p.21). Ela sustenta que:

É necessário demonstrar que não são propriamente as características sexuais, mas é a forma como essas características são representadas ou valorizadas, aquilo que se diz ou se pensa sobre elas que vai constituir, efetivamente, o que é feminino ou masculino em uma dada sociedade e em um dado momento histórico (LOURO, 1998, p. 22).

Enfim, quando falamos de gênero, fazemos referência a um conceito construído pelas ciências sociais nas últimas décadas para analisar a construção sociohistórica das identidades masculina e feminina. A teoria afirma que, entre todos os elementos que constituem o sistema de gênero – também denominado de “patriarcado⁵” por algumas correntes de pesquisa –, existem discursos de legitimação sexual ou ideologia sexual. Esses discursos legitimam a ordem estabelecida, justificam a hierarquização dos homens e do masculino e das mulheres e do feminino em cada sociedade determinada. São sistemas de crenças que especificam o que é característico de um e outro sexo e, a partir daí, determinam os direitos, os espaços, as atividades e as condutas próprias de cada sexo (SALZSMAN, 1992, p. 19).

Conforme Richter Reimer (2000, p. 20):

⁵ Demais informações sobre o patriarcado serão apresentadas no segundo capítulo.

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

Dessa forma, o conceito de gênero se refere às relações entre mulheres e homens, mulheres e mulheres, homens e homens. Todas essas relações criam várias desigualdades, fazendo que alguns tenham mais poder, oportunidade, liberdade sobre outros, sendo considerados mais importantes e respeitados na sociedade.

Diante dessa conceituação, concentrar-nos-emos especificamente na violência de gênero, visto que, dessa maneira, poderemos melhor compreender as representações sociais e culturais do masculino e do feminino na prática social. Para continuarmos o nosso estudo sobre a violência contra a mulher, abordaremos o conceito de violência de gênero e as variadas posições doutrinárias a respeito do tema aqui abordado.

É considerada violência de gênero aquela exercida por um sexo sobre o sexo oposto. Em geral, o conceito refere-se à violência contra a mulher, sendo que o sujeito passivo é uma pessoa do gênero feminino. Neste sentido, também se aplicam as noções de violência machista, violência no seio do casal e violência doméstica (designação mais usada). A violência se manifesta nas relações entre pessoas, num determinado contexto sociopolítico em que elas vivem e convivem, violando seus direitos à vida, reprodução social e dignidade, isto é, uma violação dos direitos humanos.⁶

Na visão da jurista Dias (2012, p.19),

[...] ao homem sempre coube o espaço público, e a mulher foi confinada nos limites do lar, no cuidado da família. Isso enseja a formação de dois mundos: um de dominação, externo, produtor; o outro de submissão, interno e reprodutor. A essa distinção estão associados os papéis ideais de homens e mulheres: ele provendo a

⁶ Ministério Público - 13ª Promotoria de justiça criminal de Rio Branco-Acre especializada no combate à violência doméstica e familiar contra a mulher (projeto de pesquisa Diagnóstico da Rede de Proteção à Mulher Vítima de Violência Doméstica e Familiar no Município de Rio Branco-Acre, maio de 2012, p. 7-9).

família e ela cuidando do lar, cada um desempenhando a sua função. Os padrões de comportamento instituídos distintamente para homens e mulheres levam à geração de um verdadeiro código de honra. A sociedade outorga ao macho um papel paternalista, exigindo uma postura de submissão da fêmea. As mulheres acabam recebendo uma educação diferenciada, pois necessitam ser mais controladas, mais limitadas em suas aspirações e desejos. Por isso o tabu da virgindade, a restrição ao exercício da sexualidade e a sacralização da maternidade. Ambos os universos, ativo e passivo, distanciados, mas dependentes entre si, buscam manter a bipolaridade bem definida, sendo que ao autoritarismo corresponde o modelo de submissão.

Ainda na visão de Dias (2012, p. 20), é nesse contexto que transborda a violência de gênero, tendo como justificativa a cobrança de possíveis falhas no cumprimento ideal dos papéis de gênero. Segundo essa jurista, quando um não está satisfeito com a atuação do outro, surge uma verdadeira guerra dos sexos. Cada um usa de suas armas: os homens, os músculos, a força; as mulheres, as lágrimas! E, nessa guerra, a mulher fica em desvantagem e se torna vítima da violência masculina (DIAS, 2012, p. 20).

Saffioti (1995, p. 66) conceitua “violência de gênero” como uma categoria de violência mais geral, que pode abranger a violência doméstica e a violência intrafamiliar. Segundo a autora, a violência de gênero ocorre geralmente de um homem contra uma mulher, mas pode ser perpetrada também por um homem contra outro homem ou por uma mulher contra outra mulher. A violência familiar “envolve membros de uma mesma família extensa ou nuclear, levando-se em conta a consanguinidade e a afinidade” (SAFFIOTI, 1995, p. 66). Compreendida na violência de gênero, a violência familiar pode ocorrer no interior do domicílio ou fora dele. Saffioti (1995, p. 79) afirma que “paira sobre a cabeça de todas as mulheres a ameaça de agressões masculinas, funcionando isto como mecanismo de sujeição aos homens, inscrito nas relações de gênero”.

Ainda segundo Saffioti (1999, p. 154), vivemos em uma sociedade de ordem patriarcal que possui “leis elaboradas por homens para serem obedecidas por mulheres”. Assim, a transgressão é essencialmente feminina. Para a mulher, as relações de gênero significam desigualdades que beneficiam sempre o sexo masculino, sobretudo na relação conjugal, em que a mulher é considerada pelo homem como sua propriedade.

Chauí (1985, p. 7) conceitua violência de gênero como uma ação que transforma diferenças em desigualdades hierárquicas com o fim de dominar, explorar e oprimir a mulher. A ação violenta trata o ser dominado como “objeto” e não como “sujeito”, o qual é silenciado e se torna dependente e passivo. Nesse sentido, o ser dominado perde sua autonomia, sua liberdade, entendida como “capacidade de autodeterminação para pensar, querer, sentir e agir” (CHAUÍ, 1985, p. 8).

Seguindo essa concepção, violência de gênero resulta de uma ideologia que define a condição “feminina” como inferior à condição “masculina”. As diferenças entre o feminino e o masculino são transformadas em desigualdades hierárquicas por meio de discursos masculinos sobre a mulher, os quais incidem especificamente sobre o corpo da mulher. Explica a autora que:

[...] ao considerá-los discursos masculinos, o que queremos simplesmente notar é que se trata de um discurso que não só fala de ‘fora’ sobre as mulheres, mas sobretudo que se trata de uma fala cuja condição de possibilidade é o silêncio das mulheres. Tais discursos masculinos não se contrapõem a discursos ‘femininos’, já que são produzidos e proferidos tanto por homens quanto por mulheres. O discurso masculino sobre o corpo feminino define a feminilidade a partir da capacidade da mulher reproduzir (CHAUÍ, 1985, p. 36).

A autora afirma que isso não significa que as mulheres não possam cometer violência:

As mulheres, tendo sido convertidas heteronomamente em sujeitos, farão de sua subjetividade um instrumento de violência sobre outras mulheres [...] as mulheres são cúmplices da violência que recebem e que praticam, mas sua cumplicidade não se baseia em uma escolha ou vontade, já que a subjetividade feminina é destituída de autonomia. As mulheres são cúmplices da violência e contribuem para a reprodução de sua dependência porque são instrumentos da dominação masculina (CHAUÍ, 1985, p. 62).

Na situação de violência conjugal, a vítima (a mulher, entendida como um sujeito múltiplo, constituída por classe, raça, etnia e gênero) só adquire a condição de ativa ao reagir à violência do seu agressor costumeiro ou quando toma a iniciativa de provocá-lo por estar em uma situação de codependência. A codependência é uma situação em que a violência passa a ser um ingrediente emocional para a mulher, que atuaria na negociação de sua sobrevivência. Portanto, a mulher só “desencadeia um ato de violência de seu companheiro para reiterar seu sentimento de estar viva” (SAFFIOTI, 1999, p. 161).

Enfim, sendo a origem biológica, social, cultural ou não, o fato é que a mulher foi vítima, durante séculos, das mais variadas formas de discriminação. O único prestígio a ela relacionado era o fato de ser capaz de perpetuar a vida, sendo condicionada a exercer a sua sexualidade apenas para a reprodução, única justificativa para sua existência (HERMANN, 2012, p. 50).

Essa construção social fundamentada em uma visão ideológica da posição submissa da mulher e de relações de poder diferenciadas entre os homens e as mulheres foi concebida pela violência de gênero, fazendo que o homem usufrísse de uma posição de superioridade em relação a ela, agravando, dessa forma, essa violência de gênero. Essa é uma relação socialmente determinada e com sérias implicações que poderão continuar invisíveis por décadas, revalidando um modelo familiar patriarcal que se esconde no seio do espaço doméstico e que se consolida na violência oculta.

Assim, trataremos, na subseção 1.2.3, o que caracteriza a violência doméstica e familiar contra a mulher, considerada, como já mencionado, uma forma de violência de gênero, suas formas e características.

1.3.3 Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher

De acordo com Wise (*apud* BARNETT, 2000, p. 462), “homens são ensinados a se desculparem pela sua fraqueza, e as mulheres pela sua força”. Histórica e legalmente aos homens foi conferido o direito de controlar e exercer poder sobre as mulheres. Encaradas como propriedade ou como fonte de trabalho e rendimento para a família, a lei as via como categorias sociais dependentes, desprovidas de direitos. Essa herança cultural e legal, de séculos de dominação socioeconômica e ideológica, não só assegurou a prevalência do poder masculino no lar, como também afetou dramaticamente a posição das mulheres na sociedade, na lei e nas instituições legais (MICKLOW, 1988, p. 408).

As referências ao papel submisso das mulheres são de longa data e encontram-se, por exemplo, na literatura grega (e.g., a mulher deve ser discreta, não deve discutir com o homem, nem falar primeiro) e na própria lei

romana que tolerava o homicídio conjugal no caso de elas serem adúlteras, alcoólicas ou na presença de outros comportamentos inapropriados (STEINMETZ, 1987, p. 726)

A violência doméstica contra a mulher no Brasil é um preocupante fato social, sendo apontada pela Anistia Internacional como um dos graves problemas de Direitos Humanos que ocorrem no nosso país⁷.

Saffiotti (1999, p. 383) traçou um panorama da violência doméstica no Brasil, embasada em estudos de 170.000 boletins de ocorrências registrados em todas as Delegacias de Defesa da Mulher de 22 (vinte e duas) capitais do país. Os resultados da pesquisa mostraram que 81,5% dos casos referem-se a lesões corporais dolosas; metade das mulheres tem entre 30 e 40 anos; e 30% das mulheres têm entre 20 e 30 anos. Em 50 % desses casos, o casal tem entre 10 e 20 anos de convivência; e em 40%, entre 1 e 10 anos de convivência.

O Ministério da Saúde e o Conselho Nacional de Justiça conceituam a violência doméstica e familiar como toda ação ou omissão que prejudique o bem-estar, a integridade física, psicológica ou a liberdade e o direito ao pleno desenvolvimento de um membro da família em relação ao outro, no nosso caso, a mulher⁸.

Para Gaspary (2002, p. 6), violência doméstica e familiar contra a mulher ocorre com pessoas que compartilham os mesmos projetos de vida, não importando se há entre eles laços consanguíneos ou não. Dessa forma,

podendo ocorrer dentro ou fora de casa, marcada por uma desigual distribuição de poder, manifestando-se através de omissão, atos, palavras ou gestos que afetam a integridade e a saúde física, sexual e psicológica. Embora existam diversos tipos de vínculos entre as pessoas (pais-filhos, entre irmãos, jovens e idosos) nas dinâmicas das violências domésticas, as que se apresentam em maior número são as violências conjugais, marcadas pela dominação social e histórica do homem em relação a mulher (GASPARY, 2002, p.6).

A violência doméstica e familiar contra a mulher produz a cada dia uma geração mais violenta. Apesar de ocorrer nos lares, acarreta terríveis males para toda a sociedade e influencia diretamente na política econômica e social

⁷ Nações Unidas. Disponível em: <www.onu-brasil.org.br>. Acesso em: 11 out. 2014.

⁸ Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/programas-de-a-a-z/pj-lei-maria-da-penha/formas-de-violencia>>. Acesso em: 11 out. 2014.

do país. Essa violência exhibe em números a desigualdade presente nos lares brasileiros, com a mulher como vítima da intolerância masculina que insiste em impor uma superioridade sobre o sexo feminino e utiliza a força como medida edificadora.

No ano de 1994, realizou-se, em Belém do Pará, A Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher. Essa convenção, em seu artigo 1º, capítulo I, conceitua a violência contra a mulher da seguinte maneira:

Para os efeitos desta Convenção, entender-se-á por violência contra a mulher qualquer ato ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada (LIBARDONI, 2002, p.86).

Violência doméstica contra a mulher recebe esta denominação por ocorrer dentro do lar, dentro de casa, suposto redutor da intimidade, em que deveria prevalecer afeto, proteção e o respeito, e o agressor ser, geralmente, alguém que já manteve ou ainda mantém um vínculo de natureza familiar. Segundo Hermann (2012, p. 61), é no espaço doméstico que as relações patriarcais promovem a opressão das mulheres, atuando internamente nessa dimensão, mas alcançando também todas as dimensões sociais.

Para Hermann (2012, p. 15), o marco da violência doméstica que vitaminiza milhares de mulheres, em todo o país,

é expressão de resistência do patriarcado em declínio. O modelo patriarcal, que se esgota junto com o paradigma cartesiano, ao qual converge, resiste simbolicamente se reproduz no plano global, vitimizando nações periféricas, minorias discriminadas e outros tantos diferentes dentro da espécie humana.

Segundo Amaral (*apud* MARINHEIRO, 2003, p.136), esse tipo de violência ocorre mais frequentemente no espaço privado que no espaço público porque é no lar que quase sempre não é presenciada por ninguém. Já para Pavez (1997, p. 6), ocorre no lar “pela legitimidade social que lhe é atribuída”. A violência doméstica é uma das formas mais comuns de manifestação de violência, no entanto, uma das mais invisíveis. Geralmente, fica restrita ao lar e

aos seus moradores que, por muitas vezes, banalizam e naturalizam o fenômeno da violência.

A violência doméstica é uma realidade experimentada em vários Estados do nosso país, não importando o grau de desenvolvimento, com vimos acima em pesquisas realizadas pelo IBGE, podendo ainda ser observada no meio urbano e rural, em grandes e pequenas cidades, como também nas mais variadas classes sociais. Apesar do caráter complexo e multidimensional dessa forma de violência, os fatores culturais definem de maneira muito forte a possibilidade de que a violência seja usada contra a mulher como meio legítimo e socialmente aceito para resoluções de conflitos de interesses ou outros objetivos.

A violência doméstica contra a mulher possui variados tipos de manifestações e consequências que estão relacionadas à forma em que a mulher é agredida. Porém, é importante frisarmos que, apesar da divisão didática que os autores geralmente fazem, as formas de violência doméstica não são excludentes e, na prática, apresentam-se sobrepostas, com um ou mais tipos de violências verificadas em um mesmo caso (NEVES, 2004, p.58).

Apresentaremos dos subtópicos 1.2.3.1 ao 1.2.3.4 formas de violência doméstica contra a mulher.

1.3.3.1 *Violência patrimonial*

A violência patrimonial resulta em danos materiais, perdas, subtração ou retenção de objetos, documentos pessoais, bens e valores da mulher. Essa forma de violência pode ser visualizada através de situações como quebrar móveis ou eletrodomésticos, rasgar roupas e documentos, ferir ou matar animais de estimação, tomar imóveis e dinheiro ou até mesmo não pagar pensão alimentícia.

A violência patrimonial constitui não apenas os bens de natureza patrimonial e econômico-financeira, mas também aqueles bens de importância pessoal, afetiva, profissional. De acordo com Hermann (2012, p.109),

[...] consiste em uma forma de manipulação para subtração da liberdade da mulher vítima da violência, uma forma de vingança ou

até subterfúgio para obrigá-la a permanecer no relacionamento da qual pretende se retirar.

A violência patrimonial encontra definição na Lei Maria da Penha, em seu artigo 7º, inciso IV:

[...] a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades.⁹

É importante destacar que a violência patrimonial é tipificada no Código Penal entre os delitos contra o patrimônio, nos seguintes artigos: furto – art. 155; dano – art. 163; apropriação indébita – art. 168¹⁰. Além das condutas citadas serem tipificadas como crimes praticados contra a mulher com quem o agente mantém ou manteve vínculo familiar ou afetivo, a pena é aumentada segundo o artigo 61, inciso II, alínea f, do Código Penal.

1.3.3.2 *Violência física*

A violência física quando uma pessoa que está em relação de poder em relação à outra causa ou tenta causar dano não acidental por meio do uso da força física ou de algum tipo de arma que pode provocar ou não lesões externas, internas ou ambas. Segundo concepções mais recentes defendidas por Hermann (2012, p. 105), o castigo repetido, não severo, também se considera violência física. Esta violência pode se manifestar de várias formas: empurrar, bater, atirar objetos, sacudir, esbofetear, espancar, estrangular, chutar, usar ou ameaçar usar arma de fogo ou arma branca.

De acordo com Casique e Furegato (2006, p.32), a violência física é entendida como toda ação que implica o uso da força contra a mulher em qualquer circunstância, podendo manifestar-se por pancadas, chutes,

⁹ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 05 out. 2014.

¹⁰ Artigo 155 do Código Penal (CP): Subtrair, para si ou para outrem coisa alheia móvel.
Artigo 163 CP: Destruir, inutilizar ou deteriorar coisa alheia.
Artigo 168 CP: Apropriar-se de coisa alheia móvel de quem tem a posse ou a detenção.

beliscões, mordidas, lançamento de objetos, empurrões, bofetadas, surras, lesões com arma branca, arranhões, socos na cabeça, surras, feridas, queimaduras, fraturas, lesões abdominais e qualquer outro ato que atente contra a integridade física, produzindo marcas ou não no corpo. A violência física consiste na ação de agredir alguém provocando desde pequenas lesões até traumatismo grave, levando, às vezes, à morte da pessoa.

O conceito de violência física foi transcrito no inciso I da Lei 11.340, de 2006, Lei Maria da Penha: “violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda a sua integridade ou saúde corporal” (DIAS, 2012, p. 66).

Mesmo que as agressões físicas não deixem marcas aparentes, o uso da força física que ofenda o corpo e a saúde da mulher institui *vis corporalis*, expressão usada pelo direito brasileiro para conceituar a violência física.

É importante destacar que todo ato de agressão física é precedido de um histórico de violência psicológica que, por expressar-se de maneira menos perceptível, acaba não sendo facilmente identificada pelas mulheres. Muitas vezes, inicia-se com uma pequena reclamação, mas, repentinamente, esta é substituída por ofensas, xingamentos, atingindo seu ápice com as agressões físicas.

1.3.3.3 *Violência psicológica e simbólica*

A violência psicológica, também conhecida como agressão emocional ou abuso emocional, pode ser tão ou mais prejudicial à mulher que a violência física (HEISE, 1994, p. 254). Foi incorporada também ao conceito de violência contra a mulher na Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Doméstica, caracterizada pela Lei Maria da Penha Lei 11.340/20, em seu artigo 7º, inciso II, como:

[...] como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, ridicularização,

exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação.¹¹

Slingh (2002, p. 18-9) classifica as diversas manifestações da violência psicológica do parceiro da mulher da seguinte maneira:

- exclusão: fingir que a mulher não existe;
- rejeição: expressar o desejo de a mulher não existir;
- isolamento: impedir que a mulher vítima da violência receba apoio ou tenha contato com outras pessoas;
- crítica: censurá-la, constrangê-la, ridicularizá-la, humilhá-la diante de outras pessoas ou mesmo a sós;
- ameaças: ameaçar, machucar ou ferir a mulher ou alguém da sua família;
- corrupção: usar a mulher para praticar algo ilícito como prostituição ou tráfico de drogas.

Segundo Richter Reimer (2011, p. 29), a violência psicológica existe no presente, como também existiu no passado, especialmente no século I: “Trata-se de uma expressão de relações assimétricas de poder que se estabelecem na casa e repercutem nas dinâmicas sociais, culturais [...] Mentalidades histórica e milenarmente construídas ideologicamente vinculadas ao cristianismo”.

Dias (2012, p. 67) afirma que

A violência psicológica está necessariamente relacionada a todas as demais modalidades de violência doméstica. Sua justificativa encontra-se alicerçada na negativa ou impedimento à mulher de exercer sua liberdade e condição de alteridade em relação ao agressor.

Para a autora, os fatores culturais e históricos ensejam o tratamento diferenciado do gênero, cujo bem maior a ser protegido e a impor é o “princípio da igualdade consolidado na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em seu art. 5º”. Seguindo o raciocínio da autora, a violência psicológica encontra guarida na desigualdade de gênero, em que as vítimas, na maioria

¹¹ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 23 jun. 2013.

das vezes, são mulheres envolvidas por agressões silenciosas, tensões, manipulações de atos e desejos que lhe diminuem a autoestima e a percepção de seu lugar na família. É um atentado à integridade da pessoa e direta violação aos direitos humanos (DIAS, 2012, p. 48).

Viana e Andrade (2007, p. 11-2) defendem que essa violência encontra alicerce nas relações desiguais de poder entre os sexos. Para as autoras, é a violência mais frequente e a menos denunciada. Muitas vezes, a vítima nem se dá conta de que agressões verbais, manipulações de atos e desejos são violências e devem ser denunciados (VIANA; ANDRADE, 2007, p. 11-2).

De acordo com Bruscin (2011, p. 12), essa violência configura um “abuso emocional” e

O abuso emocional é muito difícil de ser reconhecido, até mesmo pela própria vítima, quanto mais por que está a sua volta. Por acontecer de forma sutil, muitas vezes passa despercebido pelos familiares e amigos da vítima. Em geral, a vítima não pensa nem sente que o abuso é abuso, e vai se anestesiando em relação a ele. Essa forma de abuso afeta principalmente mulheres, não deixa marcas roxas, cortes e nem ossos quebrados, mas deixa cicatrizes psicológicas profundas, destrói a autoconfiança e a autoestima da pessoa que vive o abuso.

Bruscin (2011, p. 13) e Neves (2004, p. 26) acreditam que a violência psicológica é a que mais acontece apesar de a violência física ser mais facilmente reconhecida, pois muitas mulheres ainda não sabem identificar quando são vítimas da violência psicológica por não deixarem marcas no corpo como a violência física deixa.

Saffioti (2004, p. 303) conceitua a violência psicológica como “maus-tratos invisíveis”.

O entendimento popular da violência apoia-se num conceito, durante muito tempo, e ainda hoje, aceito como verdadeiro e único. Trata-se da violência como ruptura de qualquer forma de integridade da vítima: integridade física, integridade psíquica, integridade sexual, integridade moral. Observa-se que apenas a psíquica e a moral situam-se fora do palpável. Ainda assim, caso a violência psíquica enlouqueça a vítima, como pode ocorrer [...], ela torna-se palpável (SAFFIOTI, 2004, p. 303).

A esse tipo de violência imposta, velada, sutil, que ocorre numa relação de submissão e dominação, e que não é reconhecida como tal pela falsa aparência de algo natural e legítimo, Bourdieu (2007, p. 7-8) categoriza como “violência simbólica”:

Violência simbólica, violência suave, insensível, invisível as suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento, ou em última instância, do sentimento. Essa relação social extraordinariamente ordinária oferece também uma ocasião única de apreender a lógica da dominação, exercida em nome de um princípio simbólico conhecido e reconhecido tanto pelo dominante quanto pelo dominado. Os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais. [...] a violência simbólica se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante, quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com ele, mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural.

Para Bourdieu (2007, p. 54), “o fundamento da violência simbólica reside nas disposições modeladas pelas estruturas de dominação que a produzem”. A base da violência simbólica está nas estruturas que a produzem e as mantêm viva, estruturas essas que defendem o papel do homem como superior, para o que podemos destacar a sociedade, a família, a escola e a Igreja etc. Essa dominação masculina citada por Bourdieu (2007, p. 45) encontra na sociedade as condições para que haja a sua disseminação, visto que algumas mulheres ainda se posicionam como dependentes e submissas aos homens, tanto no que se refere ao plano econômico, social e cultural quanto à sua diferença de gênero, como já foi falado no item violência de gênero. Essas ainda consideram o homem como seu dono, o dono da casa, dono das decisões. E a sociedade favorece para que isso não seja erradicado, reproduzindo essa imagem como o dono do poder. Assim conclui Bourdieu (2007, p. 45):

A primazia universalmente concedida aos homens se afirma na objetividade de estruturas sociais e de atividades produtivas e reprodutivas, baseadas em uma divisão sexual do trabalho e de reprodução biológica e social, que confere aos homens a melhor parte, bem como nos esquemas imanentes a todos os *habitus*: moldados por tais condições, [...] elas funcionam como matrizes das percepções, dos pensamentos e das ações de todos os membros da sociedade, como transcendentais e históricos.

A raiz da violência simbólica estaria deste modo presente nos símbolos e signos culturais, especialmente no reconhecimento tácito da autoridade exercida por certas pessoas e grupos. A violência simbólica nem é percebida como violência, mas sim como uma espécie de interdição desenvolvida com

base em um respeito que "naturalmente" se exerce de um para outro. Assim, a representação do homem como parte dominante da relação com a mulher acabou sendo incorporada pelo senso comum como algo natural. Em função disso, muitas mulheres acabam incorporando essa relação de poder em sua vida como algo irreversível, visto que já está naturalizado na sociedade, não percebendo sua condição de dominada, submissa.

O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognicentes, mas através de esquemas de percepção, da avaliação e de ação que são construídos nos habitus e que fundamentam aquém das decisões da consciência e os controles da vontade. (BOURDIEU, 2007, p.49-50).

Hanks (2008, p.55), discutindo os estudos de Bourdieu, diz que a violência simbólica é uma relação estrutural, não dependendo nem de atos violentos nem de intenções que possam gerá-los. A mulher, por exemplo, sendo classificada, avaliada, estereotipada ou descrita a partir das relações estabelecidas na relação dominada-dominante torna-se objeto da violência simbólica.

De acordo com Ströher (2009, p. 101), as mulheres estão submetidas a uma violência simbólica tão velada em nossa sociedade que, muitas vezes, não percebem o que isso acontece com elas. Quando a religião ensina que as mulheres devem ser obedientes, omissas, passivas e submissas, contribui para a produção e reprodução das diversas formas de violência que as acometem. Discursos religiosos, textos sagrados e suas interpretações, como também as práticas de exclusão e discriminação sexista da Igreja em relação às mulheres, contribuem para a manutenção e legitimação da violência contra a mulher (STRÖHER, 2009, p. 101).

A discriminação contra as mulheres e a violência promovida pela sua subordinação sustentam-se em velhos padrões patriarcais que podem ser encontradas em diversas fontes como, por exemplo, culturais e, por excelência, em conteúdos religiosos. Percebemos que as religiões, por possuírem um grande poder simbólico na relação com as pessoas, promovem a violência e a submissão femininas pela legitimidade da subordinação das mulheres e do domínio dos homens, seja pelos discursos religiosos, pela sua doutrina e suas interpretações, bem como pelas suas práticas de exclusão e discriminação

sexista. Desta maneira os diversos mitos e tradições religiosas convertem em palavras sagradas até pouco tempo inquestionáveis¹², com veremos no decorrer da pesquisa.

Tomita (2004, p. 175)¹³, confirmando o pensamento de Ströher (2009), afirma que: “A interiorização das mulheres veiculada por discursos religiosos é uma forma de violência simbólica, implementada através de representações sociais”. A autora ainda afirma que a religião pode colaborar para a naturalização, propagação e disseminação da violência contra as mulheres, uma vez que é pela religião que as representações sociais se estabelecem, se desenvolvem e se organizam (TOMITA, 2004, p.177).

Entendemos que modelos de organização familiar e modelos de relacionamentos entre mulheres e homens estejam no plano institucional, simbólico e subjetivo, modelos pré-fixados por valores sociais e culturais, atribuídos, em grande parte, pela religião como exemplo de comportamentos sociais embasados em normas divinas fixadas por meio de símbolos e ritos.

Nessa mesma direção, temos um modelo fundante do cristianismo de modelos femininos. Considerando o cristianismo como religião dominante, a mulher é considerada mais frágil e sem capacidade de autonomia. Desse modo, ela precisa ser vigiada, protegida, guiada, controlada, policiada, porque, a qualquer momento, pode encarnar-se numa “Eva”¹⁴. O modelo de família que predomina para a religião cristã é o da organização da família patriarcal, que tem como chefe o homem e tem as mulheres e seus filhos como servidoras e subordinadas, com pouco acesso às esferas de decisão. A ideia de que todas essas normas são “vontade de Deus” leva à naturalização da violência e dificulta a sua resistência e denúncia.

Com isso entendemos o quanto é complexa a esfera do simbólico, o quanto alguns símbolos e modelos sagrados ditados pela religião cristã contribuem para uma cultura de violência contra a mulher e quão difícil é desconstruir valores, convicções religiosas e espirituais, justamente por estarem fixadas no âmbito da subjetividade, fundamentadas como a vontade

¹² Comentários retirados do livro *Nem tão doce lar: uma vida sem violência é um direito de mulheres e homens* (STRÖER, 2009, p. 7-8).

¹³ Mais informações, cf. Tomita (2002, p.175-7).

¹⁴ Eva é apresentada na tradição cristã como aquela que trouxe o mal ao mundo, a que desobedeceu a divindade, transgrediu a ordem.

de Deus. Faz-se necessário conhecer mais profundamente estes paradigmas e o quanto eles estão radicados, enraizados na cultura e na sociedade a serviço de valores patriarcais. O outro passo é o processo de enfrentamento desses modelos, a desconstrução desses modelos, na busca de resgatar a história dessas mulheres. Já temos muitos avanços, experiências de mulheres que estão num processo de questionamento, desconstrução desses modelos opressores, na busca de outros paradigmas de espiritualidade a partir das tradições dos cristianismos originários, pesquisando nos próprios textos bíblicos personagens e relatos de experiências de mulheres que vão além desse modelo feminino submisso legitimado pela religião crista, em que as mulheres são mediadoras do sagrado, são profetizas, são protagonistas da história cotidiana, social e política¹⁵.

Enfim, acreditamos, de acordo com o pesquisado até aqui, que a violência contra a mulher é um fenômeno constante no universo das relações sociais, religiosas e familiares e, entre as suas formas mais cruéis, encontramos a violência sexual que discorreremos no subtópico 1.2.3.4 a seguir.

1.3.3.4 *Violência sexual*

A violência sexual compreende uma variedade de atos ou tentativas de relação sexual sob coação ou fisicamente forçada, no casamento ou em outros relacionamentos. Essa forma de violência é cometida, na maioria das vezes, por autores conhecidos das mulheres envolvendo o vínculo conjugal (esposo, namorados, companheiro) no espaço doméstico, o que contribui para sua invisibilidade. Esse tipo de violência acontece em várias classes sociais e diferentes culturas.

Diversos atos sexualmente violentos podem ocorrer em diferentes circunstâncias e cenários. Entre esses atos violentos, podemos citar o estupro no casamento ou namoro; estupro cometido por estranhos; investidas sexuais indesejadas ou assédio sexual, inclusive exigência de sexo como pagamento

¹⁵ Esse processo de desconstrução e reconstrução de modelos patriarcais, de interpretações religiosas sobre a história de mulheres será aprofundado nos II e III capítulos.

de favores; abuso sexual de mulheres mental ou fisicamente incapazes; casamento ou coabitação forçada; negação do direito de usar anticoncepcionais ou de adotar outras medidas de proteção contra doenças sexualmente transmitidas; aborto forçado; atos violentos contra a integridade sexual das mulheres exemplo: mutilação genital feminina e exames obrigatórios de virgindade; prostituição forçada e tráfico de mulheres com fins de exploração sexual; forçar com ou sem violência o sexo em momento ou situação indesejada, forçar a mulher a praticar atos que lhe desagradam (SINGH, 2005, p. 18).

Segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), em 2011, foram notificados no Sistema de Informação de Agravos de Notificação – (SINAN), do Ministério da Saúde, 12.087 casos de estupro no Brasil, o que equivale à cerca de 23% do total registrado na polícia em 2012, conforme dados do Anuário 2013 do Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). Com base nesse sistema, a pesquisa estima que no mínimo 527 mil pessoas sejam estupradas por ano no Brasil e que, destes casos, apenas 10% chegam ao conhecimento da polícia. Os registros do SINAN demonstram que 89% das vítimas são do sexo feminino. Para o diretor do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), “o estudo reflete uma ideologia patriarcal e machista que coloca a mulher como objeto de desejo e propriedade”. Ainda de acordo com a pesquisa, em geral, 70% dos estupros são cometidos por parentes, namorados, amigos ou conhecidos da vítima, o que indica que o principal agressor está na própria casa e que a violência nasce nos lares¹⁶.

Lembramos que a violência sexual também foi reconhecida como violência contra a mulher pela Convenção Internacional para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Doméstica. Segundo Dias (2012, p. 68), houve resistência de alguns juristas e doutrinadores em reconhecerem a violência sexual como um tipo de violência doméstica, por ser reconhecida como exercício da sexualidade, deveres do casamento, “legitimando a insistência do homem, como se estivesse ele a exercer um direito, e a mulher em ‘débito conjugal’

¹⁶ Este estudo analisa casos notificados de estupro. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/portal/>>. Acesso em: 12 out. 2014.

tivesse o dever de submeter-se ao desejo sexual do marido e também para a reprodução” (DIAS, 2012, p. 68).

Segundo Saffioti (2004, p. 128), o contrato sexual realizado entre homem e mulher por ocasião do casamento estabelece uma nova relação na qual cada parte cumpre o que é estabelecido, ou seja, “a parte que oferece proteção é autorizada a determinar a forma como a outra cumprirá sua função no contrato. O poder político do homem assenta-se no direito sexual ou conjugal”.

Hermann (2012, p. 28) esclarece que a mulher foi condicionada por muito tempo a exercer a sua sexualidade somente para finalidade reprodutiva. Desejos e prazeres não eram sensações permitidas para mulheres da sociedade ou de família (esposas ou donzelas), por serem consideradas sensações próprias de mulheres promíscuas, prostitutas, amantes.

Vale, neste momento, destacar a importância da compreensão do processo de “coisificação” da mulher como resultante do modelo tradicional de família patriarcal formado a partir de uma hierarquização de relações intersexuais que exige a submissão e obediência da mulher à figura masculina, de quem, segundo o sistema patriarcal, é propriedade com direito de exclusividade. O sistema familiar patriarcal é, portanto, uma versão institucionalizada da ideologia machista como ideologia de sexo (AZEVEDO, 1985, p. 46).

Na visão da tradição cristã e patriarcal, a sexualidade da mulher é arrancada de seu corpo e resumida no âmbito da maternidade, da reprodução e formação da família. Em outras palavras, a sexualidade, o erotismo e o desejo sexual feminino não são sagrados. O corpo sagrado é assexuado. Tudo se resume num ventre. Este é o fundamento patriarcal e cristão legitimado em nossa sociedade.

Para Hermann (2012, p. 28), embora de forma velada, ainda existe esse paradigma, muitas vezes legitimado nas instituições formais como escola, igreja, mídia, sistema de justiça, família, mas também nas informais como a *internet*. Contudo, ambas, segundo a autora, exercem a função de controlar a sexualidade da mulher.

Para confirmar a centralização obsessiva das instituições e da sociedade em relação à moral sexual feminina, Hermann (2012, p. 29-30) cita

um jogo de palavras difundido na *internet*, em que as mulheres foram estigmatizadas e discriminadas através da linguagem:

Homem público: o que desempenha funções políticas ou estatais;
Mulher pública: prostituta (popularmente = puta)
Homem vulgar: o que não tem refinamento;
Mulher vulgar: a que se comporta de forma sexualmente agressiva, atirada (= puta);
Homem bom: o que age com bondade, generosidade;
Mulher boa: de corpo bonito, que desperta apetite sexual, gostosa;
Homem sério: sujeito responsável;
Mulher séria: a de um único leito (um único homem);
Homem honesto: justo, correto;
Mulher honesta: a que é virgem, sexualmente monogâmica (se casada), ou sexualmente não ativa (se não virgem, solteira).

Ressaltamos que, por muito tempo, por causa dessa ideologia patriarcal, a violência sexual ocorrida no ambiente doméstico familiar (entre esposas e maridos) não era entendida como crime de violência sexual, e sim um dever do casamento. Somente com a lei Maria da Penha essa forma de violência foi conceituada em seu artigo 7º, inciso III, e tipificada como crime sexual, sendo também tipificada como crime no Código Penal, nos artigos 213ss., com o título de Crimes contra a Dignidade Sexual:

III - a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos;¹⁷

É importante ressaltar que, mesmo com o reconhecimento de violência sexual como violência contra a mulher concedido pela Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Doméstica, (Convenção do Belém do Pará), a doutrina e a jurisprudência resistiram por muito tempo em admitir a possibilidade da ocorrência de violência sexual nos vínculos familiares, pois, como já mencionado, a tendência sempre foi a de

¹⁷ Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 05 out. 2014.

identificar o exercício da sexualidade como um dever da esposa para com o marido, adquirido através do casamento.

1.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Diante do que vimos, algumas considerações podem ser feitas. Constatamos que no Brasil há altos índices de violência contra a mulher de várias formas: estrutural, doméstica, psicológica, sexual, física etc. Notamos que essa violência está presente em todas as camadas sociais, culturais e religiosas, sem distinção. A pesquisa também trouxe à baila a violência de gênero, que é uma mistura de valores sociais difundidos em nossa sociedade, embasados em valores patriarcais e antifeministas, colaborando, assim, para a sua ocorrência e perpetuação, abrindo caminhos para as demais formas de violência contra a mulher.

Percebemos que a construção dos papéis sexuais impostos para homens como 'machão', 'poderoso', 'dominador', como também o paradigma de que a mulher é submissa, frágil e ocupa o lugar de vítima em qualquer situação, está legitimada em nossa sociedade, sendo repassado no decorrer da história da humanidade de geração para geração naturalmente, chegando ao ponto de ser visto como uma regra social e desencadeando, assim, um ciclo de violência contra a mulher, fundamentado em valores de uma cultura machista e patriarcal em que há a determinação de que o homem deve exercer domínio sobre a mulher por meio da força física ou psicológica.

Essa discriminação contra as mulheres e a violência que nasce da subordinação foi sustentada há muito tempo por velhos padrões patriarcais. Foram encontradas em diversas fontes culturais ou de conteúdo religioso. As fontes de conteúdo religioso apresentaram diversos mitos, símbolos e interpretações de textos bíblicos que se converteram em palavras sagradas e inquestionáveis, legitimadas pelo sistema religioso que foi aumentando seu poder de influência, perpassando, dessa maneira, os aspectos das esferas civil e pública.

Entretanto, a resignação, o inconformismo e a resistência feminina estiveram presentes, na maioria das vezes, clandestinamente e muito pouco registrada, na medida em que a história da humanidade foi escrita por homens. Porém, nesse cenário de submissão e obediência, encontramos também textos que destacam várias figuras femininas e suas lutas pelo direito de serem vistas e respeitadas.

No segundo capítulo, abordaremos como a história da humanidade se confunde com a história das religiões, no nosso caso, a religião cristã. Vários foram os fatores culturais, religiosos e sociais que contribuíram para consolidar e legitimar o dogma da superioridade masculina e da submissão feminina, ressaltando sempre a inferioridade biológica e intelectual da mulher.

Veremos ainda que a obediência, a submissão cega, constituía uma regra social patriarcal inquestionável e somente a maternidade conferia à mulher algum prestígio como demonstra o texto bíblico de 1Timóteo 2, 11-15. Por outro lado, deparar-nos-emos também com mulheres liderando, ensinando, saindo do papel que lhes foram impostos do silêncio e da submissão e escrevendo uma história de libertação e conquistas pessoais, de acordo com textos bíblicos que analisaremos no próximo capítulo.

2 PROCESSOS DE LEGITIMAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO DA VIOLÊNCIA EM TEXTOS DO NOVO TESTAMENTO

Não é possível compreender com profundidade os problemas sociais contemporâneos vividos por mulheres no Brasil sem investigar as suas origens no discurso teológico construído à sua volta. Por outro lado, não será justo atribuir unicamente aos textos bíblicos e à tradição cristã um papel desencadeador das desigualdades sociais, aqui, em especial, no papel social da mulher.

A hierarquia sexual consagrada pelas tradições cristãs não surge com o Cristianismo atual, mas remonta muito para além dos primeiros cristãos. Diante disso, faz-se necessário perceber que o próprio contexto sociocultural terá influenciado, e continuará decerto a influenciar, boa parte do discurso sociocultural e cristão e das suas interpretações no que diz respeito à mulher. Neste panorama, estaremos provavelmente perante uma situação de justificação teológica de uma ordem social anteriormente estabelecida.

Portanto, é importante não perder de vista um quadro de referência que contemple as influências da tradição cristã sobre a cultura e a sociedade, mas que consagre também o papel determinante dos aspectos culturais e sociais, moldando todo o discurso que é produzido, incluindo-se aqui, em especial, o discurso religioso cristão. Guarnecida de justificativas e fundamentos apresentados como naturais e de origem divina, a tradição cristã disponibiliza às mulheres verdadeiros códigos de condutas, muitos deles com tendência a serem aceitos passivamente como naturais e não como histórica e socialmente construídos.

As questões da desigualdade, a hierarquia sexual e o lugar social da mulher têm sido longamente debatidos no quadro do papel determinante da tradição cristã. É comum uma argumentação que tem por base a noção de que o Cristianismo, ao longo dos tempos, foi fundamental na definição do lugar reservado à mulher não apenas no seu papel na Igreja, mas em um contexto mais abrangente da sociedade, da cultura e, conseqüentemente, na elaboração da sua legislação.

Ao analisarmos aqui as narrativas bíblicas, torna-se imprescindível um estudo mais aprofundado que considere o contexto social e as relações econômicas, políticas, culturais, jurídicas e ideológicas dos protagonistas destes textos, sejam autores sejam leitores.

2.1 O TEXTO QUE LEGITIMA VIOLÊNCIA: 1TIMÓTEO 2, 11-15

A história da religião cristã nos revela que a instituição eclesial, como organização histórica e politicamente posicionada, muito contribuiu para justificar e legitimar a submissão da mulher ao homem. E a Bíblia, infelizmente, foi um dos instrumentos utilizados para esse fim. Muitos textos foram lidos de maneira fundamentalista para legitimar ideologicamente determinadas formas de relações sociais e interpessoais. Ainda hoje não são raras as reflexões e interpretações que destacam unilateralmente os textos bíblicos que falam da submissão da mulher ao marido. Esses textos, lidos de maneira descontextualizada e fundamentalista, são utilizados para reforçar a imagem de que uma boa mulher é aquela que se doa e se dedica única e exclusivamente à família. Uma mulher exemplar é aquela que não tem autonomia nem sonhos nem desejos. Como exemplo dessa afirmação trazemos o texto de 1Tm 2, 11-15.

O texto 1Tm 2, 11-15 é parte do gênero literário denominado de cartas pastorais ou epístolas pastorais. A carta é a forma mais antiga de manifestação escrita, comunicação muito usada no Cristianismo primitivo. Naqueles tempos as cartas eram usadas nas reuniões de comunidades em substituição ao sermão (VIELHAUER, 2005, p. 261).

O termo pastoral é utilizado porque são instruções relativas ao cumprimento do múnus pastoral em comunidades cristãs. São consideradas, desde o século XVIII, pastorais as duas cartas a Timóteo e a carta a Tito (KÜMMEL, 1982, p. 507; VIELHAUER, 2005, p. 263).

Nas pastorais não se pode falar de uma evolução da teologia paulina, mas sim de uma redução simultânea, uma recepção de novos conceitos, concepções e tradições pré-formuladas de diferentes espécies, origem e não de uma sistematização racional da fé cristã

[...], religiosidade de orientação ética de coloração religiosa (VIELHAUER, 2005, p. 263).

Na visão das pastorais, a igreja cristã é composta de grupos definidos, em que as pessoas são atribuídas não só pelo sexo, mas também por idade e por sua condição de escravo ou livre. E assim são organizados e instruídos de acordo com seu *status* (WAGENER, 1999, p. 839).

As cartas pastorais contêm instruções e admoestações, avisos, autocaracterização de que fala como modelo, codificação de normas e regulamentações de comportamento gerais e individuais, orientações e advertências que dirigem a lideranças e demais membros da igreja. No caso específico de 1Tm 2, 11-15, a imposição ao silêncio da mulher, a sujeição e submissão da mulher ao marido e a sua salvação pelo exercício da sua maternidade são ordens dirigidas às mulheres.

Essas ordens são apresentadas junto com mais um dos códigos domésticos¹⁸ do final do primeiro século, no contexto do imperialismo patriarcal do mundo greco-romano. Esses códigos regulavam o comportamento das famílias e das comunidades cristãs. Os cristãos à época viviam num contexto do imperialismo patriarcal, no entanto, o código mostrava, ou seja, ordenava para todos os cristãos que a novidade do Evangelho tinha por fundamento uma maneira particular, privativo de as mulheres

viverem a verdade pregada pelo Cristianismo: levar a vida social modesta, praticando o bem para com o próximo, viver em família e em comunidade, a palavra do Evangelho: permanecer na fé, no amor e na santidade (ARNS; GORGULHO; ANDERSON, 2004, p.217).

Para Tamez (2004, p. 40) a carta propõe os valores da sociedade patriarcal greco-romana utilizando expressões encontradas nos códigos domésticos da época. Tamez expõe que os códigos domésticos eram instruções de comportamento dadas aos membros da família patriarcal greco-romana. Nesses códigos se exige e é valorizada a submissão de esposas, filhos e escravos.

¹⁸ Ströher (2002, p. 156) nos explica que “[...] os códigos domésticos orientam-se pela direção vertical da construção sociológica da antiga concepção de casa, concentrada no homem como marido, pai e senhor, e, ao mesmo tempo, se estende de forma horizontal a todas as casas”.

Diante disso, neste primeiro momento, percebemos que o texto sagrado aqui estudado (1Tm 2, 11-15) demonstra uma situação de anomia social, um conflito sociocultural específico de gênero. O autor inicia com pedidos de orações para os homens: “Admoesto-te, pois, antes de tudo, que se façam deprecações, orações, intercessões, e ações de graças, por todos os homens”, para que restabeleça a ordem, a nomia social.

Faremos, em seguida, o recorte de 1Tm 2, 11-15 para melhor visualizarmos e refletirmos sobre como essa carta pastoral normatiza o estado de nomia para aquela comunidade, depois difundida via cânone para todo o Cristianismo.

2.1.1 O Texto de 1Timóteo 2,11-15

¹¹ A mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão.

¹² E não permito que a mulher ensine, nem exerça autoridade de homem; esteja, porém, em silêncio.

¹³ Porque, primeiro, foi formado Adão, depois, Eva. .

¹⁴ E Adão não foi iludido, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão.

¹⁵ Todavia, será preservada através de sua missão de mãe, se ela permanecer em fé, e amor, e santificação com bom senso ¹⁹.

A Primeira Carta a Timóteo traz em seu bojo dois parágrafos dedicados às mulheres, sendo um “relativo ao comportamento das mulheres em geral e mais especificamente na assembleia cristã” e o outro referindo especificamente “ao papel das mulheres em relação aos homens” (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 113).

A interpretação bíblica de 1Tm 2, 11-15 é que, nesses versículos, o autor determina que as mulheres crentes de Éfeso aprendam a doutrina cristã em silêncio, submetendo-se à autoridade eclesiástica dos que ensinam – no contexto, homens (v.11). As mulheres, por sua vez, não tinham permissão para ensinar os homens com essa autoridade, nem exercê-la nas igrejas sobre eles. Elas deviam submeter-se em silêncio (v.12).

¹⁹ Utilizamos a versão da Bíblia Sagrada (1996) traduzida por João F.de Almeida.

A causa apresentada pelo autor da carta para justificar essa norma é dupla: Deus primeiro formou o homem e só depois a mulher (v.13). Além disso, ela foi iludida por Satanás e pecou (v.14). Ela, porém, poderá ser salva, dando à luz filhos, se permanecer com modéstia na fé, no amor e na santificação (v.15). Portanto, para as mulheres há a insistência de elas permanecerem em silêncio, submissão e na procriação com base na criação.

Tamez (2004, 40) identifica algumas preocupações do autor de 1Tm 2, 11-15:

- a presença de outros ensinamentos alheios à tradição que provavelmente expressam um conflito de discursos teológicos divergentes (6,3-5).
- A carta fala de discursos vazios (1,3-4) e palavras mundanas (6,20-21) e há várias advertências (4,1-10).
- O incômodo do autor com a participação das mulheres, ainda que algumas vezes esteja relacionada às mulheres ricas (2,9. 5,13). A maneira cortante e grosseira de expressar pode indicar que, para o autor, esse seja um assunto grave.
- A opinião da sociedade greco-romana a respeito dos cristãos aparece de forma explícita com a expressão “o que dirão”, que se observa em várias partes do texto (2,2ss).
- Em outras passagens, esta mesma preocupação subsiste nas exortações direcionadas à atitude e ao comportamento dos supervisores/episcopos (3,4) e diáconos (3,12). Eles devem ter as qualidades do chefe da casa patriarcal, ou seja, devem governar a casa e fazer de seus filhos pessoas obedientes. Os escravos devem respeitar aos seus senhores para que o nome de Deus e a doutrina não sejam blasfemados (6,1).

Segundo Tamez (2004, p. 42), o autor de 1Tm 2 pretende responder essas questões problemáticas através da carta. Questões que não são independentes, pois “heresia”, “riqueza”, “mulher” e “que dirão” se inter-relacionam. Às vezes surgem os quatro elementos juntos, como em 1Tm 2,9-12; 5,11-15. Em outros trechos, esses elementos aparecem independentes: 1Tm 6,1.3,7; 6,17-19). A situação é bastante complexa. O autor se encontra em

uma encruzilhada e se sente obrigado a tomar decisões diante de uma problemática interna e externa da comunidade.

Buscaremos, com o auxílio de material bibliográfico disponível, entender o texto em seu contexto na seção 2.1.2.

2.1.2 Contexto Literário

Preliminarmente, faz-se necessário nos situarmos no tempo e no espaço em que 1Tm 2, 11-15 foi escrito. O período histórico em questão diz respeito à história social das primeiras comunidades cristãs. Refere-se ao primeiro século da era comum. As comunidades faziam parte das sociedades que estavam sendo expostas com maior ou menor intensidade às influências política, militar, econômica e cultural de um sistema social que tinha como centro de poder Roma, seus césores e um sistema estruturado com funcionários em toda região imperial. Sua localização geográfica compreende toda a região em torno do Mar Mediterrâneo, mais precisamente da região que, vista a partir de Roma, cobre a Itália, a faixa litorânea da Grécia e da Ásia Menor, englobando também a Síria e a Palestina (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 14).

Segundo Kümmel (1982, p. 507), “o tempo mais apropriado para a composição é logo depois da entrada do século II”. Já para Koester (2005, p.326), a data e o local da composição das cartas pastorais apontam para região do mar Egeu, considerando os seguintes fatores: era uma época de relativa segurança quanto às perseguições, ao crescimento do Cristianismo entre os artesãos e comerciantes das cidades, à organização de muitas congregações desde a Dalmácia até a Galácia sob a mesma organização da igreja e quanto à linguagem que fazia parte do século II.

A carta pastoral indica como destinatário Timóteo, em Éfeso, endereçada não ao indivíduo, mas a um líder da igreja, responsável pela organização e supervisão da vida de comunidades cristãs (KOESTER, 2005, p. 317).

Timóteo, originário de Listra (At 16,1-3), era filho de mãe judia e pai pagão. Foi companheiro do apóstolo Paulo nas missões (At 17,14ss; 18,5; 19,22) (KÜMMEL, 1982, p. 484-5).²⁰

Éfeso era a capital e o principal centro de negócios da Ásia (parte da atual Turquia). Era um centro de transporte marítimo e terrestre tão importante quanto Antioquia, na Síria, e Alexandria, no Egito. Era uma das maiores cidades no litoral do mar Mediterrâneo, centro comercial e rota das principais viagens entre o Oriente e o Ocidente. Além disso, hospedava o templo da deusa Diana²¹, um palácio de mármore com colunas colossais considerado uma das sete maravilhas do mundo antigo. A cidade era marcada pela idolatria e pelos nichos do templo de Diana que aqueciam o comércio da cidade. Caravanas do mundo inteiro passavam por ali, e miniaturas do monumental templo pagão eram levadas como suvenires para todas as partes do mundo (LOPES, 2014, p.17).

A carta 1Tm 2 11-15 oferece orientações acerca da organização, regulamentações, normas gerais e especiais às comunidades, uma espécie de manual de convivência. Logo após um convite a orações comunitárias, o autor da carta dá instruções sobre comportamentos na assembleia litúrgica, dirigindo-se primeiramente aos homens convidando-os à oração sem ira nem contenda e, em seguida, instruindo o comportamento das mulheres. As orientações feitas às mulheres são bastante condicionadas do ponto de vista do lugar e da cultura da época.

O texto fala de 'instrução' como uma espécie de catequese durante a qual a mulher não pode falar, sendo que o autor proíbe a mulher de ensinar. Esses ensinamentos são confiados aos homens, pois, segundo os argumentos apresentados no texto, somente eles são detentores da sã doutrina, ou seja, da doutrina correta (v.2-5).

²⁰ Também há referências a este fato em 1Tm 1,2; 2,Tm 1,2; 1Cor 4,17 etc.

²¹ Usaremos a descrição da deusa Diana feita por R.N. Champlin (2002). Esse teólogo diz que a deusa Diana e a deusa Maria se confundem, o que torna difícil encontrar a diferença entre a "Diana dos efésios" e a "Maria dos efésios". Em 431 d.C., a idolatria tornava a entrar pela porta de onde saíra: "Em Éfeso ela recebeu as mais altas honrarias. De acordo com uma inscrição existente no local, ela trazia estes títulos: Grande Mãe da Natureza, Patrocinadora dos Banquetes, Protetora dos Suplicantes, Governanta, Santíssima, Nossa Senhora, Rainha, a Grande, Primeira Líder, Ouvidora" (Disponível em: <<http://www.icp.com.br/49materia2.asp>>. Acesso em: 24 set. 2014).

Na perícópe de 1Tm 2, 11-15, o foco principal é a “normatização dos saberes e do próprio acesso ao saber, a delimitação dos espaços de exercício do poder para as mulheres” (STRÖHER, 2004, p.111). Trata-se de um controle exercido sobre as mulheres. O autor ordena as mulheres para se comportarem do mesmo modo que está convencionado, isto é, determinado pela sociedade da época, ajustando-se, dessa forma, aos valores culturais dominantes, não causando ofensas aos homens que estão no poder (STRÖHER, 2004, p.111).

São várias e breves instruções formuladas por frases com termos positivos e negativos, que, segundo os autores Fabris e Gozzini (1986, p.115),

[...] são até claras e precisas demais para exprimir a intenção do autor: ele categoricamente recusa à mulher qualquer função ativa, tanto na instrução, quanto na orientação da comunidade, porque isso comprometeria o papel superior do homem.

Passaremos agora a analisar o conteúdo do texto para refletir melhor sobre a situação da mulher nas comunidades cristãs e na sociedade.

2.1.3 O Conteúdo

O texto traz um conjunto de “disposições para o comportamento correto de mulheres (crentes em Cristo) e não especificamente de disposições para o seu comportamento no culto” que se enquadra em uma tradição de “regulamentação das mulheres”, ou seja, uma “admoestação clara ao aprender em silêncio a submissão, a proibição de ensinar” (SCHOTTROFF *apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 448). Tudo isso, visando regulamentar o comportamento de mulheres não só em suas comunidades reunidas, mas, sobretudo, na esfera pública (sociedade) e em seus lares (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 448).

Para Cothener (1995, p. 64), essa passagem é uma das que mais contribuíram para manter as mulheres em uma situação de submissão. Para esse autor, a maior dificuldade não é apenas a determinação do silêncio na igreja, mas a motivação teológica que lhe é dada tendo por base uma leitura

fundamentalista da Escritura, além do reflexo dessa condição de submissão e silêncio na sociedade.

A justificativa apresentada pelo autor da carta a essas ordens de comportamentos e convivência às mulheres é de que Deus primeiro criou o homem, e depois a mulher (v. 13). Portanto, se uma mulher ensina com autoridade, está violando o princípio inerente da criação. Além disso, a mulher foi iludida por Satanás e pecou e não o homem (v. 14), uma argumentação teológica retirada da Queda Original (Gn 3, 1-24).

Segundo Stegemann e Stegemann (2004), na análise de textos bíblicos, em especial 1Tm 2, 1-15, verifica-se um quadro de subordinação e inferioridade das mulheres fundamentado a partir da teologia da criação. Assim como muitas outras passagens bíblicas, 1Tm 2, 11-15 deve ser entendido como um mandamento amplo para mulheres aprenderem em silêncio e subordinação completa. Ambos, silêncio e subordinação, decorrem da “fundamentação da posposição das mulheres (depois dos homens) e sua suposta suscetibilidade à tentação” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 448).

Se a essência feminina é a da primeira mulher, fortemente ligada aos mitos da Criação e do Pecado Original, é importante refletir sobre algumas das interpretações e implicações possíveis do discurso bíblico relativo à Eva, que, conforme a religião cristã, foi a primeira mulher.

A história da Criação aparece ao longo do Cristianismo como justificadora da submissão da mulher perante o homem. O livro de Gênesis oferece duas versões da Criação. Na primeira, homem e mulher são criados como iguais, a partir do pó. Porém, na segunda versão, Adão é criado em primeiro lugar e uma “auxiliar” surge a partir da sua “costela”. É precisamente esta segunda história da Criação, em que o ser feminino é gerado a partir do masculino, que confere à mulher um caráter derivativo, imperfeito e uma tendência natural para pecar.

A ordem da Criação, primeiro homem (Adão) e depois a mulher (Eva), é central nos argumentos teológicos que legitimam uma construção social em que a mulher aparece sempre depois do homem e em função das suas necessidades: “O Senhor Deus disse: Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele” (Gn 2, 18). O texto de Gn 2, 18

tornou-se, na Teologia Cristã, a fundamentação e a prova necessárias para a manutenção e legitimação da hierarquia sexual nas famílias, nas instituições religiosas e sociais, refletido em 1Tm 2, 13.

No entanto, não existe, na história da humanidade, apenas um relato da criação. Há outro relato que os estudiosos chamam de primeiro relato descrito em Gn 1, 26-28. Essa passagem, embora escrita numa época em que a condição da mulher era extremamente difícil, não justifica a condição de subordinação, submissão e inferioridade da mulher. O interesse do autor Gn 1 seria precisamente resgatar a mulher deveras ofuscada numa sociedade eminentemente sexista (MARLY, 1971, p. 68). Encontramos, especialmente no versículo 26: “Façamos o homem [singular] à nossa imagem e semelhança” e logo após a expressão “que eles dominem toda a terra” (no plural), deixando claro que a intenção do autor do texto não seria que o homem dominasse a mulher ou vice-versa, mas, sim, que homem e mulher juntos receberam a missão, a tarefa de submeter à criação ao seu cuidado. Assim, ambos são mandatários de tudo aquilo que é exterior ao ser humano.

Segundo Von Rad (1977, p. 71), a palavra fundamental nessa passagem é “imagem” de Deus; quando pensa desde a perspectiva da mulher, significa que homem e mulher recebem a mesma ordem de Deus porque ambos têm uma mesma identidade indicada pelo termo “*Ha adam*” que, em hebraico, quer dizer “humanidade”, nome coletivo usado sempre no singular que compreende homens e mulheres, como se vê no versículo 27: “homem e mulher Ele os criou”. No plural, deixa de qualquer suposição, discurso ou intenção que originalmente um tenha sido criado logo após o outro. Von Rad (1977, p. 71) enfatiza que:

[...] por vontade de Deus o homem não foi criado solitário, mas foi chamado a dizer-se ‘tu’ com o outro sexo. No primeiro relato o conceito total de humano não está contido somente no macho, mas no macho e na fêmea.

Como vimos o primeiro relato da criação, Gn 1 indica que homens e mulheres são naturalmente iguais, ou seja, não há, na origem da criação, uma hierarquia de gênero, subordinação ou qualquer termo que indique tal situação. Ambos são imagem e semelhança de Deus. Não sendo a mulher complemento

do homem, nem o homem complemento da mulher, cada um é uma totalidade, com características próprias e específicas.

No entanto, vemos que o processo sociohistórico patriarcal, machista, conseguiu realizar a inversão de toda essa situação apresentada em Gn 1, delineando e distorcendo interpretações das tradições bíblicas cristãs no que tange à mulher, utilizando como fundamento o mesmo livro de Gênesis. A ordem da Criação e a Queda Original na versão escolhida pelo autor de 1Tm funcionou de modo a fundar a base de uma hierarquização sexual que se reflete de forma concreta nas relações sociais e culturais.

Referindo-se a essa temática, Toldy (1997, p. 230) defende que

contribuiu para uma visão da mulher como ser inferior e como tentadora, à semelhança de Eva (primeira mulher, segundo os cristãos). Associada a uma biologia e estratificação social aristotélica, esta cosmovisão ‘empurrou’ as mulheres para o domínio do privado, do lar, e para os papéis sociais relacionados com ele, universo único onde seria possível manter o seu espírito e o seu corpo, ‘inferiores e pecaminoso’, resguardados da perdição (para si e para os outros).

As características e os comportamentos da primeira mulher são atribuídos a todo o gênero feminino, sendo Eva vista como o tipo representativo de todas as mulheres, a verdadeira essência feminina. Essas encarnam, portanto, a imagem de “filhas pecadoras de Eva”. Assim, as mulheres em geral são olhadas como seres pecaminosos e inferiores, tal como Eva (TERTULIANO *apud* TOLDY, 1997, p. 230).

O mal na mulher estava em seu ser como um mal naturalizado ou seja, canal do profano; ao passo que o homem era associado a tudo o que é sagrado e divino.

Muitas outras críticas podem ser apontadas à ideia de ‘segundo sexo’ na ordem da Criação. No entanto, talvez seja mais importante concluir que a hierarquia sexual instalada em muitas esferas da nossa sociedade, bem como as atitudes e práticas a ela relacionadas nos contextos religiosos, são uma consequência direta dos códigos domésticos contidos no Novo Testamento como, por exemplo, 1Tm 2, 11-15, os quais, por sua vez, usam a história da Criação como fundamento teológico e social (SAWYER, 1992, p. 273).

Esses códigos domésticos (tábuas de deveres domésticos, quadros de moral familiar ou tabelas domésticas e de obrigações) eram fortes

influenciadores da manutenção da ideologia patriarcal e escravagista, pois reforçavam a submissão e a obediência de esposas, filhos e escravos, bem como o domínio e a autoridade dos maridos, pais e senhores no mundo greco-romano e no judaísmo helenístico do I século. Isso pode ser visualizado em Efésios, Colossenses, I Timóteo, Tito e I Pedro (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992; STRÖHER, 1998; WEGNER, 2001).

2.1.3.1 *Silêncio e submissão das mulheres*

Continuando o questionamento de 1Tm 2, 11-15, a mensagem do texto exalta que mulheres que servem a Deus devem ser obedientes, decentes, submissas, mães dedicadas. O texto tem como palavra-chave o termo submissão como obediência, servilismo, subordinação e sujeição, ou seja:

[...] renúncia a um comportamento independente ou de manter-se sob a ordem ou autoridade de outras pessoas. A expressão, portanto, faz parte de uma linguagem de relações de submissão e obediência. Subordinação ou submissão representa um dos elementos constitutivos da exortação às mulheres. Sua raiz o verbo *tasso*, tem os significado de ordenar ou estabelecer, determinar no sentido de mandar ou dar ordens sobre outras pessoas. Sendo que nas exortações esse verbo é usado na forma passiva, então: estar debaixo ou sob a ordem de alguém (STRÖHER, 2004, p.111).

O autor da carta preconiza algumas qualidades próprias das mulheres: modéstia, autocontrole, submissão. O texto propõe ainda, nos versículos anteriores, um código de vestuário para as mulheres, ditando regras de como ela deve se vestir, isto é, sendo com roupas simples e sem joias. Esse discurso proposto e legitimado na sociedade, de certa forma, aprisionou as experiências das mulheres às sociedades patriarcais (STRÖHER, 2004, p. 131).

Ainda na visão de Ströher (2004, p. 112), a linguagem utilizada no texto, baseada na estrutura patriarcal da sociedade, faz parte de relações de obediência, tendo como objetivo mandar ou dar ordens a outras pessoas, viver uma vida tranquila, sem problemas com as autoridades oficiais.

Em 1 Tm 2. 11-12, o autor proíbe explicitamente – eu não permito- as mulheres dirigem oração pública e ensinarem. As mulheres devem mostrar submissão em tudo, não devem exercer autoridade sobre os homens e devem manter-se em silêncio, caladas, sem voz. [...] Os líderes masculinos têm permissão de ensinar, pois, segundo a concepção apresentada, somente eles detêm a sã doutrina ou a doutrina correta (STRÖHER, 2004, p. 112).

Portanto, “qualquer comportamento extravagante ou fora dos padrões considerados normais seria um desvio que poderia comprometer a reputação da comunidade diante da sociedade dominante” (STRÖHER, 2004, p. 123).

A dominação e submissão feminina foram construídas e legitimadas, paulatinamente, a partir da própria constituição biológica da mulher que, segundo Aristóteles, justificava a submissão da mulher em virtude da não plenitude do “*logos*” em sua alma. Aristóteles faz uso das palavras de Sófocles (VERNANT, 2004, p. 33): “as mulheres deviam, por graça natural, permanecer em silêncio”. Contudo, é necessário calar a mulher para que, efetivamente, ela seja excluída inteiramente da cidadania, da sociedade (VERNANT, 2004, p. 34).

Na visão de Wagener (1999), a exortação que proíbe a mulher de ensinar representa, para o autor da Carta, mulheres terem autoridade sobre os homens, ensino-aprendizagem que é efeito análogo ao poder, sendo subordinado. Assim, a proibição de ensinar em 1 Tm 2, 11-13 é dirigida contra o pensamento teológico independente de ensino por mulheres, que é caracterizado como exceder os limites estabelecidos para o papel das mulheres e repudiado como usurpação, presunção de autoridade (WAGENER, 1999).

Segundo Nunes (1996, p. 92), tais padrões, regras, reforçados e legitimados, funcionam como mecanismo de controle, na medida em que, sendo assimilado como próprios, naturais, normais, qualquer afastamento deles, é considerado socialmente e vivido pelas mulheres como transgressão à regra.

Na visão de Theissen (2007, p. 104), a preocupação do autor do texto é “manter as mulheres longe da direção da comunidade”, legitimando o papel da mulher ao casamento e à maternidade, institucionalizando e restringindo, dessa forma, a direção da comunidade somente a homens.

Ströher (2004, p.124-5) supõe como pano de fundo real das normas e prescrições apresentadas nesses textos às mulheres que elas estavam atuando nas comunidades, em suas casas, falando, profetizando, ensinando, exercitando poder. Para a autora, na visão do autor do texto, ensinar é exercitar um poder que não pode ser desempenhado pelas mulheres. A solução encontrada para retirar esse poder das mulheres foi retirar-lhes as palavras, impor-lhes o silêncio e a submissão, aprendendo em silêncio.

Esse silêncio, afirma Castelli (*apud* STRÖHER, 2004, p. 128), “não é um mero gesto figurativo, mas uma representação real da tecnologia do poder sobre corpos humanos”. Essa imposição do silêncio é uma das formas mais cruéis de opressão contra as mulheres: mulheres silenciadas, histórias e vidas silenciadas, gritos de socorro silenciados, silenciadas nos textos, pelos textos e pelos seus intérpretes (STRÖHER, 2004, p. 128).

De acordo com Ströher (2004, p 125),

ao fazer a desconstrução das exortações excludentes apresentadas nesse texto, configuradas especialmente no pedido de silêncio e de submissão das mulheres nas comunidades. O discurso articulado nesse texto indica que as mulheres estão falando, profetizando, ensinando e exercendo lideranças e autoridades nas comunidades e nas casas, embora haja pessoas tentando impor-lhes o silêncio e a submissão.

Tamez (2004), reforçando a ideia de que o que se encontra nas cartas pastorais são prescrições para as mulheres, cita a teóloga feminista Schüssler Fiorenza, que descreve essas prescrições como ideológicas e parte da dinâmica patriarcal que nem sempre correspondem à realidade social. Isso é bem significativo, pois a prescrição tem como objetivo proibir algo que já está ocorrendo. Neste sentido, é preciso reconstruir o que está por trás do texto e, desta forma, constatar que as mulheres tinham um papel muito importante e ativo nessas comunidades, isto é, elas ensinavam, batizavam, aconselhavam etc.

2.1.3.2 *Salvação para a mulher no exercício da maternidade*

Ainda no estudo do conteúdo do texto sagrado, passamos agora a refletir sobre o versículo 15: “Entretanto, a mulher será salva ao dar à luz filhos, se ela continuar a confiar, amar e viver de forma santa e modesta”. Essas prescrições relativas à conduta das mulheres (fé, caridade e santidade) são aquelas que os textos bíblicos indiciam como características especificamente da mulher perfeita, modelo ideal de mulher. Dessa maneira, a maternidade assume a forma de permitir a salvação da mulher. O papel social da mulher identifica-se, assim, com a maternidade, o que a remete imediatamente para o domínio do lar e do privado.

Wagener (1999) afirma que o autor da carta conclui as instruções para as mulheres dando uma concepção básica ao papel da mulher: “Ela será salva dando à luz filhos” (v.14). Segundo a autora, essas palavras sobre salvação aparecem para oferecer às mulheres que caíram sob o pecado um “caminho de escape”. No entanto, a promessa de salvação tem um grande papel prescritivo: elimina a liberdade da mulher e a obriga a cumprir seu papel reprodutivo enfatizado por uma confirmação baseada em um discurso teológico questionável.

Fabris (1986, p. 116) acrescenta que, nesses versículos 14 e 15, o autor da carta atenua o seu pessimismo misógino, machista, apontando um possível caminho de salvação para as mulheres, pela maternidade e educação dos filhos, desde que cumpra um requisito (v.15): “se ela continuar a confiar, amar e viver de forma santa e modesta”, perseverante e fiel, segundo o ideal cristão ligado ao equilíbrio e à modéstia. Todavia, Fabris e Rinaldo (1986, p. 117) chamam-nos a atenção para essa proposta do ideal feminino cristão imposto pelo autor da carta e para o peso dos esquemas culturais e sociais da época se faz sentir:

A mulher ideal é a que desempenha com integridade o papel de esposa e de mãe. Esse é o modelo feminino que consegue a maior aprovação, quer no ambiente bíblico-judaico, quer no costume greco-romano que preza a mulher ‘matrona’

Tida como um ser de natureza mais vulnerável a se prestar às mais diversas torpezas – e por isso impedida de se submeter integralmente às regras culturais –, a mulher só poderia ter no casamento e na maternidade sua chance de salvação. Segundo Araújo (1997, p.52):

Finalmente, com prazer ou sem prazer, com paixão ou sem paixão, a menina tornava-se mãe, e a mãe honrada, criada na casa dos pais, casada na Igreja. Na visão da sociedade misógina, a maternidade teria de ser o ápice da vida da mulher. Doravante, ela se afastava de Eva e aproximava-se de Maria, a mulher virgem que pariu o salvador do mundo.

Maria, nomeada como “Mãe de Jesus” e “Virgem Maria”, apresentava essa característica imposta ao ser feminino de “dar a luz filhos”. Para muitos cristãos, ela é um padrão a ser seguido, isto é, uma derivação da mulher perfeita: virgem, esposa, mãe, serva, submissa. Porém, aqui, focar-nos-emos apenas na maternidade, já que esta é a característica feminina evidenciada no texto sagrado que nos propusemos a investigar.

As questões da maternidade e da procriação assumem em Maria particular significado no nível das consequências práticas para as próprias mulheres, especialmente no que diz respeito aos seus papéis no lar e na sociedade.

Percebemos que a problemática da dominação masculina, da hierarquização sexual e, conseqüentemente, da submissão e subordinação da mulher dificilmente pode ser estudada sem que consideremos o modo como as características biológicas femininas – sobretudo neste caso a maternidade, a capacidade de dar à luz – para conseguir a salvação são apresentadas como essencialmente de origem feminina e como são justificadas a partir das construções sociais dos papéis de gênero.

No decorrer da história, a figura de Maria esteve intimamente ligada à figura feminina. As mulheres se identificavam com Maria, ou melhor, com “Nossa Senhora”²²:

²² Queremos esclarecer que a figura de Maria “mãe de Deus” sempre esteve muito presente nas expressões religiosas do catolicismo. Os Dogmas e as doutrinas marianas da Igreja Católica têm a sua fundação na visão central de que a Virgem Maria é a Mãe de Deus. Em função disso, a Igreja Católica sempre considerou Maria a figura mais importante do Cristianismo e da salvação, depois de Jesus Cristo e da Santíssima Trindade. Assim, a Igreja possui muitos ensinamentos e doutrinas em relação à sua vida e ao seu papel. Segundo a

[...] muitos autores dizem que a devoção a Nossa Senhora foi usada, conscientemente ou não, para transmitir e reforçar para o povo uma imagem de mulher calada, submissa, passiva e resignada. Uma mulher que obedece ao marido, cuida dos filhos, vai à missa e reza todos os dias, mas que não tem consciência de seus problemas e nem luta para resolvê-los (CARDOSO, 2000, p. 3).

Na perspectiva de Toldy (1997, p.245), as descrições da mulher apresentadas em alguns textos cristãos revelam uma tendência para idealizar a figura de mãe perfeita – que, aliás, é a de Maria mãe de Jesus – e isso poderá não ser muito positivo para a identidade feminina, já que a mulher é, assim, sempre vista em função das necessidades de um outro, adquirindo as suas ações, seus sentidos, apenas à medida que se dirigem a esse outro.

Já para Ary (2000, p. 6) essa visão cristã sobre a mulher esta ancorada na mitologia do Jardim do Éden, na qual a mulher seria a responsável pela desobediência de Adão a Deus e, por isso, culpabilizada pela queda da Humanidade. Portanto, Eva simbolizaria a fraqueza feminina e demonstraria a importância de manter as mulheres sob vigilância. Nessa percepção, as mulheres deveriam pagar as penas de Eva assumindo as dores do parto e o seu papel naturalmente secundário em relação ao homem.

O imaginário cristão foi e é permeado por essas ideias provenientes desse mito da criação, o que colocou as mulheres em lugares determinados e em situação de submissão em relação à autoridade masculina na sociedade. Portanto, argumentos bíblico-teológicos utilizados em 1Tm 2 serviram de fundamento para “agravar profundamente a discriminação a respeito da condição da mulher” (FABRIS e GOZZINI, 1986, p. 115).

doutrina da Igreja Católica, Maria está associada a alguns dogmas de fé, entre eles, citaremos os que mais interessam à pesquisa: virgindade perpétua (Virgem antes, durante e depois do parto) e a maternidade divina (Maria é mãe de Deus. No entanto, se Jesus é Deus e Maria é mãe de Jesus, logo Maria é mãe de Deus. A maternidade divina de Maria foi solenemente proclamada no Concílio de Éfeso, em 431, tornando dogmaticamente oficial aquilo que a devoção popular já afirmara. Nas palavras do primeiro Anatematismo de Cirilo de Alexandria contra Nestório: “se alguém não confessar que Emanuel é verdadeiramente Deus e que portanto a Santa Virgem é a Mãe de Deus (Theotokos), pois que dela nasceu de modo carnal e como a Palavra de Deus revestida de carne, que seja excomungado”. Além disso, foi em honra da proclamação de Maria como Theotokos pelo Concílio de Éfeso que, logo após esse sínodo, o Papa Sixto III constituiu o mais importante santuário dedicado a Maria no Ocidente, a Basílica de Santa Maria Maior, em Roma (PELIKAN, 1996, p. 84).

Para Dias (2012), a sacralização da maternidade ainda existe nos dias atuais. Para a autora, muitas mulheres depositam, no casamento, “o ideal da felicidade: ser rainha do lar, ter uma casa para cuidar, filhos para criar e um marido para amar” (DIAS, 2012, p. 20).

No próximo tópico, abordaremos o contexto sociopolítico e cultural de 1Tm 2, 11-15 para averiguar fatos, princípios e valores que contribuíram para a formação e legitimação da história de silêncio, submissão e opressão da mulher.

2.1.4 Contexto Sociopolítico e Cultural de 1Tm 2, 11-15

O texto de 1Tm 2, 11-15 reflete um período da história em que a sociedade era governada pelo Império Romano com suas relações assimétricas de poder, fazendo alianças com a classe dominante, distribuindo privilégios particulares políticos e econômicos para sustentar tal sistema, nos quais apenas uma pequena parte da população é beneficiada. Essa sociedade era marcadamente diferenciada entre estrato²³ superior e estrato inferior e também por questões de gênero²⁴ com atribuições de competências, papéis e qualidades estereotipados tanto para o homem como para a mulher. Os homens eram classificados como fortes, corajosos, generosos, contidos, racionais e controlados; e as mulheres, fracas, medrosas, mesquinhas, tagarelas, irracionais, emocionais, descontroladas (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 403-6).

O Império impunha sempre ao povo dominado, a grande maioria da população, suas leis e consequências como: a proibição de qualquer forma de organização e reação ao poder imperial, tributos, pedágios, pena de morte, escravidão etc., como também a propaganda e a absorção ideológicas na finalidade de manter o *status quo*. Esse era o jeito romano de governar

²³ Podemos falar de estratos quando grupos relativamente grandes da população de uma sociedade têm em comum uma situação social comparável que os distingue hierarquicamente dos outros grupos pela posse, poder político, gênero, origem, formação profissional (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 77).

²⁴ Esclarecemos que o conceito de gênero foi abordado no primeiro capítulo deste trabalho.

utilizando referenciais patriarcais de obediência e fidelidade ao imperador e à sua religião (RICHTER REIMER, 2006, p. 82).

A manutenção do sistema do Império Romano era possibilitada por meio de subsistemas que refletiam a estrutura hierárquico-patriarcal de dominação em todos os níveis, desde a política até as relações familiares. Diante disso, lembramos que economicamente seu sistema era escravagista, cuja principal fonte era o endividamento e as guerras de ocupação e domínio, e que, além disso, o Império se mantinha pela instituição e manutenção de um sistema de impostos, taxas e pedágios, condenando os povos subjulgados ao contínuo empobrecimento, desencadeando um processo de marginalização e exclusão dos menos abastados da sociedade romana (RICHTER REIMER, 2006, p. 138).

A própria ideia de democracia romana não tinha os contornos atuais, haja vista que aquela residia no fato de que a governabilidade do Estado deveria ser garantida por meio do exercício do poder e dominação de homens livres e proprietários. Para os romanos, a cogitação de um Estado em que houvesse igualdade e liberdade para todas as pessoas, inclusive de escravas e mulheres, consistia na própria imagem do caos (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 78).

No Império, o fato de uma pessoa pertencer a determinado gênero era determinante. Podia significar uma pré-condição de possibilidade para uma mobilidade ascendente ou descendente. A possibilidade de ascensão por parte da pessoa de sexo masculino era grande, mas a da pessoa de sexo feminino era difícil, mas não impossível. O machismo fomentou aquilo que Stegemann e Stegemann (2004, p. 83) chamaram de “uma assimetria social fundamental”, que divide as pessoas entre superiores e inferiores. As pessoas inferiores não tinham aquilo que se chamou de “dignidade (*dignitas*) de um romano”. Essas eram excluídas quando se discutiam questões relacionados ao destino do império.

Entretanto, a situação não era homogênea em todo o Império. Algumas mulheres contribuíram com sua sabedoria para o desenvolvimento econômico, político e social não só através dos seus maridos, filhos, pais ou irmãos. As mulheres pobres lutavam para comprar a sua liberdade e as escravas tinham outro *status* depois de gerar ao menos três filhos. Eram outras formas de luta e

de resistência que não devem ser esquecidas (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 83).

As formulações do texto sagrado – “[...] Não permito que a mulher ensine, nem que tenha autoridade sobre o homem. Esteja, porém, em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, e depois Eva ” e “[...] a mulher será salva dando à luz filhos, se elas permanecerem na fé, no amor e na santidade, com bom senso” – revelam essa cultura patriarcal vigente na época.

O patriarcado designa o poder dos homens, pais e proprietários como categoria social. Ele é uma forma de organização social na qual as relações são regidas por dois princípios básicos: as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens e os jovens estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos. A supremacia masculina ditada pelos valores do patriarcado atribuiu maior valor às atividades masculinas em detrimento das atividades femininas, legitimou o controle da sexualidade, dos corpos e da autonomia femininas e estabeleceu papéis sexuais e sociais nos quais o masculino tem vantagens e prerrogativas sobre o feminino (MILLET, 1970; SCOTT, 1995).

Constitui num sistema de dominação que, por intermédio da ideologia hegemônica de superioridade masculina, influenciava a sociedade como um todo. Para Therbom (2006, p. 29), podemos apreender que a força do patriarcado possibilita-nos atravessar gerações em razão de seu enraizamento no tecido social por meio de duas dimensões intrínsecas básicas:

A dominação do pai e a dominação do marido, [...] – ou seja, de modo mais claro às relações de geração e de gênero. [...], o núcleo de poder patriarcal constitui, acima de tudo, no poder do pai sobre a filha e no do marido sobre a mulher. O poder do pai sobre o filho, via de regra, era uma versão suavizada daquele sobre as filhas [...]. com relação às relações marido e mulher, os principais aspectos são: a presença ou ausência da assimetria sexual institucionalizada, tal como a poliginia e nas regras diferenciais para o adultério; a hierarquia de poder marital e de representação familiar; e a heteromia, ou seja, o dever da obediência da mulher e o controle do marido sobre sua mobilidade, suas decisões e seus trabalhos.

Conforme Gebara (1987, p. 154), a sociedade patriarcal produziu uma antropologia que organizou a humanidade em modelos estabelecidos para homem e mulher, com características hierárquicas e excludentes:

O modelo antropológico patriarcal se desdobrou na história do ocidente em muitas formas e foi o responsável pela produção de uma série de comportamentos ideológicos que justificam múltiplas explorações desde o colonialismo, o racismo e a dominação na relação homem e mulher.

É preciso salientar, porém, que o poder do patriarcado, embora se faça presente em toda parte, difere-se entre classes e cultura tanto no passado como no presente. Entretanto, a supremacia masculina ditada pelos valores patriarcais, a qual atribui um maior valor às atividades masculinas em detrimento das atividades femininas, faz-se presente em todas as organizações sociais. Camurça (2007, p. 19) nos fornece a ideia de mecanismos responsáveis pela perpetuação e sustentação desse sistema de dominação em quatro mecanismos principais:

1. A prática da violência contra as mulheres para subjugar-las;
2. O controle sobre o corpo, a sexualidade e a vida reprodutiva das mulheres;
3. A manutenção das mulheres em situação de dependência econômica
4. . A manutenção, no âmbito do sistema político e práticas sociais, de interdição à participação das mulheres (CAMURÇA, 2007, p. 20).

Enfim, a sociedade se caracterizava por uma diferenciação de atribuições dos papéis sociais e competências destinados aos gêneros masculino e feminino, fundamentados como naturais ou estabelecidos por Deus. Atributos estereotipados de gênero que estavam associados a valores orientados supostamente expressavam qualidades especificamente masculinas como fortes, corajosos, generosos, contidos, por outro lado, as qualidades femininas eram fracas, medrosas, tagarelas, descontroladas. Esses juízos condicionados socioculturalmente refletem as relações de dominação nas sociedades antigas e foram transferidos para a relação entre homem e mulher (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 403).

Notamos que a ideologia patriarcal favorecia a distinção biológica de feminino e masculino tida como diferença definida pela própria natureza e não como uma identidade construída histórica, social e culturalmente, de acordo com a experiência pessoal de cada ser humano (RICHTER REIMER, 2000, p.19).

Ainda na visão de Richter Reimer (2005, p. 7), a concepção da diferença natural entre o homem e a mulher fundamentava-se numa cosmovisão patriarcal que representava um sistema vigente em toda a cultura do Mar Mediterrâneo e que legitimava os diferentes sistemas de dominação entre os quais figurava o sistema de dominação da mulher.

Um dos aspectos do patriarcado era a conotação que envolvia o termo casa (*oikos*). A casa patriarcal e sua propriedade eram consideradas célula básica da sociedade romana e refletia a forma como era organizado e dirigido o próprio Estado romano. Assim, o governo de Roma é confiado a um homem que melhor saiba dominar a grande casa, que é o Estado, e tudo está arquitetônica e ideologicamente elaborado por Cícero, um dos mais importantes pensadores do Estado Romano de meados do século I a.C. A casa patriarcal é eleita como modelo ideal, como célula básica social, a partir da qual o aparato do Estado será organizado e dirigido (RICHTER REIMER, 2006, p. 85).

A família patriarcal romana tinha sua origem e base no casamento e na procriação de filhos legítimos. Além disso, a função da mulher no patriarcado era bem definida: ser mãe de filhos legítimos, preferencialmente, homens, para manutenção do Estado romano e para garantir a sua salvação (RICHTER REIMER, 2006, p. 90).

Segundo Costa (1989, p. 93), o chefe da família cuidava dos negócios e tinha por princípio preservar a linhagem e a honra familiar, procurando exercer sua autoridade sobre a mulher, os filhos e demais dependentes. As mulheres, depois de casadas, passavam da tutela do pai para a do marido, cuidando dos filhos e da casa no desempenho das atividades domésticas. A permanência da mulher no interior da casa devia-se, antes de mais nada, à sua função econômica.

Dependendo juridicamente, afetivamente, moralmente e religiosamente do marido, prestava-se docilmente a organizar a produção econômica da casa, supervisionando o trabalho escravo. Mão-de-obra gratuita, a mulher permitiu por muito tempo a autossuficiência das residências, fenômeno necessário ao despotismo senhorial sobre a cidade [...]. A dona de casa era enfermeira, médica, sacerdote e professora, distribuindo medicamentos em caso de doenças, ensinando aos filhos as primeiras letras e cumprindo uma enorme quantidade de obrigações religiosas (terços, novenas, promessas, entre outros (COSTA, 1989, p. 94).

Pitt-Rivers (*apud* STEGEMANN e STEGMANN, 2004, p. 417) registra de forma genérica a situação das mulheres da seguinte forma:

[...] a honra do homem pode ser ferida pela mulher. Sobretudo por esse motivo o âmbito especial das mulheres é a casa. [...] As mulheres devem, na medida do possível, ficar dentro da casa, pois elas são repositórios da honra masculina.

O que se mostra evidente na sociedade patriarcal é a construção da diferença entre homem e mulher, reforçando os conceitos de dominação e subordinação, além de evidenciar uma visão moralista em que o homem pertence ao convívio social, ao âmbito público. À mulher coube a responsabilidade dos afazeres domésticos e a educação dos filhos, funções estritamente relativas ao âmbito privado.

Dessa forma, a realização da mulher se dava através do marido e filhos: seu *status* social era o do marido e suas qualidades pessoais eram valorizadas pela sua capacidade de gerenciar o lar e formar os filhos para se tornarem cidadãos honestos e honrados para servir a sociedade.

Enfim, no final do século I, havia muitos conflitos nas igrejas em relação à construção e consolidação das relações familiares e sociais a partir da fé cristã. Havia grupos separados, entre eles, alguns apoiavam a ordem greco-romana do Estado patriarcal, substituindo a visão de igualdade que foi defendida pelos cristãos e que conquistaram muitas mulheres e escravos. Essa visão patriarcal foi se impondo nas teologias das Igrejas por meio das histórias interpretativas dos textos sagrados, reforçando uma história de opressão e submissão existentes nas relações de mundo, distanciando-se, dessa maneira, da mensagem revolucionária e libertadora do Cristianismo originário de amor, igualdade, solidariedade ²⁵.

Diante desse contexto sociocultural relativo à situação da mulher na época da Carta Pastoral 1Tm 2, 11-15, percebemos que a discriminação da mulher retratada no texto tem um forte componente cultural relacionado não somente à pessoa da mulher, mas, sobretudo, ao seu espaço na vida social e religiosa, na história do Cristianismo, como também da humanidade.

²⁵ Nesse parágrafo utilizamos comentários do livro *Direito humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*, organizado por Richter Reimer (2011).

Contudo, convém ressaltar que, diferentemente dessa perícopa de 1Tm 2,11-15, marcada pela mentalidade da sociedade patriarcal, dominadora e machista, encontramos, no Novo Testamento, passagens de libertação, superação e liderança de mulheres que participaram da missão de igualdade e amor ensinada por Jesus Cristo.

Portanto, é necessário ler e reler textos bíblicos para compreendê-los ‘de trás para frente’ e perceber, em todo o ministério de Jesus, a presença a participação das mulheres (SCHOTTROFF,1995; RICHTER REIMER, 2012).

Conforme o sociólogo Bourdieu (1999, p.195), em um estudo na disciplina chamada de História das Mulheres, é fundamental ir além das análises da condição feminina e das formas de opressão, adentrando nos mecanismos de historização que promovem continuamente a exclusão. Nesse sentido, pautar a relação entre os sexos pelo processo histórico significa compreender o processo de eternização empreendido pelo masculino e corroborado por muitos anos pelo feminino, que assumiu – e em muitos casos ainda assume – uma identidade construída socialmente e assimilada como sina, destino, natureza.

No próximo tópico, mostraremos o outro lado da história da mulher no Cristianismo do antigo lugar do silêncio e da submissão relatados no decorrer desta pesquisa até aqui. Relataremos também através de textos sagrados e interpretações teológicas histórias de mulheres que foram corajosas, discípulas, que testemunharam e fizeram parte da história do Cristianismo.

2.2 TEXTOS DE LIBERTAÇÃO E IGUALDADE PARA MULHERES

Em Gênesis 1, 27 está escrito: “Deus criou o ser humano (Adam) à imagem de Deus ele o criou; criou-os macho e fêmea”. Em 1Tm 2, 11-15, deparamo-nos com histórias, relatos de opressão, submissão e silêncio das mulheres em que elas eram proibidas de participar da história da humanidade, de anunciar a Boa Nova do Evangelho. Neste tópico, veremos relatos de mulheres que fizeram história e deixaram uma forte contribuição para as mulheres na sociedade greco-romana, como também na atualidade. Essas

foram chamadas para exercer seus ministérios e proclamar a libertação, a igualdade, para participar lado a lado com os homens do processo de evangelização.

Algumas mulheres foram importantes para o Cristianismo primitivo pelo papel que desempenharam em comunidades domésticas como apóstolas, diaconisas²⁶, discípulas e cooperadoras, dando continuidade à tradição iniciada no movimento de Jesus. Seus nomes aparecem em vários textos bíblicos do Novo Testamento como, por exemplo, em Atos e na carta aos Romanos, além de outros evangelhos.

Para melhor compreendermos a importância e o papel da mulher na comunidade cristã primitiva, faz-se necessário contextualizá-la de acordo com seu meio cultural, religioso, social e histórico, pois a comunidade cristã primitiva não estava fora desse contexto, e é preciso admitir que nem sempre foi fácil separar o núcleo da vida cristã do núcleo da vida social vigente à época.

A biblista Ladislao (1995, p. 31), em sua obra *As Mulheres na Bíblia*, nos ajuda a compreender o que:

Primeiramente, é preciso admitir que, para a comunidade cristã[...] nem sempre foi fácil distinguir o núcleo da vida cristã da roupagem cultural com que eventualmente ela se reveste para se expressar. Assim sendo, embora houvesse na vida de Jesus claros indícios do modo como ele quis que homens e mulheres participassem da nova condição de vida que se instaurava com o Reino, não foi fácil para os cristãos que vinham da tradição judaica incorporar o novo papel que as mulheres viriam a desempenhar na vida religiosa.

Era costume à época, os grupos cristãos primitivos se reunirem nas casas. A casa era transformada em lugar de culto onde todos eram acolhidos para praticar a fé cristã. Não existia uma estrutura hierárquica, influenciando, assim, o engajamento das mulheres no Cristianismo. Encontramos, no Novo Testamento, várias passagens que fazem referência às comunidades domésticas em que mulheres exerciam sua liderança (Gl 6,10; Rm 16,5; 1Cor 16,19; Cl 4,15; At 14,16,15. 31-34) (RICHTER REIMER, 1992; 1995a; 1995c).

²⁶ Diakonos diz respeito ao seu serviço em favor da igreja, dos irmãos e do seu próximo, quer seja servir à mesa ou não. Diakonos é aquele que serve sempre em nome de Cristo. (COENEN, BROWN, 1981, p. 452).

[...] sermões missionários eram pregados em público, mas a vida da Igreja ocorria nas casas. Igrejas domésticas eram as células básicas da Igreja que iam crescendo numa época em que significativas tensões sociais espreitavam a família na sociedade romana (STAMBAUGH; BALCH, 1996, p. 128).

As mulheres desempenharam funções importantes na vida e formação das novas comunidades. A partir da casa, essas mulheres e outras também partiram em missão do Cristianismo. E essas reuniões nas casas foram se difundindo por várias partes (FERREIRA, 2012, p. 54). Conforme afirma Matos (2010, p. 68), “a formação de igrejas em casas era fundamental para a propagação do Evangelho”.

2.2.1 O Papel da Mulher na Vida de Jesus

No conceito de Jesus, a mulher não servia apenas para as atividades domésticas, tais como cuidar dos filhos e do marido. Jesus transmitiu para essas mulheres seus mais profundos ensinamentos; alguns em particular como o da mulher samaritana à beira do poço de Jacó (Jo 4). Para Marta e Maria Jesus ensinou sobre a ressurreição (Jo 11), e muitas vezes também ensinou para mulheres na multidão. Dessa forma, Jesus contrariou em muito o pensamento da época, que considerava que a mulher não podia ensinar, permanecendo em total silêncio. Essa revolução causada por Jesus não ia de encontro com a ideologia patriarcal da época. Isso se reverteu em uma espontânea militância à causa de seu mestre, que passou a ser também a causa delas. Esse empenho materializou-se em trabalho dedicado e incansável para o Reino de Deus (JEREMIAS, 2005, p. 493).

As mulheres foram também as primeiras a testemunhar a ressurreição de Jesus. E através das mulheres ficou estabelecida a certificação da ressurreição de Jesus, pois testemunharam sua morte, o local de seu sepultamento e sua ressurreição. Mesmo em sua morte Jesus confere às mulheres uma grande dignidade de seguidoras na missão, testemunhas na morte e mensageiras das Boas Novas (Jesus está vivo!). Aquelas que não eram aceitas em sua sociedade como testemunhas passaram a ser promotoras

da confissão cristã primitiva que veio a mudar o mundo – “Jesus de Nazaré a quem vocês executaram na cruz foi ressuscitado” (At 2,32). Segundo Mc 6, 1-8, o relato da ressurreição foi revelado primeiramente às mulheres galileias, as discípulas de Jesus (MORACHO, 1994, p. 25).

No relato da paixão em Mc 15,39, é demonstrada a fidelidade dessas mulheres, que também aparecem como únicas testemunhas da execução do mestre. Elas saem do anonimato, do silêncio, e se tornam as personagens principais de um dos relatos mais importantes do Cristianismo. Algumas passagens enfatizam a importância desta fidelidade:

- Mc 15,40b: “... e também estavam ali algumas mulheres olhando de longe”.
- Mc 15,47: “Maria Madalena, Maria mãe de José observam onde ele foi posto”.
- Mt 27,55: “Estavam ali muitas mulheres olhando e longe”.
- Mt 27,61: “Maria Madalena e outra Maria estavam ali sentadas em frente ao sepulcro”.
- Mt 28,1: “Após o sábado, ao raiar o primeiro dia da semana vieram ver o sepulcro”.
- Lc 23,49: “Todos os seus amigos bem como as mulheres que o haviam acompanhado desde a Galiléia permaneciam à distância, observando essas coisas”.
- Lc 23,55: “As mulheres que tinham vindo da Galiléia com Jesus haviam seguido a José; observaram o túmulo e como o corpo de Jesus fora ali depositado”.

Richter Reimer (2000, p. 31-2) explicita que a prática de Jesus revolucionou os valores vigentes naquela sociedade. Os últimos tornam-se primeiros. Entre eles encontram-se viúvas geralmente empobrecidas (Lc 7,11ss.; 21,1ss.), estrangeiras (Mt 15,21ss.), mulheres com problemas ginecológicos (Mt 9, 20ss.), crianças (Mt 18,3ss.; 19,13ss.), doentes (Lc 8,41ss.; 13,10ss.). Em seu discurso, Jesus eleva as pessoas empobrecidas e despossuídas, prometendo-lhes a terra e o Reino de Deus (Mt 5,1ss.). Na plasticidade de sua práxis e de seu discurso, ele honra e manda honrar a mulher que o ungiu, reconhecendo-o como Messias (Mc 14,3-9); conversa e

discute com a samaritana que o confessa com o Messias e o proclama na cidade (Jo 4,1ss.); aceita e convida mulheres ao aprendizado numa postura de discípulas (Lc 10,38ss.). Na prática de Jesus, elas, que na vida sociorreligiosa estão entre os últimos, tornam-se primeiras, recobram a dignidade humana.

O movimento de Jesus mudou a vidas daquelas mulheres que, de acordo com o judaísmo, não podiam ser discípulas e tiveram a oportunidade de participar diretamente no movimento de Jesus, inclusive sustentando-o financeiramente. Assim Jeremias (1967, p.494) nos descreve esta mudança:

Somente a partir desta perspectiva da época é que podemos apreciar devidamente a posição de Jesus em face da mulher (Lc 8,1-3); Mc 15,41 e par. (cf. Mt 20,20) falam das mulheres que acompanhavam Jesus; trata-se de um fato sem precedente na história da época. O Batista pregou às mulheres (Mt 21,32) e batizou-as; Jesus altera conscientemente os costumes, deixando que algumas o sigam. Por assim proceder é que exige dos discípulos a atitude de pureza que supera qualquer desejo: “Quem olhar para uma mulher [casada] com desejo libidinoso já cometeu adultério com ela em seu coração” (Mt 5,28). Jesus não se contenta de elevar a mulher acima do nível em que a tradição a mantinha; enquanto Salvador, enviado a todos (Lc 7,36-50), coloca-a em pé de igualdade com o homem (Mt 21,31-32).

Jesus não só critica, como também confronta explicitamente os costumes e as normas excludentes da época, afirmando que o Reino de Deus não exclui ninguém, mas todos são convidados a dele participar (mulheres e homens, as prostitutas e os piedosos fariseus). O anúncio do Reino de Deus feito por Jesus denuncia a desigualdade e promove a equidade entre os homens. Jesus inverte a ordem de valores e costumes geralmente praticada. Sua mensagem tem como prioridade os pobres, marginalizados e oprimidos (JEREMIAS, 1967, p. 86).

As mulheres também se encontravam junto com outros excluídos, com sentimento de inferioridade em sua estrutura social de dominação masculina. Jesus irrompe preconceitos, quebra tabus e mantém profunda e intensa amizade humana com algumas mulheres como, por exemplo, Marta e Maria (Lc 10,38-42; Jo 11,5. 33; Jo 12, 1-8) (BOFF, 2008, p78).

Um dos textos clássicos para compreender melhor a posição de Jesus a respeito das mulheres está no capítulo 4 do Evangelho de São João. Os elementos presentes nessa passagem são fundamentais para confirmar a mensagem inclusiva e libertadora de Jesus. No entender de Velasco (1998, p.

109), a iniciativa de Jesus para iniciar esse diálogo implica na extensão da missão de Jesus ao povo samaritano por meio da mulher mediante uma nova perspectiva, o reconhecimento da dignidade da mulher, independente de sua condição desfavorável.

Jesus com a samaritana versa também sobre uma superação de barreiras culturais, sociais até então intransponíveis. “Ele, judeu, doutor, baralhando todos os rituais da época, fala com uma mulher samaritana” (MORIN, 1998, p. 67).

Como sustenta Hans Kung (*apud* VELASCO, 1998, p. 97):

Jesus, além de não se preocupar com usos e costumes, tinha se tornado especialmente suspeito pelo séquito que o rodeava. Na sociedade daquele tempo as mulheres não contavam para nada, deviam inclusive evitar em público a companhia masculina. As fontes judaicas contemporâneas estão cheias de animosidade contra a mulher que, segundo Josefo, vale em todos os aspectos menos para homens. Até com a própria mulher, assim aconselhava-se, devia falar pouco, e absolutamente nada com a estranha.

Jesus infringiu os usos e costumes correntes e ousou estabelecer um diálogo em público com uma mulher samaritana e pecadora. Essa foi uma situação surpreendente e corajosa para a sociedade da época, admirável até mesmo pela própria mulher (samaritana) porque nela já está introjetada sua desprezível condição: “ como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim, que sou uma samaritana?” (Jo 4,9). O discriminado se discrimina não pelo que faz, mas pelo o que é, pelo que representa à sociedade. Naturalizando uma discriminação política, histórica e juridicamente construída pela sociedade patriarcal.

Para Weiler (1993, p. 103), trata-se de uma prática revolucionária na qual “uma mulher, marginalizada por ser mulher e por ser samaritana, torna-se evangelizadora dentro de sua própria cultura e a partir dela”. Schüssler Fiorenza (1992, p. 173), na mesma linha de pensamento de Weiler, afirma que mulheres têm um papel fundamental nos primórdios da comunidade cristã de Samaria. Elas foram “determinantes para extensão do movimento de Jesus a não israelitas. Mulheres foram os primeiros não judeus a se tornar membros do movimento de Jesus” (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 173).

Em seu ministério, portanto, Jesus se relacionou com as mulheres de forma sem precedentes em seu contexto social, contrariando todas as regras

da sociedade patriarcal. Muitas dessas mulheres, vindas das mais variadas classes sociais, participavam do ministério de Jesus. Ele não apenas permitia que as mulheres participassem de seu ministério, como também permitia a aproximação física com elas, deixando-se tocar e tocando as mulheres, inclusive as mais excluídas do meio social como as prostitutas (Jo 8,1-11), atitude vista pelos poderosos daquela época como imprudente, desacatadora e desobediente às leis.

Velasco (1998) ressalta que este relato ocorreu no momento da celebração da festa das tendas²⁷, momento extremamente importante para os judeus. Segundo Jo 8, ao trazerem a mulher adúltera diante de Jesus, os homens propõem que seja aplicada a lei do apedrejamento. Jesus pensa diferente. Se aplicasse a literalidade da lei, estaria de acordo com homens da época, reafirmando o controle do homem sobre a vida da mulher. Jesus nesse momento questiona toda a tradição, a lei, a cultura existente sobre o adultério, desfavorável em relação à mulher. Jesus não a condena nem a inocenta, mas a convida a trilhar um caminho diferente, a viver uma nova vida. Propõe a ela que seja sujeito de sua própria história (VELASCO, 1998, p. 103).

Percebemos, no decorrer da pesquisa referente aos textos de libertação, que Maria Madalena é a mulher mais citada no Novo Testamento dentre tantas outras Marias, encontramos Maria, a mãe de Jesus, mencionada em Mateus 1.18-25 e Lucas 1.27, além de outras passagens; Maria, irmã de Lázaro e de Marta, conhecida também como Maria de Betânia, que aparece em Lucas 10.38-42 e João 12; Maria, mãe de Tiago e de José, em Mateus 27.56,61; Maria, mãe de João Marcos, apontada em Atos 12.12; e, finalmente, Maria Madalena, em inúmeros textos do Novo Testamento. Sendo o primeiro a citar Maria Lucas 8, 2.

Em Mt 27, 56, na cena da crucificação, é a primeira a ser nomeada entre as mulheres que acompanhavam Jesus desde a Galiléia. Em Mt 28,1, no relato da ressurreição, ocasião em que Jesus aparece às mulheres, são novamente lembradas em primeiro lugar: “Maria Madalena e a outra Maria foram ver o sepulcro”. Marcos se refere a ela quatro vezes. Na cena da

²⁷ A Festa das Tendas, ao longo da história do povo de Israel, foi tomando matizes diferentes correspondentes aos momentos históricos: primeiro foi a festa da colheita, sinal de plenitude e abundância (Êx, 23,16;34,22); depois foi vinculado ao contexto do deserto para, finalmente, se tornar a festa de Ação de Graças, que era celebrada em Jerusalém (VELASCO, 1998, p. 103).

crucificação, em Mc. 15,40-41, ela é mais uma vez identificada como parte do grupo de mulheres que seguiam a Jesus desde a Galiléia. É citada também em primeiro lugar: “Estavam também ali algumas mulheres, observando de longe; entre elas Maria Madalena, Maria mãe de Tiago, o menor, e de José, e Salomé”.

Em Mc 15, 47, ela é apontada como testemunha do sepultamento: “Ora, Maria Madalena, e Maria, mãe de José, observaram onde ele foi posto”. O relato da ressurreição segundo o Evangelho de Marcos é o que dá mais importância a Madalena (TOGNINI, 2005, p. 11-3).

No entanto, o que nos chama a atenção é que todas as Marias que aparecem nos relatos que destacamos dos Evangelhos são reconhecidas por suas famílias: Maria, mãe de Jesus; Maria, de Cléofas; Maria, irmã de Marta e de Lázaro. E Maria Madalena? Segundo Tommaso (2006), Maria Madalena era de origem judaica, mas não foi definida como outras mulheres dos Evangelhos canônicos, ou seja, pela família, mas por sua cidade de origem, fato intrigante e que talvez tenha gerado, ao longo de dois milênios de Cristianismo, tantas hipóteses e construções fantasiosas sobre Maria Madalena por ela não aparecer como filha, esposa ou irmã de nenhum homem. Essa independência feminina em uma sociedade dominada por homens tem intrigado muitos pesquisadores. Percebemos nisso que Maria estava cansada dessa subordinação sobre as mulheres e dos maus tratos por elas aceitados. Maria tinha uma mente aberta e a mesma concepção do Apóstolo Paulo em Gálatas 3, 28: “Não há judeu nem grego, nem macho nem fêmea, nem homem e nem mulher...” (TOMMASO, 2006, p. 81).

Maria era dotada de um espírito livre e voluntário e lutava por seu espaço, sendo visto que lutou e alcançou, e não só isso, mas abriu o caminho e a percepção para outras mulheres que desejam independência, mulher que seguiu como discípula e serviu a Jesus. Maria conquistou um exemplo extraordinário em que até o Mestre Jesus ao ressurgir no primeiro dia da semana apareceu primeiramente a ela (Mc. 16.9-10) dando-lhe a incumbência de anunciá-lo ressurreto à primeira mão (TOMMASO, 2006 p. 82).

De acordo com Richter Reimer (2005, p. 107-8), é possível perceber que o movimento de Jesus acolhia e compromissava mulheres, homens e

crianças a viverem uma vida liberta e solidária, redimensionando as prioridades pessoais e rompendo as delimitações sociais, reorientando-as.

2.2.2 O Papel da Mulher na Vida de Paulo

Paulo, como muitos autores de textos sagrados, tem uma linguagem androcêntrica. Menciona mulheres apenas quando existe um motivo especial. Geralmente elas não aparecem. Porém, apesar da linguagem androcêntrica de Paulo, suas cartas são consideradas fontes importantes para a história de mulheres cristãs, na medida em que apresentam, em seu texto, evidências da participação de mulheres na origem e no desenvolvimento do Cristianismo.

Citamos alguns desses aspectos observados por Schottroff (1995, p. 87):

1)mulheres tinham diretivas nas comunidades; 2) a sua força de trabalho signífico uma contribuição decisiva para a divulgação do Evangelho; 3) Paulo apreciava as mulheres neste trabalho como quem está em pé de igualdade com ele próprio; 4) Paulo também conhece o estar-subordinado a mulheres; 5) para ele ainda não existe trabalho comunitário algum que seja específico a um dos sexos; 6) Paulo não se entende na função de mais importante apóstolo e missionário.

Além das funções eclesiais, Paulo também abre as portas para o mundo étnico. Defendendo a inclusão dos marginalizados, abraça a causa das mulheres. O afeto por elas é constatado em Romanos 16: “Ao contemplar, nas saudações, a presença feminina, estava Paulo revelando a concretização da abertura multicultural de fronteiras” (FERREIRA, 2012, p. 55).

No mesmo texto de Rm 16, é enunciada uma lista de nomes de homens e de mulheres que participaram da propagação do Evangelho. Entre os nomes de mulheres, algumas desempenharam inclusive funções de liderança. Logo, é fato que as mulheres contribuíram para a expansão do Evangelho. Importante é destacar que a Carta aos Romanos foi a última escrita por Paulo. Nessa carta, é o único lugar em que Paulo explicita o nome de muitas mulheres e de homens que trabalharam com ele, como ele e antes dele na missão da igreja (RICHTER REIMER, 2003, p. 1079).

Em Rm 16, 12, Paulo afirma que muitas são as mulheres que se fatigaram no Senhor, conforme apresentaremos a seguir:

2.2.2.1 *Priscila*

Priscila era muito conhecida como missionária e se destacou por causa de sua dedicação. No Novo Testamento, o nome de Priscila é mencionado quatro vezes antes do nome do seu esposo nas seguintes passagens: At 18, 18.26; Rm 16, 3; 2 Tm 3. Na Antiguidade, as pessoas eram arroladas de acordo com sua ordem de importância. Isso representa um forte indício de que Priscila era uma artesã missionária que muito contribuiu para a propagação do Evangelho, além de ter tido maior visibilidade no exercício de funções eclesiais missionárias que Áquila, seu esposo (RICHTER REIMER, 1995, p. 92). Sua dinâmica de trabalho evangelizador era apenas diferente da que Paulo tinha. Priscila armava sua tenda, onde trabalhava e reunia em torno de sua casa a igreja.

Todavia, Paulo chegava a uma cidade à procura de um grupo já organizado e a partir daí começava o seu trabalho evangelizador a partir da casa de alguém, nesse caso, Priscila e Áquila. Suas casas serviam para acolher pessoas refugiadas, como oficina de trabalho e também como centro de reuniões cristãs (RICHTER REIMER, 1995, p. 95).

2.2.2.2 *Febe*

Em Rm 16,1, Febe é chamada “*diakonos*” e “*prostatis*” (protetora “que serve”), título que Paulo atribui a si mesmo e a Apolo (1Cor 3,5-9). Paulo vincula Febe ao trabalho realizado em Cencréia, cidade-porto de Corinto onde havia muita pobreza e muitos peregrinos, doentes, prostitutas, excluídas. Em Romanos 16, 1-2, Paulo fala o seguinte: “Recomendo-vos Febe, nossa irmã diaconisa da Igreja de Cencréia, para que a recebais no Senhor de modo

digno, como convém a Santos, e a assistais em tudo o que ela de vós precisardes, porque também ela ajudou a muitos, a mim inclusive”.

Febe, em passagens bíblicas como Mt 25, Lc 10 e Mc 10,43-43, acolhia e dava abrigo a pessoas que chegavam a este porto. Provavelmente deve ter feito isso também em relação a Paulo em alguma de suas viagens a Corinto. É isso que o apóstolo expressa com o termo *prostátis*, que pode ser traduzido do por “protetora/protegeu”, no sentido de oferecer asilo a quem corre perigo (d)e perseguição por parte de autoridades político-militares.

A função de Febe implica também responsabilidade político-social: ela responde, diante das autoridades, pelas pessoas que hospeda e protege em sua casa. *Prostátis* também significa “estar à frente” de um trabalho no sentido político-organizacional, caracterizando pessoas que presidem um grupo, uma associação profissional, uma igreja. Por causa desse seu significativo e relevante trabalho eclesial e sociopolítico, ela é chamada de “irmã” e “santa”. Ela faz parte do grupo de pessoas que creem em Jesus Cristo, são santificadas para servir ao Reino de Deus. Parece que sua responsabilidade não se restringe à Cencrécia/Corinto, mas se estende também à sua viagem a Roma. Ela leva a carta de Paulo e por isso o apóstolo a recomenda apostolicamente ao cuidado que a Igreja em Roma devia ter para com ela, acolhendo-a e apoiando-a em tudo que ela precisasse para realizar seu trabalho eclesial e sociopolítico também em Roma (RICHETER REIMER, 1995, p. 97-9).

Baldock (2009, p. 236) realça que dos poucos detalhes que Rm 16, 1-2 fornece é possível deduzir que Febe era membro ativo talvez proeminente da Igreja primitiva. Ela também contava com a confiança de Paulo, pois, segundo muitos especialistas, foi ela quem viajou até Roma para entregar a carta a Paulo.

2.2.1.3 *Lídia*

Em At 16, 14-15, há um relato de uma mulher de Tiatira, região próxima de Éfeso, que vendia tecidos tingidos e teve um encontro com Deus ao ouvir a Pregação do Evangelho através de Paulo. Depois disso Lídia e sua família desceram às águas batismais. Ela sempre foi uma mulher de oração (At 16, 13). Era gentia, mas havia se convertido ao judaísmo. Porém, logo após se converteu ao movimento cristão, assim como toda a sua casa (At 16, 14-15). Com isso a sua casa tornou-se uma Congregação, a primeira da Macedônia, onde ela mesma pastoreava, ofício que não foi fácil na sua época, pois muitos não se acostumaram com a liderança exercida pelas mulheres num país onde reinava a cultura machista (TEPEDINO, 1989, p.126).

2.2.1.4 *Júnia*

Em Rm 16, 7, Paulo recomenda: “Saudai a Andrônico e Júnia, meus parentes e companheiros de prisão, apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo”. Júnia é um nome feminino em grego. Ela foi chamada de apóstolo. Observa-se que a palavra grega HOS, traduzida como “os quais”, inclui os gêneros masculino e feminino. Assim, quando Paulo diz “os quais, se distinguiu entre os Apóstolos”, ele está incluindo Andrônico e Júnia. A palavra grega HOS também é usada em 1Pe 3,5: “Porque assim se adornavam também antigamente as santas mulheres, as quais confiavam em Deus” (BLVD, 2006, p. 89).

Paulo menciona, em Rm 16,7, um apóstolo e uma apóstola que, em algum momento, trabalharam junto com ele. Ele diz que ambos, Andrônico e Júnia, em seu apostolado, gozavam de grande prestígio por parte de outros apóstolos. Paulo diz que Andrônico e a Júnia “nasceram em Cristo”, isto é, converteram-se à fé cristã antes dele. É possível, segundo Richter Reimer (1995), que tivessem tido uma experiência reveladora parecida com a de Paulo e que já trabalhassem antes e independentemente dele nesse apostolado.

Assim como Paulo, foram enviados(as) pelo Cristo ressurreto a anunciar a Boa Nova em todos os lugares. Paulo demonstra respeito e admiração para com o seu companheiro e sua companheira de apostolado (RICHTER REIMER, 1995, p 90-5).

De acordo com Richter Reimer (2003, p. 1089), o apóstolo Paulo, em Rm 16,1-16, compartilha parte daquilo que consistia em conteúdo e pedagogia ministeriais nas comunidades (judaico-) cristãs originárias. Mulheres e homens, indistintamente, participavam da administração, organização e liderança “missionário-evangelísticas”. A economia deste apostolado consiste em sua organização colegiada, democrática e não hierárquico-competitiva.

Para Stegemann e Stegemann (2004, p. 440), no Novo Testamento, é Junias (Rm 16, 7) a “única mulher designada explicitamente com o título de apóstolo [...] integrava os mais antigos missionários e missionárias itinerantes”.

Schottroff (1995, p. 87, 90) enumera aspectos importantes das cartas paulinas. Para a autora, mulheres tinham função diretiva nas comunidades como, por exemplo, em Rm 16, 2, Febe é nominada *prostátis*, ou seja, exercia função de decisão e direção, às quais inclusive Paulo se subordinava. À Febe é aplicado também o termo *diáconos*, indicando, mais uma vez, que ela exercia uma função diretiva, anunciando o Evangelho, organizando e criando comunidades. Schottroff ressalta que, quando o grupo *diakonein*, *diakonos* (servir, servidor) refere-se a mulheres, a pesquisa científica neotestamentária faz uma mudança sexista do significado dessas palavras, fato típico da história interpretativa do Segundo Testamento que remete aos serviços de mulheres assistência aos doentes, trabalhos especiais realizados por elas ou provimento alimentício. Priscila foi outra mulher que, assim como Junia e Febe, dedicou-se ao trabalho de evangelização. Conforme Richter Reimer (2003, p. 1089):

mulheres e homens, indistintamente participavam da administração, organização e liderança missionária evangelísticas [...] eram líderes de igrejas [...]. Mulheres e homens, indistintamente, 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.

Schottroff (2008, p. 171) afirma que em Rm 16 as mulheres são mencionadas pela relevância do trabalho realizado nas comunidades e não por seus modos de vida.

Como vimos em Rm 16, apresentado e debatido por várias autoras como Richter Reimer (2003, p. 1089), Schottroff (1995, p.87, 90), Schüssler Fiorenza (1992 p 294-208), o trabalho das mulheres representou uma contribuição decisiva para a divulgação do Evangelho para o contexto das relações patriarcais. A proporção numérica de homens e mulheres contidas na lista de saudações de Paulo em Rm 16 é 17 homens e 11 mulheres. Percebemos com isso como Paulo apreciava o trabalho das mulheres, valorizava-as e as colocava em pé de igualdade consigo mesmo. Ele demonstra nas suas afirmações sobre Priscila, Junia, Febe, Evódia, Síntique (estas duas últimas, em Fp 4, 2) e nas palavras usadas por ele ao se referir a elas: *synergos*, colaborador, *kopian*, trabalhar (Rm 16, 3.6.12). Por meio da palavra *kopian*, Paulo descreve os seus trabalhos, bem como trabalhos iguais aos dele – em que é exigido enorme esforço corporal, um trabalho fatigante – e aplica também a mulheres, que eram presas e corriam perigo de morte (Rm 16, 4. 7; Fp 4, 3). No trabalho comunitário, Paulo não especifica função diferente para homens e para mulheres. Para ele, a subordinação a mulheres não era problema, uma vez que o trabalho nas comunidades não era diferenciado pelo sexo, nem direcionado a um dos sexos. Paulo não se entendia na função de o mais importante apóstolo e missionário. Ele era um entre muitos homens e muitas mulheres e não o chefe de um grupo de colaboradores. Muitos tentam fazer essa interpretação, mas o próprio Paulo não se entendia como o portador principal da missão primitivo-cristã. Quanto à Junia e ao Andrônico, Paulo diz que ambos se tornaram cristãos antes dele próprio (Rm 16, 7)²⁸.

Paulo também cita, em seus escritos, Damaris, que se converteu em Atenas (At 17,34); as profetizas, quatro filhas virgens de Filipe (At 21,9); as mulheres piedosas que confeccionavam roupas para os pobres (At 9,36); e outras duas mulheres importantes, Síntique e Evódia, que assistiram Paulo na luta pelo evangelho (Fp 4,2). As mulheres puderam enxergar tão simplesmente que eram, assim como os homens, filhas de Deus (Gl 3,28) (TEPEDINO, 1989, p.126).²⁹

²⁸ Sobre Rm 16, consultar Richter Reimer (2003, p. 1089), Schottroff (1995, p.87-92) e Schüssler Fiorenza (1992, p 294-208).

²⁹ Outra fonte de conhecimento de mulheres no Novo Testamento são os Atos de Paulo e de Tecla. Tecla foi uma mulher convertida por Paulo. Ela ensinava, pregava, batizava no fatigante trabalho missionário cristão e também corria perigo de morte, tendo sido até mesmo

Diante disso, as mulheres tiveram grande importância na vida do apóstolo Paulo e todas são qualificadas e elogiadas. Nas diversas cartas é possível ver o lugar especial que ele deu às mulheres durante a vida missionária (BRUNELLI, 1989, p. 57).

2.3 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Percebemos, no decorrer desta pesquisa, as diversas influências femininas no Novo Testamento e na formação dos cristianismos originários. Apresentadas muitas vezes em uma visão negativa ou ofuscadas por seus parceiros masculinos, como na carta 1 Tm 2, 11-15, nosso objeto de pesquisa, as mulheres são tidas como inferiores, submissas e incapazes.

Entretanto, encontramos também uma visão positiva, em que mulheres batalharam para a construção de um mundo melhor evangelizando, desempenhando papéis de lideranças nas comunidades dos cristianismos originários, lutando contra um sistema autoritário, patriarcal e machista.

Destacamos aqui Maria Madalena, Febe, Lídia, Priscila, e as muitas Marias, entre outras, mostrando sua capacidade de testemunhar, ensinar e falar do Cristo ressurreto em uma sociedade sexista, machista e patriarcal em que elas não tinham o direito de se expressar, falar, participar da vida social e comunitária.

Segundo Richter Reimer (2000, p. 20), a literatura bíblica nos apresenta uma grande variedade de histórias de vidas. Elas estão permeadas por experiências religiosas, culturais e sociais. Do ponto de vista histórico, é muito importante perceber essas histórias muitas vezes silenciadas, pois permitem-nos perceber como mulheres, homens e crianças foram construindo suas vidas em seus distintos contextos.

condenada uma vez a ser queimada viva e outra a ser jogada numa arena com animais ferozes. Sendo salva milagrosamente em ambas as situações, arranca a seguinte confissão pública de pessoas que assistiam revoltadas à sua segunda condenação: “Um é Deus, aquele que salvou Tecla” (RICHTER REIMER, 2000, p. 67). No entanto, Atos de Paulo e de Tecla não foram canonizados em razão do processo de patriarcalização das funções eclesiais das mulheres nos Cristianismos originários.

Temos consciência de que tanto a história de mulheres, como também da humanidade, são histórias oficialmente esquecidas e mal contadas. Na visão de Schottroff, Richter Reimer, Schüssler Fiorenza e muitas outras autoras, existem, no Novo Testamento, afirmações que não podem mais ser assumidas, na medida em que ele não é homogêneo quanto ao papel da mulher. Portanto, deve ser lido numa visão crítica (SCHOTTROFF, 1995, p. 26).

Tepedino (1999, p. 128) acredita que, ao tomar conhecimento do papel que as mulheres tiveram na Bíblia, as mulheres atuais descubrem sua dignidade e se sentem encorajadas para lutar por mais vida para todos e todas. Há um resgate da posição secundária e de pecadora para um lugar e um espaço iguais ao que os homens sempre tiveram. Isso funciona como uma mola propulsora para a criação de um futuro novo. A autora prevê um futuro gestado pela colaboração de homens e mulheres, parceiros e companheiros que transformarão o mundo através do amor, que é a visibilização de Deus neste mundo.

Veremos, no próximo capítulo, as lutas sociais das mulheres, o grito de liberdade dos papéis sociais tradicionais impostos pelo sistema patriarcal e, como vimos aqui, legitimados em textos e interpretações religiosas cristãs, fundamentados e embasados como algo natural criado por Deus, a vontade de Deus. Analisaremos ainda o processo de libertação desenvolvido pela hermenêutica feminista na busca do fim do silêncio e da opressão femininas. Investigaremos também as releituras, reinterpretções e reconstruções dessa tradição machista e das muitas interpretações de textos sagrados como 1Tm 2, 11-15, que legitimou essa condição de silêncio e subordinação das mulheres no decorrer da história religiosa cristã e social. E, enfim, as conquistas alcançadas por essas mulheres na vida religiosa e social, bem como o reflexo de todo esse processo de luta e libertação na legislação brasileira.

3 NOVIDADES E CONTRIBUIÇÕES: HEMENÊUTICAS FEMINISTAS, RELEITURAS BÍBLICAS, A LEGISLAÇÃO BRASILEIRA E A LEI MARIA DA PENHA

Neste capítulo faremos uma pequena retrospectiva sobre os movimentos feministas, suas lutas e vitórias referentes à cidadania e à dignidade da mulher. Abordaremos sobre a omissão e o silêncio da legislação brasileira em relação às mulheres e às conquistas alcançadas até o momento. Faremos uma síntese sobre a evolução histórica da situação jurídica da mulher no Brasil, especificamente no que tange ao direito civil, penal e constitucional. Buscaremos formular uma visão geral da condição da mulher na sociedade, enfocando suas conquistas nas dimensões sociais, culturais e legais.

Procuraremos ainda percorrer a situação de inferioridade da mulher que vem desde o direito romano, em que ela sequer tinha capacidade jurídica. Por isso, enfocar-nos-emos em suas lutas e conquistas sociais e jurídicas, tendo como objetivo central provocar uma reflexão sobre como os contextos religiosos, político cultural e jurídico influenciaram no papel desempenhado pela a mulher em sociedade.

Apresentaremos também uma reflexão sobre momentos históricos que nortearam a legislação brasileira sob o enfoque da história e dos movimentos de mulheres. Por fim, exporemos a origem e os fatos que levaram à elaboração e promulgação da Lei 11.340/2006, popular Lei Maria da Penha, bem como as novidades e avanços trazidas por esta lei para a legislação brasileira em relação à mulher.

3.1 O MOVIMENTO FEMINISTA

Andrade (*apud* PATTI, 2004, p. 90) recomenda à mulher:

Deixa de lado sua rixa com os homens, nem se iguala a eles, nem se submeta,
Nem se humilhe, nem se masculinize. Deixa a história se encarregar dessa querela.
Qual é o seu papel aqui e agora?
Não está na hora de acordar e tomar o seu lugar?
Desfaça-te da dor, dos temores, rancores e massacres. E seja sempre e somente uma mulher.

O Movimento Feminista surgiu no século XIX, na época da Revolução Francesa. Esse século foi marcado pela popularização do ideal da mulher “restrita à esfera doméstica, limitada ao cuidado do lar e da família, maximizou o imaginário da segregação sexual dos espaços públicos e privado” (PINSKY; PEDRO, 2003, p. 265), reforçando as tradicionais concepções de inferioridade e submissão femininas, negando às mulheres direitos sociais e impondo-lhes obstáculos para a sua independência. Entretanto, foi o século em que se viu “florescer o feminismo e a ação de mulheres em diversos movimentos sociais” (PINSKY; PEDRO, 2003, p. 266).

Na visão de Alves e Pitanguy (*apud* PEDRO, 2002, p.26),

[...] o feminismo busca repensar e recriar a identidade de sexo sob uma ótica em que o indivíduo, seja ele homem ou mulher, não tenha que adaptar-se a modelos hierarquizados, e onde as qualidades ‘femininas’ e ‘masculinas’ sejam atributos do ser humano em sua globalidade.

Esses grupos que reivindicavam que as mulheres tivessem os mesmos direitos políticos e sociais que os homens ficaram também conhecidos como “movimento pelos direitos iguais” (PINK; PEDRO, 2002, p. 287). O movimento de mulheres pelos direitos iguais era no início predominantemente formado por mulheres de classe social média que vinham de famílias de comerciantes, da indústria, profissionais liberais, que sentiam com mais intensidade a dependência econômica, educacional e direitos políticos como, por exemplo, o

direito de votar que os homens que pertenciam ao seu grupo social conseguiam ou estavam conseguindo (PINSKY; PEDRO, 2003, p. 287).

Em todas as partes do mundo surgiam movimentos de mulheres. Na Inglaterra, na década de 1830, havia o movimento de mulheres que lutavam pelo direito ao divórcio, pelo direito da mulher casada de controlar seus gastos e propriedades, por proteção contra a violência masculina e por direitos políticos. Nos Estados Unidos, na mesma década, mulheres defendiam causas, entre elas, a abolição da escravatura, os direitos à cidadania plena e o direito ao voto. Na Alemanha, na década de 1860, vários movimentos feministas lutavam pelo direito de poderem manifestar em público, pelo direito à profissionalização, como também ao voto. Na França, o feminismo cresceu durante a Revolução de 1789, 1848 e 1871 (PINSKY; PEDRO, 2003, p. 289).

A consciência e a efervescência de ideias democráticas, direitos sociais, liberdade de expressar suas ideias fizeram da batalha dessas mulheres pelo direito ao voto um dos impulsos fundamentais dos movimentos feministas. Contudo, nessa luta pelos direitos das mulheres, elas tiveram que enfrentar hostilidade, resistência, preconceitos. Em 1897, George G. Vest, na época senador norte americano, defendeu que “o exercício do voto degradaria a mulher, subtraindo-lhe a capacidade de influir com seu carinho delicado e gentil aos atos do marido” (HERMANN, 2012, p. 68). Grover Cleveland, ex-presidente americano, em um discurso disse: “um dos grandes encantos das mulheres está no fato de elas não serem particularmente receptivas ao raciocínio” (HERMANN, 2012, p. 68).

Freitas (*apud* PAIXÃO, 2014, p. 28) relata que, no final do século XIX e início do século XX, essa luta de mulheres passou a ser uma luta organizada, atravessando fronteiras locais e nacionais, pressionando as esferas da vida em todos os sentidos, isto é, social, cultural e teórico. A autora destaca a obra de John Stuart Mill, *A sujeição da mulher*, de 1869, como o primeiro manifesto do movimento feminista.

Para Lemos (2003, p. 51), esse movimento trouxe à tona o que estava oculto e disfarçado nos discursos de democracia e igualdade. Teles (2003) inclui o movimento feminista como um movimento político que questionou

relações de opressão, exploração e poder de pessoas e de grupos de pessoas, em especial, a população feminina. Segundo a autora, o movimento feminista instiga todas as pessoas que estão em uma situação de opressão, subalternidade a se insurgir, opor e lutar por relações de equidade. Ressalta ainda a autora que o movimento feminista nos fez observar com mais atenção as relações que acontecem no cotidiano, pois é “nesses mudinhos das relações que a dominação se instala e ditas às normas excludentes e que se naturalizam. Desconstruir esses modos de ser é o que o feminismo se propõe” (TELES, 2003, p. 51).

Assim, Colasanti (1997, p. 40) lembra que

[...] o poder gerador da palavra: o excesso de força que as mulheres, já geradoras da vida, teriam se possuísem seu livre uso; a negação, às mulheres, das palavras sagradas; o abuso verbal comprovado a que somos submetidas no cotidiano, através da interrupção e encobrimento das nossas frases. Se nos negam a palavra oral, volátil e efêmera, como crer que reconheceriam nosso direito à palavra escrita, tão mais comprometedora?

No Brasil, o movimento feminista tornou-se visível apenas no início do século XX, quando um pequeno grupo de mulheres insatisfeitas com os papéis culturais, tradicionais, atribuídos até então às mulheres pelos homens, idealizou o fim da dominação masculina, como também da sociedade patriarcal. Alguns historiadores defendem que a luta das feministas brasileiras vem, desde meados do século XIX, com a criação de jornais como *O sexo feminino*, de Francisca Senhorinha da Motta Diniz, e das peças e revistas criadas por Josefina Álvares de Azevedo, em 1891, como também *O Jornal das Senhoras*, o primeiro jornal dirigido e fundado por uma mulher, a feminista argentina Juana Manso³⁰. Esse jornal tinha como objetivo tratar de temas como belas-artes, literatura, moda, além de tentar despertar a consciência feminina para que elas reivindicassem melhores condições educacionais e acesso ao mercado de trabalho. Nessas manifestações culturais, as brasileiras

³⁰ Considerada a primeira feminista argentina, Juana Paula Manso viveu no Brasil entre 1842 e 1854. Enquanto residia no Brasil, escreveu peças teatrais e fundou uma escola para moças no Rio de Janeiro. Retorna à Argentina no ano de 1854, fundando, em Buenos Aires, o *Álbuns de Señoritas* e trabalhando em prol da instrução feminina, junto ao presidente Domingos Sarmiento, que defendia uma educação igualitária entre os sexos .

apresentavam algumas posições favoráveis à concessão ao voto feminino (SAPORETI, 1985, p. 292).

Esse movimento tornou-se notório no Brasil no início do século XX, chamado de “século das mulheres” com o início da luta das mulheres pelo exercício do direito de votar. Entretanto, nos debates da Constituição de 1891, parlamentares consideravam o voto feminino uma “ideia anarquista e desastrada”. Argumentavam que “os cérebros infantis das mulheres, sua inferioridade mental e retardação evolutiva” não tinham condições de escolher representantes (HAHNER, 1981, p. 84-6).³¹

Tanto no Brasil como em todo o mundo, a bandeira da luta pelo direito do voto foi fundamental para a luta das mulheres. Essa bandeira foi levada a outras reivindicações. Um dos movimentos político-sufragistas feministas que fizeram diálogo com a religião e a teologia cristãs foi o movimento que se constituiu em torno de Elisabeth Cady Stanton, nos Estados Unidos, tendo repercussão mundial, ainda antes do final do século XIX. Entre outros, elaborou significativos estudos exegético-interpretativos, publicados em *The Women Bible*.³²

Desde início do século XX, o movimento dividiu-se em duas correntes. A primeira era considerada à época majoritária, denominada de “feminismo doméstico ou maternal ou feminismo da vítima”, tinha como alguns de seus princípios a abnegação silenciosa, o moralismo sexual acirrado, a superioridade como base na função maternal, a demonização do homem tido como agressor competitivo e violento, a obsessão por pureza e perfeição (SILVA, 2001, 133-34).

Tendo como fundamento apenas virtudes e atributos que segundo o movimento somente pertenciam às mulheres, esse movimento deixou de considerar as potencialidades racionais, produtivas e representativas das próprias mulheres, “como também as possibilidades de fazer emergir nos homens as qualidades ínsitas ao princípio vital do feminino, comuns a todos os seres humanos” (HERMANN, 2012, p. 71).

³¹ Mais informações sobre as lutas das mulheres, direitos conquistados na legislação brasileira, veremos no item específico: A condição da mulher na história da legislação brasileira.

³² Acerca do trabalho de Elisabeth Cady Stanton e seu grupo, ver Richter Reimer (2005).

Outra corrente, denominada de “feminismo do poder”, defendia a potencialidade das mulheres de influenciar pessoas e transformar o mundo estimulava a expressão individual, a liberdade de expressão, a inclusão, a liberdade individual para definir valores da aparência, da sexualidade. Enfim, o movimento desprezava o machismo e não os homens e “pregava a igualdade absoluta entre homens e mulheres” (SILVA, 2001, p. 138).

Para Hermann (2012, p. 70), o ponto fraco da segunda corrente está no aspecto de sustentar a “igualdade absoluta entre homens e mulheres”, não valorizando e não deixando espaço para a necessária composição das diferenças que há entre homens e mulheres. Neste sentido, parece ter faltado o reconhecimento da alteridade com base no sexo e no gênero, que é essencial para o respeito às diferenças. Segundo a autora, “ser diferente não significa ser melhor ou pior, inferior ou superior, ser diferente significa ser exatamente o que é. Reconhecer as diferenças é o passo fundamental para a conquista de direitos” (HERMANN, 2012, p. 70).

Depois de acirradas discussões entre as duas correntes do movimento feminista, veio a conquista do direito ao voto, sendo essa a única convergência de finalidade entre as duas correntes. No Brasil o direito da mulher de votar só foi concedido às mulheres na década de 30 do século passado, sendo que o Código Eleitoral brasileiro foi promulgado 1933, como veremos no tópico sobre a mulher na legislação brasileira. Após esta conquista, o feminismo atravessou um período opaco, voltando com força total somente depois da Segunda Guerra, na metade do século XX, passando a ser personagem importante e fundamental da revolução social que ocorreu no mundo entre 1945 e 1990. Entre os diversos fatos sociais ocorridos à época e direitos conquistados pelas mulheres, citamos o ingresso maciço de mulheres casadas no mercado de trabalho, na educação superior (50% em média das universitárias eram mulheres). Dessa forma, a população feminina tornou-se uma força política importante, possibilitando o amadurecimento do movimento feminista (HERMANN, 2012, p. 73).

Na década de 1980, porém, surgiu uma terceira corrente, o “feminismo da diferença”, cujos fundamentos são: aceitação que a diferença entre homens

e mulheres não significava inferioridade ou superioridade; a valorização à maternidade e o cuidado com os mais frágeis (pobres, crianças, idosos, deficientes); a luta pela compatibilização entre funções domésticas e materiais; a luta pelo exercício representativo na política e na vida pública; e o respeito pela opção de mulheres de permanecerem exclusivamente no lar (SILVA, 2001, p. 143).

Surgiu também na década de 1980 outra bandeira de defesa do feminismo com o tema “Violência contra a mulher”, tratado como questão central do feminismo. Em razão dessa luta, surgiram vários grupos de amparo às vítimas. Criaram o Conselho de da Condição Feminina, a Delegacia de Defesa da Mulher e o Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher. Em 1986, surge a primeira Delegacia de Atendimento Especializado à Mulher (DEAM), no estado de São Paulo, e o conceito se multiplicou em muitas outras delegacias em outros estados brasileiros. Nesse mesmo ano, a Câmara dos Deputados aprovou o Projeto de Lei que criou o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher. Também foi instituído, pelas Nações Unidas, o Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM) (DIAS, 2012, p. 30).

O movimento das mulheres, articulado pelo Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, em 1986, lançou a campanha “Constituinte pra valer tem que ter direitos da mulher”. Elegeram-se 26 mulheres constituintes, as quais defenderam e reivindicaram direitos específicos da mulher na esfera familiar como, por exemplo, direito ao trabalho, à saúde, à educação e à cultura. Constando, ainda, como um último ponto, um leque de proposições relativas às chamadas “questões nacionais e internacionais”, dentre as quais incluíam-se assuntos como reforma agrária, liberdade sindical, direito de greve, inclusive, a forma de incorporação dos tratados e convenções internacionais de direitos humanos que trata da situação de mulheres ao ordenamento jurídico brasileiro. Na mesma data, foi realizada, em todo o país, uma discussão para subsidiar o debate sobre o papel da mulher e os direitos a serem garantidos no texto constitucional. A partir desses encontros, foi redigida a Carta das Mulheres aos Constituintes, documento reivindicatório entregue a todos os parlamentares do Congresso Nacional (GOLDENBERG, 1992, p. 34-5).

Também constaram nos artigos da Carta das Mulheres reivindicações ao direito de conhecer e decidir sobre o próprio corpo, a garantia de livre opção pela maternidade, compreendendo-se o direito de evitar ou interromper a gravidez sem prejuízo para a saúde da mulher, a criminalização de quaisquer atos que envolvam agressões físicas, psicológicas ou sexuais à mulher fora e dentro do lar, e, sobretudo, a participação das mulheres no processo democráticos (PIMENTEL, 1987, p. 256).

É importante salientar que, mesmo após 25 anos da promulgação do Texto Constitucional de 1988, essas reivindicações feitas na Carta das Mulheres permanecem sendo debates em aberto na sociedade brasileira em geral, na esfera pública e, em especial, na esfera jurídica.

Na década de 1990, foram instituídas redes temáticas como a Rede Nacional dos Direitos Reprodutivos e a Rede Nacional Contra a Violência Doméstica e Sexual, que contribuíram para o aprofundamento dos debates no movimento feminista (HERMANN, 2012, p. 27).

O movimento buscou “dar às mulheres um lugar na história, de preferência escrito por elas mesmas, tirando-as do anonimato e invisibilidade” (SAGIM, 2004, p.11), redesenhando as experiências femininas, reconhecendo e superando as relações assimétricas entre os gêneros, a luta pela igualdade entre os sexos, o respeito e as diferenças de opções de cada um, a luta pela liberdade de expressão e pelo direito à cidadania das mulheres.

O movimento feminista como queiram conceituar, mais do que outro movimento, significou o apelo a uma diferença que originou a ação coletiva: diferença irreduzível, porque radicada na natureza e na experiência ancestral da espécie. Por isso, é tão mais difícil separar as lutas das mulheres da história da mulher, da consciência de uma subordinação que penetra na memória mais arcaica das sociedades humanas (MELUCCI, 2001, p. 105).

Assim, o movimento feminista, que havia ampliado seu protagonismo na década de 1980, lutando para a melhoria das condições de vida, teve sua atuação política fortalecida na criação, em 1985, do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) e na participação no processo constituinte de 1988.

O CNDM tornou-se um marco significativo na trajetória da conquista de direitos básicos das mulheres e no fortalecimento da democracia. Esse processo, protagonizado pelo chamado “lobby do batom”, formado pelo CNDM, pelas feministas e pelas 26 deputadas federais constituintes, obteve importantes avanços na nova Constituição Federal 1988 como veremos no tópico seguinte, ao garantir a igualdade de direitos e obrigações entre homens e mulheres perante a lei³³.

Essas reflexões críticas acerca da situação de subordinação da mulher, a sua condição cultural de desigualdade e exclusão impostas pelo sistema social e político, bem como as lutas para serem vistas, ouvidas e reconhecidas, aconteceram também no campo religioso com fundamentos e ideais semelhantes, mas com enfoque específico. Trataremos disto no tópico seguinte.

3.2 HERMENÊUTICA E TEOLOGIA FEMINISTAS: RELEITURAS BÍBLICAS E SOCIAIS

Sclair (2007, p. 108) se expressa da seguinte maneira em relação à releitura bíblica feminista:

Escorraçada de um texto no qual já não me reconhecia, eu me refugiava não nas linhas, mas nas entrelinhas. Ali eu deixaria uma muda e criptografada mensagem, uma mensagem que, como garrafa lançada ao mar, talvez chegasse a alguém, num futuro próximo ou distante.

O movimento feminista surge como movimento social em finais do século XIX, e, desde então, em todo o mundo e na América Latina, crescem o grito e a voz das mulheres reivindicando direitos. Muitas das mulheres que participaram deste movimento feminista, junto com outras tantas, começaram a

³³ Comentários retirados de documentos do Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA). Os direitos das mulheres na legislação brasileira pós-constituente.

se organizar também em torno de uma leitura libertadora da Bíblia, participando dos movimentos teológicos de libertação.³⁴

Partindo dos pressupostos das leituras bíblicas libertadoras que surgem como desdobramentos da teologia da libertação, conhecidas também como “teologias das margens” ou “teologias de terceiro mundo” e das lutas feministas de libertação, surge a hermenêutica crítica feminista de libertação como um instrumento capaz de reivindicar para as mulheres um papel de sujeitos não só na leitura e na interpretação bíblica, mas no seu lugar social, político e religioso, pois traz um compromisso ético e político em favor da emancipação e da dignidade da mulher não só na Igreja, mas na sociedade (SCHÜSSLER FIORENZA, 1992, p. 28; ROSADO NUNES, 2000, p. 23; RICHTER REIMER, 2005, p. 12; GEBARA, 2007, p. 107).

A manifestação para uma leitura feminista das tradições bíblicas, na busca de transformar as estruturas de dominação, partiu, no primeiro momento, segundo Richter Reimer (2005, p. 12), de várias mulheres, entre elas, Jacobina Mentz, líder do movimento sociorreligioso de Muckers³⁵, em Sapiranga (RS), e a americana Elizabeth Cady Stanton, que reuniu um grupo de mulheres que estudou Teologia e também hebraico e grego e que lançou, entre 1895 e 1898, a Bíblia das Mulheres, ambas do século XIX (RICHTER REIMER, 2005, p. 20).

No Brasil, o movimento da hermenêutica feminista surge com as pastorais populares. Entre os nomes dessas mulheres que participaram e participam ainda desse movimento, Richter Reimer (2005, p. 25) cita “Agostinha Vieira, Ivone Gebara, Ana Flora Gorgulho e Ana Maria Tepedino, concentrando na leitura na óptica da mulher” (RICHTER REIMER, 2005, p. 25). Segundo a autora, na década de 1980, surge outra geração de estudantes de Teologia que se engajaram em movimentos sociais e políticos, entre eles, “Diretas Já” e “Sem Terra”, “buscando reler os textos bíblicos com base nos protagonismos históricos de mulheres, resgatando sua importância no início de

³⁴ Acerca da história da participação de mulheres teólogas feministas na Teologia da Libertação e nos trabalhos exegético-hermenêuticos no Brasil e na América Latina, ver Richter Reimer (2005, p.12), Fiorenza (1992, p. 28), Gebara (2007, p. 107). Outra contribuição importante vem da americana Mary Daly, com o seu livro *A igreja e o segundo sexo*, de 1969, inspirado no título da obra de Simone de Beauvoir: *O segundo sexo*.

³⁵ Muckers significa “os resmungentos, reclamações, falsos religiosos” (RICHTER REIMER, 2005, p.21).

marcos fundamentais no processo de libertação e formação do povo de Deus” (RICHTER REIMER, 2005, p. 25).

Na América Latina, a Teologia Feminista surgiu a partir da conscientização da mulher como sujeito histórico e, conseqüentemente, como sujeito eclesial que responde às interpelações do mundo contemporâneo por meio de uma produção e uma prática teológica. Tamez (1981), em seu artigo *La Mujer como Sujeto Histórico em la Produccion Teológica*, descreve a vivência da opressão que as mulheres sofrem no âmbito do casamento, familiar e social e por estarem inseridas nessa cultura patriarcal. Em alguns casos, essa opressão está introjetada na própria mulher, que aceita inconscientemente essa situação de opressão. Segundo Tamez (1981, p. 209), *“hay un problema privativo que tiene que ver con la tradición sexista”*. A partir da conscientização de ser sujeito (grupo) histórico oprimido, e também participante de uma comunidade de fé, a mulher adquire voz própria para nomear e transmitir sua experiência de fé. Como afirma Tepedino (1990, p. 9): *“É a própria tomada de consciência desta injustiça, que as leva a romper as barreiras que lhe são impostas, a enfrentar com coragem as dificuldades para ter voz e vez”*.

A hermenêutica bíblica feminista reconhece que a Bíblia exerceu e exerce influência tanto positiva quanto negativa na vida de muitas mulheres e homens e que essa influência não se dá somente mediante textos em si, mas também da forma como esses textos são lidos, interpretados e transmitidos à sociedade. Vez que a tradição cristã, desde os tempos dos evangelhos, por um lado, tem o costume de não nomear as mulheres, citamos alguns exemplos: a cura da sogra de Pedro (Mt 8,14s), a cura da hemorroíssa (Mt 9,18ss), a cura da filha de Jairo (Mc 5,21ss), pecadora perdoada e que ama (Lc 7,34ss), entre outras (MESTERS, 1983, p. 49). Por outro lado, como demonstrado no capítulo 2 desta dissertação, há também a menção e o reconhecimento do trabalho eclesial e teológico de muitas mulheres nomeadas nos escritos do Novo Testamento.

Na visão de Richter Reimer (2005, p.12), a Teologia Feminista é,

[...] 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.

Ao falar da Teologia Feminista, Rosado Nunes (2000, p. 22) procura mostrar que da herança das mulheres vem “o reconhecimento de que ‘nossa luta vem de longe’”, desmistificando o discurso da “submissão” e “passividade”, acrescentando-se da impotência resignada. Contudo, a autora também menciona a “dominação de que foram e de que continuam a serem, sem dúvida, vítimas”. Pensar os discursos da teologia feminista significa incorporar a palavra das mulheres nas “relações sociais de poder que se tecem entre os sexos”:

[...] dizem respeito a toda a sociedade e a todas as suas instituições, inclusive as religiosas. Desvendá-las, deixando aparecer à resistência das mulheres, tanto quanto o jogo de sua opressão, é resgatar essa nossa preciosa herança e fazer dela incentivo para a luta hoje (ROSADO NUNES, 2000, p. 26).

Sölle (*apud* HUFNER; MONTEIRO, 1992, p. 16) afirma que a Teologia Feminista é a “teologia da cabeça e da barriga”, sendo que

[...] nela os elementos racionais (cabeça) e emocionais (barriga) se juntam. Emoções, subjetividade, espiritualidade, a visão de um mundo melhor e o compromisso político com o povo oprimido são os objetos e instrumentos desta teologia. A reflexão da Teologia Feminista e da Teologia da Libertação se dá a partir do Evangelho e da experiência concreta de pessoas oprimidas, sejam elas mulheres ou pobres que se responsabilizam pelo processo de libertação.

Faz-se necessário anunciar a libertação da opressão dessas mulheres, acabar com o seu silêncio e resgatar sua memória histórica. Para isso, é importante a leitura feminista da Bíblia, mostrando a influência de mulheres na história da humanidade, oferecendo às mulheres a oportunidade de identificar as suas histórias de vida com as muitas histórias de mulheres da Bíblia que, assim como as de hoje, lutaram e lutam por uma vida mais justa. Buscar a conscientização da opressão da mulher na interpretação bíblica é um passo importante e, nela, é importante ressaltar dois aspectos a serem utilizados na busca desse processo de libertação (RICHTER REIMER, 2000, p. 20-3):

1º- Ela se torna importante porque evidencia que a teologia precisa aprofundar sua reflexão e ação feministas, questionando e rompendo com os parâmetros patriarcais e androcêntricos das ciências sociais e teológico-pastorais. Pois neles a mulher, além de ser desqualificada na sua humanidade e capacidade, também é desapropriada de sua dignidade e silenciada em sua experiência e resistência. O sistema patriarcal – e, portanto as ciências que trabalham com paradigmas patriarcais - é dualista, sexista e hierárquico, no qual o homem poderoso/branco é o princípio organizativo e normativo de todas as coisas.

2º- Nosso cotidiano é como uma rede ou como um tecido, no qual se cruzam diversos mecanismos de desigualdades de gênero, sociais, econômicas, culturais, religiosas, étnicas e de idade. Partir desse cotidiano de nossos corpos significa romper com o silenciamento e invisibilização de mulheres como agentes em processos fundantes e fundamentais da vida humana e social, desmascarando e denunciando práticas e discursos que desconsideram as diferenças ou fazem delas elementos fundantes e legitimadores de desigualdades definidas então como 'naturais'.

Hufner e Monteiro (1992, p. 19) destacam que esse movimento feminista implica não só na libertação da mulher, mas em uma nova cultura, uma nova visão, a esperança de uma nova mulher, como também de um novo homem, em que o aspecto feminino não seja menosprezado, desvalorizado. Para as autoras, o movimento feminista implica em um processo político em que diversos grupos de mulheres, organizadas em movimentos populares, nos sindicatos em partidos políticos, nas Igrejas, estarão atuando e lutando por um mundo mais justo e igualitário.

Gebara (2007, p. 108) afirma que a teoria feminista propõe uma leitura hermenêutica da Bíblia, especialmente dos textos já calcificados por interpretações teologicamente conservadoras e opressoras, para explorar a reserva de sentido que o texto tem e que só se revela quando interpretado a partir de métodos específicos. Segundo a autora é por meio do entendimento e da interpretação de um texto que manifestamos a compreensão que temos de nós mesmos e do nosso mundo. O texto torna-se, de certa forma, um pretexto para falarmos da nossa própria realidade histórica.

Ainda na visão de Gebara (2007, p. 109), a hermenêutica feminista buscou reconfigurar posições teológicas acerca dos símbolos, da imagem de Deus, da corporeidade e de transcendências, e tais experiências resultam dessa interação a partir de uma “ótica feminista inclusiva que leva em consideração o respeito à igualdade entre os seres” e o repúdio a qualquer

forma de discriminação, opressão e dominação sobre a mulher vinculada pelo sistema patriarcal adotado à época. Dessa forma, segundo Gebara (2007, p. 109):

[...] o feminismo trouxe a subjetividade feminina como lugar de saber e lugar de poder. Começar a contar sua história é reconhecê-la como caminho importante e absolutamente imprescindível na construção de novas relações sociais.

Portanto, a Teologia Feminista tem a função não só de criticar o passado e buscar histórias perdidas de mulheres, mas também de reconstruir a teologia, recriando e revisando categorias teológicas, sociais, culturais e usando as experiências de opressão e as lutas de libertação das mulheres como articuladoras de saber.

3.3 NOVAS PERSPECTIVAS PARA A MULHER NA HISTÓRIA DA LEGISLAÇÃO BRASILEIRA

Antes de adentrarmos especificamente nos fatores jurídicos que levaram a mulher à sua situação social e familiar de submissão, faz-se necessário relembramos alguns fatos históricos que marcaram a história da legislação brasileira em relação à mulher.

Toda a história da mulher que se confunde com a construção histórica de família, na cultura ocidental, imposta pela Europa (no processo de colonização) ao resto do mundo em condição de dominante no período das revoluções, traz um modelo de família patriarcal no qual o homem dirigia a sua família como meio de produção, hierarquicamente, como chefe, em que tem a propriedade da esposa, dos filhos e dos bens. Ele é proprietário, seus filhos homens seus sócios e as mulheres, esposa e filhas, suas propriedades, como eram os escravos. O patriarcalismo determinava a diminuição da condição feminina, a 'coisificação' de seres humanos (mulheres e escravos), tratando-os como bens, mercadorias, construindo, assim, um padrão dos papéis

masculinos e femininos. Este padrão era visto como se fosse natural, 'certo'. Padrões culturais contrários eram 'errados' (PEREIRA, 2002³⁶).

Seja pela bíblia à época de Adão e Eva seja pelos primeiros códigos como Código napoleônico francês, à mulher sempre era imputada a culpa por não ser (re)produtiva ou por gerar somente outras mulheres sem dar um varão ao 'senhor seu marido' ou por adultério, sinônimo de desonra social e religiosa (TEPEDINO, 2004, p. 583).

A historiadora Del Priore (2000, p. 9), em sua obra *Mulheres no Brasil colonial*, tece algumas considerações atinentes ao regime patriarcal e à situação da mulher à época:

O sistema patriarcal instalado no Brasil colonial sistema que encontrou grande reforço na Igreja Católica que via as mulheres como indivíduos submissos e inferiores, acabou por deixar-lhes, aparentemente, pouco espaço de ação explícita na sociedade e na família [...]. Acostumados a vivenciar um modelo de sociedade em que as mulheres não possuíam vez e nem voz, este condicionamento ao homem se tornava natural.

No Brasil colônia a Igreja deu início à educação, no entanto, a instrução ministrada pela igreja não incluía as mulheres. A igreja da época pregava que a mulher devia obediência total e inquestionável não só ao pai e ao marido, como também à religião, conseqüentemente, a mulher vivia enclausurada sem contato com o mundo exterior. Seus dois únicos motivos de viver eram o lar e a igreja. À mulher não era permitido estudar e aprender a ler. Nas escolas, administradas pela igreja, somente lhes eram ensinadas técnicas manuais e domésticas. Essa ignorância lhe era imposta de forma a mantê-la subjugada desprovido-a de conhecimentos que lhe permitissem pensar em igualdade de direitos (PRIORE, 2000, p. 15). Era educada para sentir-se feliz como 'mero objeto', porquanto só conhecia obrigações. Tudo isso refletiu na legislação brasileira.

O Brasil colônia, regulado pelas leis portuguesas mesmo após ter-se tornado independente, continuou se valendo de legislação estrangeira. Por mais de trezentos anos vigoraram as Ordenações Filipinas que traziam, em seu

³⁶ Disponível em: <<http://www.ambito-juridico.com.br/>>. Acesso em: 11 nov. 2014.

âmago, o conservadorismo do poder patriarcal vivido na Idade Média. No regime das Ordenações, ao marido não era imputada pena por aplicação de castigos corporais à mulher e aos filhos; à mulher era vedado ser testemunha em testamento público; o pátrio poder era de exclusividade do marido, não podendo a mulher ser tutora ou curadora; sempre que contraísse novas núpcias, as viúvas poderiam sê-lo desde que vivessem honestamente e puras. Não podia a mulher praticar quase nenhum ato sem a autorização do marido (PRIORE, 2000, p. 22).

A modernização das cidades, sobretudo as maiores, favorecia mudanças sociais, estruturais e mentais na sociedade. A modernidade se aproximava e o progresso fazia-se necessário. Segundo o historiador Fausto (2002, p. 140), o “progresso significava a modernização da sociedade através da ampliação dos conhecimentos técnicos, da industrialização, da expansão das comunicações”. No entanto, como obter o progresso efetivo se, nas legislações constitucionais, o reconhecimento da mulher ainda estava por vir?

A evolução da condição jurídica da mulher foi bastante lenta e, no Brasil, teve marcos básicos, dentre os quais podemos citar o Estatuto da Mulher Casada (Lei nº 4.121 - de 27 de agosto de 1962), que alterou o Código Civil de 1916; Código Penal 1940, a Consolidação das Leis do Trabalho; a Consolidação das Leis da Previdência Social e as anteriores Constituições Federais. O próprio Direito Romano, berço da nossa cultura jurídica, já desprovia a mulher de capacidade jurídica. A religião era prerrogativa masculina da qual a mulher somente participaria com a autorização do pai ou do marido. O parentesco só se transmitia pelos homens. Apenas por razões genéticas o impedimento matrimonial relativo à mulher era evocado, como também a proibição de escolher a profissão³⁷.

³⁷ O professor Cretella Júnior (1994, p. 9) afirma que “Não há dúvida de que o Direito Romano contribui efetivamente na formação dos operadores do Direito no século XXI. Não podemos negar a sua influência no Direito brasileiro, uma vez que nossa cultura jurídica traz consigo muito mais do que simples embasamentos teóricos e históricos herdados deste. É preciso entender o Direito Romano para que seja possível a melhor compreensão do Direito brasileiro. ‘Roma foi um imenso laboratório do Direito’. Não podemos encará-lo apenas como uma experiência jurídica, onde o nosso Direito e o de muitos outros países tornam-se simples produtos. Torna-se necessário utilizar-se deste laboratório como ferramenta de trabalho, de modo a servir substantivamente para dar subsídios para uma reflexão maior sobre as origens do ordenamento jurídico brasileiro, para que assim seja possível a tomada de decisões cada vez mais justas.

Em 1822, ano da Independência do Brasil, foi elaborada a primeira Constituição Brasileira, promulgada em 1824. O texto constitucional menciona a mulher apenas ao dispor sobre a sucessão imperial, nos artigos 116ss, dessa Constituição. Nesse momento constitucional, eram cidadãos os homens com 25 anos ou mais e todos que tivessem renda de 100 mil-réis. As mulheres e os escravos não eram considerados cidadãos, sendo excluídos do âmbito político e social no período imperial.

Com a chegada da República, uma nova Constituição foi promulgada em 1889. A primeira Constituição republicana continuou sem considerar a mulher cidadã. Estabeleceu o sufrágio universal masculino para todos os brasileiros alfabetizados, maiores de 21 anos de idade, à exceção de analfabetos, mendigos, soldados, mulheres e religiosos sujeitos ao voto de obediência. A ideia que predominava era que política era atividade desonesta para a mulher (HERMANN, 2012, p. 70).

Em 3 de maio de 1933, na eleição para a Assembleia Nacional Constituinte, a mulher brasileira, pela primeira vez, em âmbito nacional, votou e foi votada. A luta por este direito durou mais de 100 anos, pois o marco inicial das discussões parlamentares em torno do tema começou nos debates anteriores a Constituição de 1824 (SILVA, 2001, p. 131).

O exercício ao direito do voto foi introduzido à legislação brasileira no ano anterior, com a aprovação do Código Eleitoral de 1932, que passou a regulamentar as eleições no país. O artigo 2º desse Código continha a seguinte redação: “É eleitor o cidadão maior de 21 anos, sem distinção de sexo, alistado na forma deste Código”. A aprovação do Código de 1932, no entanto, deu-se por meio do Decreto nº 21.076, durante o Governo Provisório de Getúlio Vargas. Somente em 1934, com um novo Estado Democrático de Direito, por meio da segunda Constituição da República, esses direitos políticos conferidos às mulheres foram regulamentados na legislação constitucional. Porém, a nova Constituição restringiu a votação feminina às mulheres que exerciam função pública remunerada³⁸.

³⁸ Maiores informações sobre a conquista do direito da mulher de votar e ser votada estão disponíveis em: <<http://www.tse.jus.br/noticias-tse/2013/Marco/ha-80-anos-mulheres-conquistaram-o-direito-de-votar-e-ser-votadas>>. Acesso em: 18 set. 2014.

Em 1934, pela primeira vez, o constituinte se ocupa da situação jurídica da mulher de forma a proibir distinções ou privilégios em razão do sexo. A França produziu um estoque de inspiração para essa mudança legislativa; no Brasil, porém, o destino foi diverso. Diferente do Brasil, na França, houve a cultura da mulher pública, em que as mulheres participaram da política através de manifestações, protestos, luta armada. No Brasil, as mulheres não tiveram participação efetiva na construção da República; até mesmo para os positivistas ortodoxos, para os quais as mulheres eram superiores, todas elas eram consideradas como pilar fundamental da família, guardiãs do lar. Tal situação foi alimentada, dentre outros fatos, pela 'mariolatria católica', mitos do pecado original, como já mencionado no segundo capítulo desta dissertação (CARVALHO, 2008, p. 94).

A Constituição de 1937 manteve as conquistas das Constituições anteriores em relação as mulheres, acrescentando no seu texto constitucional o direito ao voto conquistado pelas as mulheres.

A Constituição de 1946, porém, representou um retrocesso para as mulheres, uma vez que eliminou a expressão "sem distinção de sexo". Inovou estabelecendo assistência à maternidade, à infância e à adolescência, obrigatória em todo o território nacional, concedendo aposentadoria à mulher com 35 anos de serviços ou, compulsoriamente, aos 70 anos de idade, incorporando a proibição de diferença de salário para um mesmo trabalho, por motivo de idade, sexo, nacionalidade ou estado civil e instituindo a prisão civil por falta de pagamento de pensão alimentar.

Em 1967, promulgada uma nova Constituição, o único avanço no tocante à condição da mulher foram a redução do prazo para a aposentadoria, de 35 para 30 anos de serviço. Na Constituição de 1969, uma Junta Militar assumiu o comando do país com poderes constituintes, incorporando à Constituição Federal de 1967 Atos Institucionais (AI), baixados desde 1964. Não houve alterações em relação aos direitos específicos da mulher³⁹.

³⁹ Demais informações sobre as Constituições Brasileiras e as mulheres estão disponíveis em: <www.wikipédia.com.br>. Acesso em: 10 nov. 2014.

Contudo, apesar de, desde 1934, a Constituição brasileira admitir a igualdade de todos perante a lei, a mulher permaneceu em condição de desigualdade, submissão ao homem, na área doméstica familiar e também social. Preconceitos que a mulher vem sofrendo por séculos acabaram tornando-se regras de direito indiscutíveis, gerando uma violência doméstica e social, uma situação de submissão e inferioridade que por muito tempo foram vistos como naturais.

Parece-nos que a parte mais difícil da luta da mulher pela igualdade de tratamento foi a tentativa de mudar o (pré)conceito de família que vivia sob a égide de que uma família perfeitamente adequada à sociedade e aos olhos da religião, aquela feita e vivida em função do chefe homem. O modelo de família era indiscutivelmente patriarcal, hierarquizado e desigual, completamente dependente das vontades masculinas.

Somente com a Constituição Federal de 1988, a mulher, efetivamente, teve avanços em sua conquista de uma situação menos desigual. No processo de luta pela restauração da democracia, o movimento de mulheres teve uma participação marcante ao visibilizar um conjunto de reivindicações relativas ao seu processo de exclusão, assim como ao lutar pela inclusão dos direitos humanos para as mulheres. Seu marco foi a apresentação da Carta das Mulheres Brasileiras aos Constituintes em 1988, que indicava as reivindicações do movimento feminista e de mulheres (DIAS, 2012, p. 36).

A Constituição Federal de 1988 incorporou, em seu artigo 5º, I: “Homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição”. E no artigo 226, parágrafo 5º: “Os direitos e deveres referentes à sociedade conjugal são exercidos pelo homem e pela mulher”. Esses dois artigos garantiram a condição de equidade de gênero, bem como a proteção dos direitos humanos das mulheres, pela primeira vez, na República Federativa do Brasil.

Com isso uma medida importante foi tomada pelo governo brasileiro, qual seja a ratificação da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher. A chamada “Convenção de Belém do Pará”, adotada pela Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos (OEA), em julho de 1994 e ratificada pelo Brasil em novembro de

1995, complementou a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher. A Convenção de Belém do Pará apresenta o seguinte conceito de violência contra a mulher em seu artigo 1º:

toda aquela que tenha ocorrido dentro da família ou unidade doméstica ou em qualquer outra relação interpessoal, em que o agressor conviva ou haja convivido no mesmo domicílio, na comunidade e perpetrada por qualquer pessoa, na comunidade, local de trabalho, estabelecimentos educacionais de saúde ou qualquer outro lugar, e mesmo aquela perpetrada ou tolerada pelo Estado ou seus agentes onde quer que ocorra.

Contudo, esse processo não ocorreu de maneira pacífica como veremos nos próximos itens, uma vez que mulheres do mundo todo ainda são agredidas pelos seus companheiros e pela sociedade, que resistem em aceitar a nova realidade. Assim, praticam a violência doméstica e familiar, que é uma forma de violência invisível e covarde, mas que gera consequências nefastas para toda a sociedade.

Diante desse quadro social, atendendo aos compromissos assumidos pelo Brasil perante a comunidade internacional, bem como para dar efetividade a garantias e direitos constitucionais, foi criada a Lei Maria da Penha, que, em seu bojo, trouxe inovações, progresso na situação de submissão e discriminação vivida pelas mulheres no decorrer da história da humanidade e da legislação brasileira, como mostraremos adiante.

Entretanto, é importante ressaltar que, mesmo após a entrada em vigor da nova ordem constitucional, por mais desnecessário que isso possa parecer num sistema jurídico hierárquico, no qual os dispositivos preconceituosos e discriminatórios em relação à mulher, já não deviam ser aplicados desde a entrada em vigor em 5 de outubro de 1988 da nova Constituição da República Federativa do Brasil. Não eram poucos os que insistiam no modelo patriarcal, machista e desigual de relações de gênero, preferindo ignorar a transformação trazida em relação à situação das mulheres pela Constituição Federal de 1988, como veremos nos itens a seguir, no Código Civil de 1916, que vigorou até 2002, e no Código Penal Brasileiro.

3.3.1 Legislação do Direito Civil e a mulher

O Código Civil Brasileiro de 1916 era uma codificação do século XIX, retratava bem a sociedade da época, marcadamente conservadora e patriarcal. Assim, só podia consagrar a superioridade masculina, transformando a força física do homem em poder pessoal, em autoridade e outorgando-lhe o comando exclusivo da família. A família se identificava pelo nome do marido, sendo a mulher obrigada a adotar os sobrenomes e apelidos do varão. O casamento era indissolúvel, considerado um dos sacramentos da religião cristã a regra era: “até que a morte o separe” (DIAS, 2013, p. 6).

Segundo Cretella Júnior (1993, p. 141), o Direito Civil Brasileiro sustentou os princípios conservadores mantendo o homem como chefe da sociedade conjugal e limitando a capacidade da mulher a determinados atos. Considerou a mulher casada como relativamente incapaz, determinando à esposa a obrigação de solicitar do marido autorização à prática dos atos na vida civil como trabalhar, gerir e dispor dos seus bens móveis ou imóveis. Ainda o artigo 380 do mesmo código dá ao homem o exercício do pátrio poder, permitindo tal exercício à mulher apenas na falta ou impedimento do marido.

A discriminação do código culminou com o artigo 240 que definitivamente colocou a mulher em situação hierárquica completamente inferior ao homem: “A mulher assume, pelo casamento, com os apelidos do marido, a condição de sua companheira, consorte e auxiliar nos encargos da família” (CRETELLA JÚNIOR, 1993, p.142). Observa-se, ainda, que o artigo 242 restringia a prática de determinados atos da mulher sem a autorização do marido:

- Art. 242 - A mulher não pode, sem o consentimento do marido:
- I. Praticar atos que este não poderia sem o consentimento da mulher
 - II. Alienar, ou gravar de ônus real, os imóveis do seu domínio particular, qualquer que seja o regime dos bens.
 - III. Alienar os seus direitos reais sobre imóveis de outrem.
 - IV. Aceitar ou repudiar herança ou legado.
 - V. Aceitar tutela, curatela ou outro múnus públicos.
 - VI. Litigar em juízo civil ou comercial, a não ser nos casos indicados nos arts. 248 e 251.
 - VII. Exercer profissão.
 - VIII. Contrair obrigações, que possam importar em alheação de bens do casal.

IX. Aceitar mandato.

A mulher, ao casar-se, dependia de autorização do marido para trabalhar, realizar transações financeiras, nos termos dos artigos 233 e 242 do Código Civil de 1916. As mulheres detinham, segundo o Código de 1916, ao lado dos silvícolas, pródigos e menores púberes, capacidade relativa, pois, para gerir os atos da vida civil, necessitava da assistência do marido. Além disso, o Código punia severamente a mulher considerada "desonesta", permitindo a anulação do casamento, no prazo de 10 dias, contados a partir do casamento, pelo marido, caso fosse atestada a não virgindade da mulher, como afirmava o artigo 219: "Considera-se erro essencial sobre a pessoa do outro cônjuge: [...] IV – O defloramento da mulher, ignorado pelo marido".

Admitia ainda a exclusão da filha da herança que não se comportasse de maneira condizente com os valores morais da época: "O artigo 1.744. É causa para deserdação dos descendentes por seus ascendentes: IV – Desonestidade da filha que vive na casa paterna; [...]".

Como vimos, os artigos citados acima deixam evidente a situação de inferioridade e submissão enfrentada pelas as mulheres no decorrer da história. Apenas em 1961 foi modificada a legislação que igualava as mulheres aos índios, crianças e doentes mentais.

Em 1962, com a edição do Estatuto da Mulher Casada, ela deixou de ser considerada incapaz e dependente do marido. Apesar de a nova legislação permitir às mulheres disporem livremente de seus bens, na prática, o homem ainda mantinha um rígido poder sobre as propriedades em comum. Com o advento da Lei nº 4.121/62 (Estatuto da Mulher Casada), o Código Civil brasileiro sofreu significativas mudanças. O artigo 393, que retirava da mulher o pátrio poder em relação aos filhos do leito anterior, quando contraísse novas núpcias, teve sua redação alterada proclamando que a mulher não mais perderia os direitos do pátrio poder quando contraísse novas núpcias. O artigo 380, que dava o exercício do pátrio poder ao marido, e somente na falta deste à mulher, concedeu o exercício do pátrio poder a ambos, pai e mãe, prevalecendo a vontade do homem no caso de discordância do casal,

ressalvado à mãe o direito de recorrer ao juiz para solução da divergência (VENOSA, 2007, p. 23).

O novo Código Civil, Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002, modificou a visão patriarcal do Código de 1916, buscando resgatar a mulher como ser humano em sua integralidade. O Código de 2002 trouxe inovações, na medida em que eliminou normas discriminatórias de gênero como, por exemplo, as referentes à chefia masculina da sociedade conjugal; à preponderância paterna no pátrio poder e à do marido na administração dos bens do casal, inclusive dos particulares da mulher; à anulação do casamento pelo homem, caso ele desconheça o fato de já ter sido a mulher deflorada.

O Código Civil de 2002 foi inovado também ao introduzir expressamente conceitos como o de direção compartilhada, em vez de chefia masculina da sociedade conjugal; de poder familiar compartilhado, no lugar da prevalência paterna no pátrio poder; substituiu o termo 'homem', quando usado genericamente para referir ao ser humano pela palavra 'pessoa'; permitiu ao marido adotar o sobrenome da mulher; e estabeleceu que a guarda dos filhos passasse a ser do cônjuge com melhores condições de exercê-la; além de outros aspectos.

Entretanto, segundo Pimentel (2002, p. 188), o novo Código Civil ainda contempla alguns conceitos e valores obsoletos. Ressaltamos, a título de exemplo, no artigo 1.573, VI, o fato de que “conduta desonrosa” possa ensejar ação de separação por parte de qualquer um dos cônjuges. Sob a aparência de uma neutralidade ideológica quanto ao gênero, a expressão “conduta desonrosa” apresenta-se como passível de ser atribuída a ambos os sexos.

Contudo, tradicionalmente, expressões alusivas à honra e à honestidade ainda são encontradas em nossa sociedade, pois ainda encontramos resquícios de uma tradição cristã patriarcal, como também em nossa legislação civil estão carregadas de conotações pejorativas e discriminatórias quanto à sexualidade das mulheres. Citamos ainda como exemplo o artigo 1.520, que permite o casamento de mulheres quem ainda não alcançaram a idade núbil em caso de gravidez, para evitar imposição ou cumprimento da pena criminal imposta ao homem, aplicável aos casos em que a vítima - mulher que sofreu delitos sexuais se casam com o agressor.

Pressuposto para este benefício consiste no fato de a vítima ter sua “honra preservada” através do casamento (PIMENTEL, 2002, p. 188). Conceito esse respaldado em tradições cristãs e patriarcais que consideram o casamento um sacramento. Essa norma viola o princípio da igualdade e fere a dignidade e os direitos humanos das mulheres, ao atribuir ao casamento o caráter reparador da violência sexual cometida contra a mulher (DIAS, 2003, p. 7).

Vale ressaltar que essa norma consta ainda no Código Civil de 2002, porém, no Código Penal, não é mais aplicada, sendo retirada do Código, em 2005, pela lei n. 11.106/05.

3.3.2 Código Penal de 1940 e a Mulher

Trazendo a discussão para o Direito Penal, verifica-se que, num passado não tão distante, agressões perpetradas pelos homens contra as suas mulheres não configuravam nenhuma espécie de delito, ao contrário, eram comportamentos legitimados pelo regime patriarcal. Aquela que não andasse ‘na linha’ cometia verdadeira heresia, pagando o pecado cometido com a própria vida. Tal postura discriminatória refletiu, sobretudo, “[...] no controle jurídico penal da moral sexual feminina, na proteção da virgindade e da fidelidade no casamento” (HERMANN, 2012, p. 32).

Historicamente, na formação da sociedade brasileira, a Igreja Católica, com a sua doutrina cristã, teve uma atuação muito maior que apenas no aspecto religioso, abrangendo também outras dimensões como política, social, econômica e jurídica, sobretudo no que diz respeito aos valores familiares e sexuais. A virgindade e a castidade são consideradas, em textos bíblicos do apóstolo Paulo, melhores que o casamento – “mas quem não puder se conter que se case, pois é melhor casar-se do que abrasar-se” (1Cor 7, 9) – e somente dentro do matrimônio é que se poderia exercer a sexualidade”. Uma vez casados, marido e mulher não deveriam recusar sexo um ao outro (1Cor 5).

Esta compreensão, fundamentada na moralidade sexual do sistema patriarcal, como também nas tradições religiosas cristãs, condicionou a operância do Direito Penal durante muito tempo. Eram critérios discriminatórios e inaceitáveis, uma vez que a seletividade de mulheres honestas e desonestas funcionava como uma demarcação necessária para a incidência ou não de leis vigentes.

Em todo o Código Penal, a diferença de gênero se tornou gritante a partir do momento que a própria letra da lei diferenciou mulher ‘honesta’ da ‘não honesta’, a mulher tem que demonstrar ser honrada e recatada para ser digna de receber a proteção do estado; diferente da situação do homem, que, por gozar das benesses de ser o chefe da família, o trabalhador, é presumidamente honesto. A jurisprudência também considera tanto a virgindade como a honestidade elementos importantes ao crime de estupro. Como exemplo citamos o julgado S.T.Fed. Acc. de 13 de Jan. de 1909, do Supremo Tribunal Federal (STF),⁴⁰ em que a virgindade da mulher estuprada e a sua honestidade foram consideradas pelos então excelentíssimos ministros do STF elementos que definem o crime de estupro, como também o de atentado violento ao pudor. Portanto, o Código Penal Brasileiro considerava o crime de atentado violento ao pudor mediante fraude, e o de estupro apenas quando se tratasse de uma mulher “honesta”.

No que toca à fidelidade da mulher no casamento, esta apenas desapareceu da legislação penal em 2005. O fato de ter vigorado até então demonstra extremo preconceito, já que, desde a Antiguidade, “[...] a mulher adúltera era apedrejada pela sociedade, tendo o homem passe livre para eventuais escapadas” (HERMANN, 2012, p. 32).

Tanto o Estado com suas leis como a Igreja acabaram regulando a fidelidade feminina da mulher no casamento, visando cada uma dessas duas instituições atender aos seus próprios interesses. Na visão religiosa cristã, adultério é considerado um pecado, um crime extremamente condenável, não

⁴⁰ Mais informações sobre o julgado S.T.Fed. Acc. de 13 de Jan. de 1909, na R. dos Direito, v. 26, p. 634, estão disponíveis em: <<http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/pesquisarJurisprudencia.asp>>. Acesso em: 26 jan. 2014.

correspondendo apenas ao ato físico, mas também relacionando aos desejos e pensamentos, sendo o adultério da mulher sempre considerado mais grave que o do homem. O primeiro registro condenando o adultério encontra-se no Decálogo ou Dez Mandamentos. O sexto Mandamento deixa explícito o seguinte preceito: “Não adulterarás”; ainda no Êxodo, capítulo 20, versículos 14 a 17, encontra-se o reforço desse pensamento, ao ser definido que o homem não cobice a casa ou a mulher de seu próximo (FIGUEIREDO, 2006, p. 29).

No Evangelho de São Lucas, encontra-se o episódio da pecadora arrependida, no qual Jesus condena o julgamento impróprio da sociedade e apregoa o perdão. Baseado nesse pensamento, o Evangelho de São João, pela primeira vez, considera como possível o perdão da mulher adúltera. Atualmente, o adultério não é somente focado pelas determinações bíblicas. Ambas as igrejas Católica e Anglicana baseiam seus preceitos de acordo com as leis do Direito Canônico. Segundo o Direito Canônico, o adultério representa primeiramente a violação da ordem social, da lei moral, sendo não só um pecado contra o ideal de castidade, mas também um delito pela injúria ao cônjuge (FIGUEIREDO, 2006, p. 34).

Na legislação Penal, o assassinato de mulheres era legitimado quando se dava sob o pretexto de adultério, que, até 2005, era considerado crime pelo Código Penal brasileiro, e que constituía a relação da mulher fora do casamento. Hoje, o crime de adultério está revogado pelo Lei n.º 11.106/05, publicada no *Diário Oficial da União*, de 29 de março de 2005. Naquela época, a infidelidade, o abandono e a brutalidade praticada contra as mulheres eram justificados pelos homens como ‘crise na família’ por causa da saída da mulher do seio familiar para desenvolver atividade remunerada, sendo também a paixão outra justificativa. A violência era tida como elemento estrutural, necessária à organização social de gênero e fazia que o homem garantisse sua posição privilegiada na sociedade. O extremo da violência marcada pelo assassinato era justificado pela ‘paixão’ que cegava o homem de bem e fazendo crer “que a honra era uma paixão social e que mantinha a coesão da vida em sociedade” (BORELLI, 2005, p. 34).

Outro ponto que merece reflexão refere-se à tardia e demorada exclusão da adjetivação ‘mulher honesta’ das normas penais incriminadoras

que protegiam a liberdade sexual da mulher, ocorrida também em 2005. Até 2005, havia a distinção entre comportamentos femininos, sintomática no discurso oficial projetado pelo Direito Penal que reconhecia como mulher desonesta aquela desregrada ou a que, “[...] inescrupulosamente, ainda que não tenha descido à condição de autêntica prostituta” (HUNGRIA, 1959, p. 150). E tinham como conceito "mulher honesta", ainda na lição de Hungria (1959, p. 150), *não somente aquela cuja conduta, sob o ponto de vista da moral, é irrepreensível aos olhos da sociedade, senão também aquela que ainda não rompeu com o mínimo de decência exigido pelos bons costumes da época* (HUNGRIA, 1959, p.150).

A moral a que se refere o doutrinador é a de viés conservador, patriarcal e machista e os bons costumes são aqueles ditados pelas tradições religiosas cristãs, em que o sexo, para as mulheres, só deve ser experimentado no casamento. Enfim, tratava-se da operacionalização do direito penal com o objetivo de regular a moral subjetiva e mesmo a maneira de ser e de se comportar das mulheres, algo evidentemente preconceituoso, inaceitável.

Essa compreensão fundamentada na moralidade sexual do sistema patriarcal e de valores religiosos condicionou a operância do Direito Penal durante muito tempo. Eram critérios discriminatórios e inaceitáveis, uma vez que a seletividade de mulheres honestas e desonestas funcionava como uma demarcação necessária para a incidência ou não de leis vigentes.

Desde o surgimento do Direito Penal, ficou explícita a diferenciação no tratamento da aplicação da legislação penal de homens e mulheres, até mesmo no direcionamento a ser dado para as penas imputadas, que deveriam ser totalmente distintas. Aos homens os valores a serem despertados com a aplicação da pena eram de legalidade e necessidade do trabalho, já as mulheres desviadas precisavam recuperar o seu pudor com a pena imputada. Dessa forma, as primeiras prisões femininas localizavam-se em santuários, conventos, e as presas recebiam orientação religiosa de freiras (ESPINOZA, 2004, p. 17).

A preocupação do Direito Penal com a mulher ao longo da história da legislação brasileira foi apenas para classificá-la quando sujeito passivo dos

crimes sexuais, como “virgem”, “honesta”, “prostituta” ou “pública”, criando, assim, uma situação de discriminação e violência contra a mulher.

Em sintonia com o movimento feminista internacional e no Brasil, houve uma busca por direitos e uma preocupação em promover reformas na legislação penal e civil, com o intuito de remover normas discriminatórias contra as mulheres. Pressionados pela Sociedade Internacional e pelos movimentos feministas, legisladores brasileiros editaram, em 2002, a lei n. 10.455/02 e a n. 10.886, de 2004, que criaram novos tipos penais, inserindo ao artigo 129 os parágrafos nono e décimo no Código Penal que tipifica a lesão corporal criando o tipo penal especial denominado de “violência doméstica”. Apesar das inovações trazidas pelas Leis n. 10.455/02 e n. 10.886/04, nenhuma foi eficaz em prevenir e reprimir a violência doméstica no país. Um dos argumentos utilizados era de que os Juizados Criminais não garantiam uma punição justa ao agressor, pois este ficava sob a incidência dos institutos despenalizadores previstos na lei n. 9.099/95, vez que o legislador considerou a violência e discriminação contra a mulher um crime de menor potencial ofensivo. A dignidade da mulher era substituída pelo pagamento de cestas básicas (LIMA, 2009, p. 75).

Todas essas mudanças na legislação penal acabaram tendo efeito contrário, consagrando a impunidade e condenando a violência contra a mulher à invisibilidade. Em 07 de agosto de 2006, foi publicada a Lei n.º 11.340, considerada por muitos um marco na luta pelos direitos das mulheres. Entrou em vigor, em 22 de setembro de 2006, a Lei n.º 11.340, de 07 de agosto de 2006, conhecida como Lei Maria da Penha, que passaremos a estudar no item 3.3.3.

3.3.3 Lei Maria da Penha: nem perfeita, nem milagrosa

Como vimos no decorrer da pesquisa, durante muito tempo, as militantes dos movimentos de mulheres lutaram para que punições mais

severas fossem aplicadas àqueles que agredissem suas mulheres, no intuito de alcançar penas realmente eficientes que combatessem a problemática da violência sofrida por milhares de mulheres não só em nosso país, mas no mundo. Porém, a violência contra a mulher, até pouco tempo, não era reconhecida como um crime, e medidas relevantes para o combate a esse tipo de violência demoraram a ocorrer, contribuindo para o aumento dos casos de violência e da impunidade para com os agressores. Casos de violência contra a mulher eram tratados como da natureza humana, deveres familiares de origem divina.

A lei n. 11.340/06, chamada como Lei Maria da Penha, representa uma ousada proposta de mudança social, cultural e jurídica implantada no ordenamento jurídico brasileiro e busca a erradicação da violência praticada contra as mulheres. É a constatação da condição de hipossuficiência⁴¹ da mulher no contexto social e familiar, fruto da cultura patriarcal, de valores religiosos cristãos legitimados no decorrer da história da humanidade (HERMANN, 2012, p. 84).

É importante destacar que reconhecer a situação de hipossuficiência da mulher não quer dizer que a ela não tenha capacidade para reger e administrar sua vida e seus conflitos. A Lei é uma garantia da intervenção estatal positiva voltada à proteção da mulher vítima de violência, respeitando sempre sua personalidade, vontade e desejos.

⁴¹ Hipossuficiência: segundo o Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, a palavra hipossuficiente é composta pelo prefixo “hipo” e pelo substantivo “suficiente”, indicando seu significado: “diz-se de, ou pessoa que é economicamente fraca, que não é auto-suficiente”. O prefixo “hipo”, por si, significa “posição inferior”. No sentido linguístico da palavra, portanto, a hipossuficiência relaciona-se às próprias condições econômicas e sociais da pessoa, situando-a em posição inferior dentro da sociedade. Hipossuficiente na terminologia jurídica indica condições técnicas, econômicas, culturais e sociais inferiores ou desfavoráveis na busca e atuação dos seus direitos. . [http://pt.wikipedia.org/wiki/Hipossuficiência](http://pt.wikipedia.org/wiki/Hipossufici%C3%AAncia). Acesso dia 11/12/14.

3.3.3.1 A história da Lei Maria da Penha

Em 07 de agosto de 2006, entre tantas Marias vítimas de discriminação e violência, Maria da Penha entrou para a história do país. Maria da Penha Maia, de 60 anos, mãe de três filhas, vítima de violência doméstica, transformou sua dor em força para lutar. Em 29 de maio de 1983, foi atingida por um tiro enquanto dormia, sendo que tal conduta partira de seu marido, o economista e professor universitário Marcos Antonio Heredia Viveiros. Em razão desse tiro, Maria da Penha fica paraplégica. Pouco tempo depois, a vítima volta para casa para se recuperar do tiro e sofre novamente outro ataque por parte do marido. Quando tomava banho, recebeu uma forte descarga elétrica, sendo novamente o marido o mentor dessa segunda agressão. Marcas e sequelas da agressão marcaram para sempre sua integridade física e suas funções vitais, pois ficou tetraplégica (DIAS, 2012, 15-16).

Em 28 de setembro de 1984, o agressor é denunciado pelo Ministério Público⁴². Prolatada a sentença de pronúncia em 31 de outubro de 1986, o réu foi a julgamento no dia 04 de maio de 1991, quando foi condenado a 19 anos de reclusão, recorrendo à sentença em liberdade. Após vários recursos do réu para que fosse modificada a pena determinada pelo juiz, o agressor foi condenado a oito anos de prisão. Todo o processo criminal durou nove longos anos. Por força das normas de execução e aplicação da pena, o agressor permaneceu somente dois anos na prisão, sendo liberado em 2002 (HERMANN, 2012, p.17).

Em 20 de agosto de 1998, a história de dor de Maria da Penha chegou ao conhecimento da Comissão Interamericana de Direitos Humanos – órgão da

⁴² O Ministério Público é uma instituição pública autônoma, a quem a Constituição Federal de 1988 atribuiu a incumbência de defender a ordem jurídica, o regime democrático e os interesses sociais e individuais indisponíveis, isto é, o Ministério Público é o grande defensor dos interesses do conjunto da sociedade brasileira. Tem a obrigação, portanto, de defender o interesse público, conduzindo-se, sempre, com isenção, apartidarismo e profissionalismo. O Ministério Público é um legitimado (parte) ativo junto com a parte ofendida, agredida (aqui a mulher), para requer medidas de proteção e também fazer a denúncia da agressão ou do crime ao Judiciário.

Organização dos Estados Americanos (OEA), cuja principal tarefa consiste em analisar as petições apresentadas àquele órgão, denunciando violações aos direitos humanos, assim considerados aqueles relacionados na Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem. E as “agressões contra a sua vida foram reconhecidas, em nível internacional, pela primeira vez na história, crimes contra violência doméstica” (HERMANN, 2012, p. 17-18).

Em consequência da sua história, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos publicou, em 16 de abril de 2001, o relatório 54/2001, um documento de suma importância para o entendimento da violência contra a mulher no Brasil e que serve de base para a promoção das discussões acerca do tema, haja vista sua grande repercussão, provocando internacionalmente grandes debates que culminaram, cerca de cinco anos após, no advento da Lei nº. 11.340/06. Popularmente conhecida como Lei Maria da Penha, foi uma homenagem à mulher que não queria apenas ver seu agressor preso, mas que também se dedicou a combater o descaso do governo e da Justiça em relação a casos de violência contra a mulher. Hoje Maria da Penha exerce militância ativa na luta e defesa das mulheres vítimas de violência doméstica e familiar. Atualmente é coordenadora de estudos, pesquisas e publicações da Associação de Parentes e Amigos de Vítimas de Violência (APAVV), no Estado do Ceará (HERMANN, 2012, p. 19).

3.3.3.2 A lei n. 11.340/06

Antes de iniciarmos o estudo da lei n. 11.340/06, ressaltamos que não é objetivo do nosso trabalho comentar artigo por artigo dessa lei, mas tão somente destacar os avanços trazidos por ela em relação à violência contra a mulher.

A criação da lei n. 11.340/06 contempla o atendimento do compromisso legal assumido pelo Brasil desde a Constituição de 1988 com o reconhecimento dos direitos humanos da população feminina, a ratificação de

tratados: Convenção sobre Eliminação de Todas as formas de Discriminação contra as Mulheres e a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher pelo Brasil. De acordo com Oliveira (2012, p. 4), essa lei surgiu também para:

[...] Respeitar o dispositivo constitucional que preconiza ideal assistência aos membros que compõem uma família, conferir legitimidade aos movimentos feministas e cuidar da matéria relativa aos direitos humanos das mulheres. O reconhecimento da violência doméstica como uma forma de violação de direitos humanos, prevista atualmente em seu art. 6º, despertou a consciência de que, embora tais direitos sejam inerentes a todos os cidadãos, não se pode fazê-los valer sem a atuação do Estado de modo a resguardá-los e preservá-los para um efetivo exercício.

No Título I, denominado de Disposições Preliminares, a Lei Maria da Penha estabelece suas fundamentações; os direitos fundamentais da mulher; anunciam as condições para o exercício desses direitos; o comprometimento do Poder para desenvolver políticas garantidoras daqueles direitos, as condições para tal; e reconhece de plano, a hipossuficiência da mulher.

O art. 1º traz em seu bojo mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do parágrafo 8º, do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Violência contra a Mulher, da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher e de outros tratados internacionais ratificados pela República Federativa do Brasil. O artigo ainda dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher e estabelece medidas de assistência e proteção às mulheres em situação de violência doméstica e familiar.

O objeto da lei é a violência contra a mulher baseada no gênero (art. 5º, *caput*), praticada no âmbito doméstico ou familiar ou em uma relação íntima de afeto. A Lei Maria da Penha não trata de toda violência contra a mulher, mas somente daquela baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, psicológico, dano moral e material (DIAS, 2012, p. 45).

De acordo com Silva (2011, p.8), para a aplicação correta e concreta dessa lei, deve-se obedecer a ação ou omissão baseada no gênero. Essa categoria de violência se caracteriza pela submissão da mulher ao homem, tendo em vista a maneira desigual que se encontra em todos os aspectos aqui já referidos, sendo que a violência deve ocorrer nos âmbitos familiar e doméstico ou em qualquer relação de afeto íntimo (marido, companheiro, namorado, amantes etc.).

Em seu artigo 6º, essa lei reconhece como violação aos direitos humanos os atos de violência cometidos contra mulheres no ambiente doméstico e familiar, resultando daí a legitimidade para a intervenção protetiva por parte de organismos internacionais e nacionais de defesa dos direitos da mulher em níveis políticos e judiciais. Para nós isso é um grande avanço, uma conquista de anos das lutas de muitas mulheres, um avanço que deu uma nova dimensão aos direitos fundamentais, que observam, além da concepção igualitária existente na constituição de 1988, as concepções de gênero, pois entendemos que não seja suficiente apenas a igualdade promulgada pela lei, se não for eficaz no meio social.

O texto legal, em seu art. 7º, enumera, em um rol exemplificativo, as formas de manifestação da violência doméstica e familiar contra a mulher, que são: violência física, psicológica, sexual, patrimonial, moral. Ao inserir a expressão “entre outras” no dispositivo, permite o legislador que o operador interprete a Lei de forma aberta, enunciativa, sempre presumindo em favor da mulher. Trata-se de definições que não têm finalidade criminalizadora, nem a intenção de definir crimes penais. A função da lei é delimitar situações que implicam em violência doméstica e familiar contra a mulher, a fim de agilizar ações protetivas e preventivas de combate à violência.

Outra inovação apresentada pela lei foi a humanização no atendimento as vítimas, a atuação policial e jurídica acompanhada por medidas de integração social, atendimento à saúde física e mental, acesso ao mercado de trabalho e à educação, bem como garantia de abrigo e habitação. A Lei prevê não somente a proteção repressiva, ou seja, aquela que se dá no momento da prática de violência contra a mulher, mas também a proteção preventiva, em

que, na iminência de atos de violência contra a mulher, a autoridade deverá prestar assistência à vítima, adotando, de imediato, as providências legais cabíveis, uma vez que essa forma de violência “resulta de conflitos intensos, de relação de amor e ódio que se reproduzem a partir de aprendizados familiares e sociais” (HERMANN, 2012, p. 114).

É oportuno destacar o artigo 17 da lei que proíbe a aplicação de duas penas alternativas aos crimes cometidos com violência doméstica ou familiar contra a mulher:

É vedada a aplicação, nos casos de violência doméstica e familiar contra a mulher, de penas de cesta básica ou outras de prestação pecuniária, bem como a substituição de pena que implique o pagamento isolado de multa.⁴³

Dias (2012, p. 196-7) ressalta que a intenção do legislador foi evitar que a dor da vítima pudesse ser comprada por dinheiro ou cestas básicas. Esse foi um passo significativo para assegurar à mulher sua integridade física, psíquica, sexual e moral. Nesse caso, a autoridade policial deve instaurar inquérito. Havendo necessidade de medidas de urgência, em 48 horas, o inquérito é remetido a juízo. O juiz pode tomar as seguintes decisões: afastar o agressor e reconduzir a ofendida ao lar; impedir que ele se aproxime da casa, fixando limite mínimo de distância; suspender visitas e fixar alimentos; determinar a restituição de bens; e proibir a venda ou locação bens comuns do casal. Certamente o maior de todos os avanços foi a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, com competência cível e criminal.

Os últimos dispositivos da lei inovam ao permitir que o juiz determine o comparecimento obrigatório do agressor a programas de recuperação e reeducação, de acordo com os artigos 41 ao 45 da Lei. A participação de organizações não governamentais, serviços voluntários que se disponham a concretizar esse mecanismo, é a mais eficaz arma para coibir a violência doméstica, pois gera no agressor a consciência de que ele não é o proprietário

⁴³ Lei Maria da Penha - lei 11.340/2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 29 nov. 2014.

da mulher; em razão disso, não pode dispor de seu corpo, comprometer impunemente sua integridade física, psicológica e a sua liberdade sexual.

Enfim, a lei n. 11.340/06 não foi elaborada para ser perfeita nem milagrosa. Foi elaborada a partir de reivindicações e lutas de muitas mulheres aqui já expostas, com a finalidade maior de disseminação e propagação de uma nova cultura, pautada na igualdade e no respeito, na transformação de uma cultura que foi imposta, determinada na sociedade no decorrer da história com base em um modelo machista e de opressão feminina, da mulher submissa, passiva e silenciada.

Para isso é preciso dar efetividade à Lei Maria da Penha no que compete às suas disposições preventivas, protetivas e assistenciais. E dessa forma transformar também uma sociedade acerca das relações de gênero, isto é, transformar o mundo em um lugar mais justo, não só resgatando a história da mulher, o feminismo, mas repercutindo de todas essas conquistas até aqui alcançadas em outros espaços de desigualdades.

3.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Neste capítulo, procuramos evidenciar os papéis desempenhados pelas mulheres na luta por direitos sociais e jurídicos. O Movimento Feminista brasileiro foi o principal responsável pela evolução e pelas conquistas desses direitos humanos sociais feministas. O movimento feminista e o movimento da hermenêutica feminista resgataram a dignidade das mulheres, sua humanidade plena assumida como condição indispensável na luta histórica para uma vida melhor, influenciando o exercício da cidadania da mulher na esfera pública. Incentivaram as mulheres a romperem o silêncio a qual foram impostas ao longo da história da humanidade. Todos esses movimentos sociais, teológicos e feministas lutaram junto com essas mulheres pelo reconhecimento da violência doméstica e familiar, para ser tratada como um problema social, um

crime, tanto pelas proporções quantitativas quanto pela gravidade de suas consequências.

As feministas reivindicaram não só uma lei, uma punição, mas o direito de serem reconhecidas como cidadãs, sujeitas de direitos políticos e públicos, proteção e assistência aos cidadãos que, assim como milhares de mulheres, sofriam de violência social, física e psicológica. Tiveram seu objetivo realizado, embora a lei n. 11.340/06, conhecida popularmente por Lei Maria da Penha, não ser uma lei perfeita ou milagrosa, é vista pelas mulheres como uma grande conquista, um marco na história do combate à violência doméstica no Brasil.

A lei trouxe em seu bojo algumas vantagens, uma estrutura adequada e específica para bem atender à complexidade do fenômeno violência doméstica, trazendo mecanismos de prevenção, assistência às vítimas, políticas públicas e punição mais rigorosa para os agressores. É uma lei que tem mais o cunho educacional e de promoção de políticas públicas e assistenciais, tanto para vítima quanto para o agressor. Sua intenção não é unicamente punitiva, mas de proporcionar meios de proteção e promoção de assistência mais eficiente a salvaguardar os direitos humanos das mulheres.

Porém, essa Lei não trouxe soluções definitivas ao grande problema social e cultural da violência doméstica contra a mulher. Compreendemos que a mudança deve começar pela maneira como passamos para a nova geração comportamentos discriminatórios, valores e atitudes autoritárias adquiridas no decorrer do tempo, assim como pela maneira como tratamos os seres vivos, o meio ambiente, os animais, as crianças, os idosos. E essa mudança vai ocorrer o dia que aprendermos a olhar o outro (ser humano, meio ambiente) como imagem e semelhança de Deus.

CONCLUSÃO

A religião e a cultura estão intrinsecamente ligadas em sua forma de manifestação na sociedade e na vida das pessoas. As crenças religiosas entram na construção cultural formando um todo sistêmico difícil de separar, mesmo em um Estado laico, como o Brasil, onde constitucionalmente há uma clara divisão entre Estado e religião. É possível separá-las apenas para análise, mas, no cotidiano das pessoas, elas exercem uma influência indissociável.

Encontramos, no decorrer desta pesquisa, diversas menções de mulheres no Novo Testamento e na formação dos cristianismos originários, apresentadas, muitas vezes, em uma visão negativa ou ofuscadas por seus parceiros masculinos, em 1 Timóteo 2,11-15, nosso principal objeto de pesquisa, em que elas foram mostradas como inferiores, submissas e incapazes. Contudo, neste mesmo livro sagrado, encontramos também uma visão positiva de mulheres que batalharam para a construção de um mundo melhor evangelizando, desempenhando papéis de lideranças nas comunidades dos cristianismos originários, lutando contra o sistema autoritário, patriarcal e machista da época. Destacamos aqui Maria Madalena, Febe, Lídia, Priscila e as muitas Marias, entre outras, mostrando a capacidade de cada uma testemunhar, ensinar e falar do Cristo ressurreto em uma sociedade sexista, machista e patriarcal, em que elas não tinham o direito de se expressar, falar, participar da vida social e comunitária.

Essa discriminação contra as mulheres e as várias formas de violência (Violência estrutural, Violência de gênero, violência doméstica e familiar, violência patrimonial, violência física, violência sexual, violência psicológica e simbólica) nascem dessa subordinação sustentada há muito tempo em padrões patriarcais que podemos encontrar em diversas fontes culturais ou de conteúdo religioso, nos diversos mitos, símbolos e interpretações de textos bíblicos como 1 Timóteo 2,11-15, analisado nesta pesquisa, entre muitos outros textos que apresentam como um mandamento amplo para mulheres, como uma

imposição, uma norma religiosa cristã machista direcionada especificamente às mulheres aprenderem em silêncio e subordinação completa ao homem.

Esses mandamentos ou interpretações se converteram em palavras sagradas inquestionáveis e legitimadas através do religioso, aumentando, dessa forma, seu poder de influência sobre a sociedade, perpassando os aspectos das esferas civil e pública, chegando ao convívio familiar, ao espaço doméstico, suposto reduto da intimidade, do afeto e da proteção.

Entretanto, a resignação, o inconformismo e a resistência feminina não são apenas de mulheres, é também do feminino, compreendido como padrão valorativo e de organização social. Essa resistência e resignação femininas, algumas vezes delineadas pela negação da alteridade, na busca da igualdade absoluta, pela valorização das diferenças, pelo respeito à alteridade. A questão do gênero coadunou - se com outras tantas discriminações e dominações como etnia, cor, credo e classe que não foram diretamente discutidas nesta pesquisa. Entretanto, entendemos que esta investigação contribua também para a reflexão e discussão sobre essas outras formas de dominação e discriminação dos seres humanos.

Porém, nesse cenário de submissão, obediência e dominação masculinas, encontraremos textos e histórias conhecidos que dão destaque a várias figuras femininas e suas lutas pelo direito de serem vistas e respeitadas. No aspecto religioso cristão, encontramos, na trajetória de Jesus e do Apóstolo Paulo, narradas no Novo Testamento, registros de figuras femininas que desafiaram e resistiram às regras patriarcas de 'silêncio e subordinação' e lutaram para serem ouvidas e fazerem parte também da história da humanidade.

No aspecto social, muitas foram as mulheres que também fizeram a diferença nos vários movimentos sociais e teológicos feministas, conquistaram espaços, saíram do reduto do seu lar e foram às ruas e praças, lutaram pelo voto, pela igualdade de direitos e oportunidades, por respeito, dignidade e inclusão num mundo patriarcal e masculino. Foram vozes ativas na elaboração da Lei Maria da Penha, uma lei que trouxe em seu bojo algumas conquistas dessa luta que se arrasta ainda nos dias atuais. Essa lei tem como seu

principal mérito reconhecer e conceituar a violência contra a mulher nas suas mais variadas manifestações. É uma lei que tem mais um cunho educacional e de promoção de políticas públicas e assistenciais, tanto para vítima quanto para o agressor. Sua intenção não é unicamente punição mais rigorosa para o agressor, mas de proporcionar meios de proteção e promoção de assistência mais eficiente a salvaguardar os direitos humanos das mulheres.

Esta pesquisa é, diante de todas essas histórias de lutas, falas e vozes femininas aqui expostas, acima de tudo, um exercício de escuta ativa, de sintonia entre a história de luta de mulheres, a religião e o direito. Pretendemos com este estudo contribuir para diálogos interdisciplinares no que se refere às perspectivas de interpretação de textos sagrados e jurídicos, em nível acadêmico e sociojurídico, voltados, sobretudo, às mulheres que vivem a cada dia dores multiplicadas e multifacetados exercícios de resistência e luta. Buscamos contribuir para que mulheres encontrem, mais que respostas, soluções definitivas a esse problema sociocultural que é a violência contra a mulher, como também contribuir para a disseminação de uma nova cultura pautada no respeito e na igualdade de direitos.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João F. de Almeida. Rev. e atual. no Brasil. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996.

ALMEIDA, Suely Souza de. *Femicídio (in) visíveis do público-privado*. Rio de Janeiro: Revinter, 1998.

ANDRADE, V. P. de. *Sistema penal máximo versus cidadania mínima: códigos de violência na era da globalização*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

ARAÚJO, E. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE, M. (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2007.

ARNS, Paulo Evaristo; ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO Gilberto. *Mulheres da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2004.

ARY, Zaíra. *Masculino e feminino no imaginário católico: da ação católica à teologia da libertação*. São Paulo: Annablume, 2000.

AZEVEDO, Maria Amélia. *Mulheres espancadas: a violência denunciada*. São Paulo: Cortez, 1985.

AZEVEDO, Maria Amélia. Violência física contra a mulher: dimensão possível da condição feminina, braço forte do machismo, face oculta da família patriarcal ou efeito perverso da educação diferenciada? In: _____. *Mulheres espancadas: a violência denunciada*. São Paulo: Cortez, 1985.

AZEVEDO, Maria Amélia; GUERRA, V. N. A. *Vitimação e vitimização: questões conceituais*. São Paulo: Iglu, 2000.

BALDOCK, John. *Mulheres na Bíblia*. São Paulo: M. Books do Brasil, 2009.

BERGESCH, Karen. Falas de violência e o imaginário religioso. In: _____. *Epistemologia, violência e sexualidade: olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008.

BLVD, N. San Fernando. O cajado do pastor. *World Map*, Nov. 2006.

BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2008.

BORTOLINI, José. *Como ler a Primeira Carta a Timóteo: organização a pastoral nos conflitos*. São Paulo: Paulus, 2007.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRUNELLI, D. *Libertação da mulher, um desafio para a Igreja e a vida religiosa da América Latina*. Rio de Janeiro: Publicações CRB, 1989.

CAMURÇA, Silva, 'Nós Mulheres' e nossa experiência comum: reflexões feministas para a transformação social. *Cadernos de Críticas feministas*, ano I, p. 20, dez. 2007.

CASIQUE, L. C.; FUREGATO, A. R.F. Violência contra mulheres: reflexões teóricas. *Rev. Latino-Am. Enfermagem*. Ribeirão Preto, v. 14, n. 6, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 06 out. 2014.

CHAUÍ, Marilena. "Participando do Debate sobre Mulher e Violência". In: FRANCHETTO, Bruna; CAVALCANTI, Maria Laura V. C.; HEILBORN, Maria Luiza (Org.). *Perspectivas antropológicas da mulher*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 7. ed. São Paulo: Ática, 2000.

CNJ. Disponível em: < <http://www.cnj.jus.br/programas-de-a-a-z/pj-lei-maria-da-penha/formas-de-violencia>>. Acesso em: 06 out. 2014.

COLEMAN, William L. *Manual dos tempos e costumes bíblicos*. Minas Gerais: Betânia, 1991.

DIAS, Maria Berenice. *A Lei Maria da Penha na justiça*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2006.

DIAS, Maria Berenice. *A lei Maria da Penha na justiça: a efetividade da Lei 11.340/2006 de combate à violência doméstica e familiar contra a mulher*. 3. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2012.

FABRIS Rinaldo; GOZZINI, Vilma. *A mulher na igreja primitiva*. São Paulo: Paulinas, 1986.

FAUSTO, Boris. *História concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

FECHINE, Joseana Macêdo. *Violência contra a mulher no Brasil e em todo o mundo*. Campina Grande: Ed. da UFCG, 2010.

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

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 13.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999. (V.1: A vontade de saber).

GASPARI, E. *A ditadura escancarada*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

GEBARA, Ivone. Desafios que o movimento feminista e a teologia feminista lançam à sociedade e às igrejas. *Estudos Teológicos*, v. 27, p.153-161, 1987.

GEBARA, Ivoni. Quando as mulheres atraem violência. In: GEBARA, Ivoni. *Vulnerabilidade, justiça e feminismos*: antologia de textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010.

GONÇALVES, Leonardo de Oliveira; STÖHER, Marga J.; PAZ, Nivia I. Nuñez de La. *Nem tão doce lar*: uma vida sem violência é um direito de mulheres e homens. [S.l.]: Carta Editora, 2009.

HANKS, William F. *Língua como prática social*: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin. Tradução de Anna Christina Bentes et al. São Paulo: Cortez, 2008.

HERBOM, Goron. *Sexo e poder*: a família no mundo: 1900-2000. Tradução de Elizabete Dória. São Paulo: Contexto, 2006.

HERMANN, Leda Maria. *Maria da Penha Lei com nome de mulher*: violência doméstica e familiar, considerações à lei nº 11.340/2006, comentada artigo por artigo. Campinas, São Paulo: Servanda, 2012.

HUNGRIA, Nélon. *Comentários ao Código Penal*. 4 ed., Rio de Janeiro: Forense, 1959. v. 8.

IPEA. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/portal/>>.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2005.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005. V. 2.

KRUG, E. G. et al. (Org.). *Relatório mundial sobre violência e saúde*. Geneva: Organização Mundial da Saúde, 2002.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.

LADISLAO, M. G. *As mulheres na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1995.

LEMOS, Carolina T. Equidade de gênero: uma questão de justiça social e de combate à violência: ideias religiosas como ângulo de análise. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, 1994.

LIMA, Fausto Rodrigues de; SANTOS, Claudiene (Coord.). *Violência doméstica*: vulnerabilidade e desafios na intervenção criminal e multidisciplinar. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

LOURO, Guacira L. *Gênero, sexualidade e educação*: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1998.

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

MICHAUD, Yves. *A violência*. São Paulo: Ática, 1989.

MICKLOW, Patricia L. Domestic abuse: the pariah of the legal system. In: HASSELT, Vincent B. Van et al. (Eds.). London: Plenum, 1988. p. 407-433.

MILLER, Mary Susan. *Feridas invisíveis: abuso não-físico contra mulheres*. Tradução de Denise Maria Bolanho. São Paulo: Summus, 1999.

MILLETT, Kate. *Política sexual*. Tradução de Alice Sampaio, Gisela da Conceição e Manuela Torres. Lisboa: Dom Quixote, 1970.

MINAYO, M. C. S.; SOUZA, E. R. Violência e saúde como um campo interdisciplinar e de ação coletiva. *História, Ciências, Saúde*, v. IV, n. 3, p. 513-531, 1998.

MORACHO, Felix. *Como ler os evangelhos*. São Paulo: Paulus, 1994.

MUSSKOPF, André; BLASI, Marcia. *Ainda feminismo e gênero: histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violência e políticas públicas, religião e teologia*. São Leopoldo: CEBI, 2014.

ODALIA, N. *O que é violência*. São Paulo: Nova Cultural: Brasiliense, 1985.

OMS - Organização Mundial de Saúde. *Relatório mundial sobre violência e saúde*. Genebra: OMS; 2002.

ONU. Disponível em: <[WWW.onu-brasil.org.br](http://www.onu-brasil.org.br)>. Acesso em: 06 out. 2014.

PAVEZ, G. A. Expressões da violência: violência domestica. Disponível em: <www.mulheres.org.br> . Acesso em: 27 jul. 2013.

PELIKAN, J. *Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

PERES, M. F. T. Prevenção e Controle: Oposição ou Complementaridade para a Redução da Violência? *Revista Ciência e Cultura*, ano 54, n. 1, p. 54-55, jul./set. 2002.

PLANALTO. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 27 jul. 2013.

PORCILE SANTISO, Maria Teresa. *A hora de Maria, a hora da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1982.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Vida de mulheres na sociedade e na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995.

RICHTER REIMER, I. *O belo, as feras e o novo tempo*. São Leopoldo: CEBI; Petrópolis: Vozes, 2000.

RICHTER REIMER, Ivoni. A economia dos ministérios eclesiais: uma análise de Romanos 16, 1-16. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 13, n. 5, p. 1093-1124, set./out. 2003.

RICHTER REIMER, I. *Grava-me como selo sobre teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Teologias Bíblicas, v. 8).

RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006.

RICHTER REIMER, I. (Org.). *Direitos humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011a.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Ananias e Safira nas origens do cristianismo e suas interpretações: reler e reconstruir Atos 5, 1-11*. São Leopoldo: Oikos, 2011b.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Compaixão, cruz e esperança: teologia de Marcos*. São Paulo: Paulinas, 2012.

RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1993.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. Petrópolis: Vozes, 1998.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Violência de gênero: lugar da práxis na construção da subjetividade. *Lutas Sociais*, São Paulo, n. 2, 1997.

SALZSMAN, Janet. *Equidad y género: una teoría integrada de estabilidad y cambio*. Tradução de María Coy. Madri: Cátedra, 1992.

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. Tradução de Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Paulinas, 1995.

SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Sílvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Tradução de Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal; EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elizabeth. *As origens cristãs a partir da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1992.

SCHREINER, Josef. *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1977.

SCHREINER, Thomas. *An Interpretation of 1 Timothy 2.9-15: a dialogue with scholarship, em women in the church: a fresh analysis of 1 Timothy 2.9-15*, Baker: A. Kostenberg, 1995.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, jul./dez. 1992.

SCOTT, Joan W. Género: una categoría útil para los estudios históricos? In: LAMAS, M. (Org.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Cidade do México: PUEG, 1997. p. 100-302.

SILVA, Carla. A desigualdade imposta pelos papéis de homem e mulher: uma possibilidade de construção da igualdade de gênero. *Revista eletrônica Direito em foco*, n. 5, 2012. Disponível em: <revistaonline@unifia.edu.br>. Acesso em: 05 out. 2014.

SILVA, J. F. S. da. O recrudescimento da violência nos espaços urbanos: desafios para o Serviço Social. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, 2007.

SILVA, José Fernando S. da. O Método em Marx e o Estudo da Violência Estrutural. *Rev. Katálysis*. vol.11. no.2. Florianópolis, July/Dec. 2008, Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid>. Acesso em Julho, de 2014.

SINGH, Priscilla. *As igrejas dizem não à violência contra a mulher: plano de ação para as igrejas*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

SOARES, Lucila. O fim do silêncio. *Veja*, São Paulo, ed.1947, ano 39, n. 10, p. 76-82, mar. 2006.

STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1996.

STARK, Rodney. *O crescimento do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2006.

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

STEINMETZ, Susanne K. Family violence – Past, present and future. In: SUSSMAN, Marvin B.; STEINMENTZ, Susanne K. (Eds.). *Handbook of marriage and the family*. New York: Plenum Press, 1987. p. 725-765.

STRÖHER, Marga J. *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo: um estudo das Cartas Pastorais na perspectiva feminista*.

(Doutorado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2002.

STRÖHER, Marga J; DEIFELT, Wanda; MUSSKOPF, André (Orgs.). *À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. São Leopoldo: EST; CEBI; Sinodal, 2004.

STRÖHER, Marga J. O que espero da religião? Palavras que me trazem para a vida! Mulheres tomam a palavra sobre religião e o discurso religioso na produção e na reprodução da violência sexista. In: OROZCO, Yury Puello (Org.). *Religiões em diálogo: violência contra as mulheres*. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2009.

TAMEZ, Elsa. *Luchas de poder em los orígenes del cristianismo: um estudo de La I Carta a Timoteo*. São José, Costa Rica: DEI, 2004.

TEPEDINO, Ana. *As discípulas de Jesus*. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

TOLDY, Teresa. As mulheres na igreja católica - luzes e sombras ao longo da história. *Revista Theologica*, Braga, II série, v. XXXII, n. 2, 1997.

TOLDY, Teresa; SACAU, Ana. *Visibilidade e invisibilidade das mulheres: ditos e não-ditos*. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa, 2007.

TOMITA, Luiza E. A Inquisição e a Caça às Bruxas – Uma página tenebrosa da História das Mulheres. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, ano 7, n. 7/8, p.175-177, 2001/2002.

TOMITA, Luiza Etsuko. *Corpo e Cotidiano: a experiência de mulheres de movimentos populares desafia a teologia feminista da libertação na América Latina*. Tese (Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2004.

VERNANT, Jean Pierre. *O mito e sociedade na Grécia Antiga*. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 2004.

VIANA, Karoline; ANDRADE, Luciana. *Crime e castigo: leis e letras*. Fortaleza: Revista Jurídica, 2007.

VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã, 2005.

VON RAD, G. *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1977.

WAGENER, Ulrike. *Pastoral epistles: a tamed Paul – domesticated women*. 2nd corrected edition. Gutersloh: Chr. Kaiser Gutersloher Verlagshaus, 1999. Originally published in German under the title: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*.