
HERMENÊUTICA(S) BÍBLICAS

FEMINISTAS E CRÍTICA DAS

TRADIÇÕES NA AMÉRICA

LATINA*

JIMMY SUDÁRIO CABRAL**

Resumo: *o artigo busca demonstrar o processo de desconstrução crítica dos fundamentos religiosos e culturais presentes nos textos sagrados da tradição judaico-cristã que serviram como alicerces de naturalização de assimetrias de gênero, legitimando a minoridade de mulheres na história do ocidente cristão. Fundado em uma crítica da suspeita, a hermenêutica feminista dos textos sagrados procurou demonstrar como textos sagrados estão vinculados a determinada ideologia religiosa e refletem relações de poder e violência sexista. Reagindo a uma cultura religiosa dominante, a hermenêutica bíblica feminista na América latina foi elaborada a partir de um forte ideal de emancipação e crítica das tradições*

Palavras-chave: *Bíblia. Hermenêutica. Feminismo. Crítica das Tradições.*

A reflexão teológica não pode mais ignorar a riqueza cultural e a força crítica presente nas narrativas e releituras da Bíblia hebraica e cristã, apresentadas como manifestação de um gradual e significativo processo de emancipação de mulheres, que, como *vento impetuoso*, não se permitiram serem *aprisionadas* por um *Yahveh* masculino, que com punhos cerrados normatiza e determina suas vidas, num aprisionamento de seus corpos que, como águas incontroláveis, deságuam e destroem todos os diques e teologias que buscam conter com mão masculina e pesadas correntes a força imagética e as pulsões eróticas de um corpo feminino que foi – e continua sendo – mistério insondável e por isso também prisioneiro das mais severas restrições.

RELIGIÃO, PODER E LITERATURA SAGRADA

Sabemos que a história da tradição cristã no Ocidente é também a história da dominação e subjugação do feminino elaborada em linguagem teológica que fundamentalmente exclui o feminino dos espaços públicos, por meio de uma naturalização de espaços sócio-culturais que fundamentados em linguagem teológica potencializa a exclusão e a dominação de mulheres. A linguagem teológica cristã ocidental clássica é fundamentalmente responsável pela criação de um *ethos* cultural tendente a universalismos. Este, com lastros fincados num sistema religioso monolítico e monocultural, apresenta um *real* inquestionavelmente positivo que conduz as relações num histórico aprendizado de assimetrias de gênero. Geridas na base de um Deus masculino e todo poderoso, estas assimetrias inauguram uma sociedade de homens que governam à imagem e semelhança desta concepção de Deus. Neste sentido, a religião cristã no ocidente é a hipostasiação de estruturas de poder masculino que sacralizados a partir de identidades sagradas e profanas fundam uma ordem social. Tem razão Durkheim, ao analisar as religiões totêmicas, em afirmar que:

Às vezes a dignidade religiosa não é igual para todos. Os homens a possuem num grau mais elevado do que as mulheres; com relação a elas, as mulheres são como seres profanos. Assim, toda as vezes, que há uma assembleia, seja dos grupos totêmicos ou da tribo, eles tem um campo separado, distinto das mulheres, e em que estas últimas não podem entrar: elas são segregadas (DURKHEIM, ERICKON, 1988, p. 47).

A religião funciona aqui como legitimadora de estruturas sociais sacralizadas. A sacralização do real manifestada a partir de uma experiência coletiva que determina – a partir de categorias criadas numa trama social – o que é sagrado ou profano. A respeito disso, com muita propriedade, afirmou Erickon (1988, p. 34):

O que Durkheim “via” quando examinava a vida social é extremamente importante para uma crítica feminista que compreende a cegueira metodológica daquela época com relação ao gênero. Este estudo pretende desafiar a afirmação de Durkheim de que o que ele ‘via’ representava uma ‘experiência religiosa coletiva’, mostrando, em vez disso, que o reconheci-

mento explícito na sociologia da religião de Durkheim de que o 'sagrado' é genericamente masculino e o 'profano' é genericamente feminino, traz consigo a interpretação implícita da violência contra as mulheres. Por conseguinte, é possível formular a hipótese e que o que produziu a 'religião' não foi uma experiência coletiva, mas uma experiência masculina, bem com argumentar que o que Durkheim 'via' quando contemplava a religião era uma atividade produzida basicamente para satisfazer as necessidades dos homens.

A teologia cristã clássica inaugura no ocidente uma potencialização e legitimação religiosa de um 'falocentrismo' já presente em tradições filosóficas gregas – traduzida no projeto de racionalização do real como superação de conhecimentos tidos como efêmeros e desnecessários –, fundando uma unicidade do real que inaugura uma cultura objetiva reduzida à razão (*logos-ratio*), a qual, absorvida pela tradição cristã, deu gênese à cultura ocidental (NANCY, 2005). Esse imbróglcio epistemológico se traduz também no jeito romano de organizar a casa (REIMER, 2006), que como desdobramento da *polis* grega funda uma estrutura ideológica patriarcal de dominação social que tem como alicerces a família e o estado patriarcal. Também matriz de todo ideário teológico-político ocidental, a casa patriarcal judaica sustentou um projeto teológico que tem na Bíblia hebraica a formatação de uma exclusivíssima monolatria misógina que produz efeitos fortes na estrutura teológica do pensamento ocidental que é fundamentalmente responsável pela naturalização dos papéis sociais que legitimam os nossos tão insistentemente presentes “senhores de mando”, nossos tão (*dês*)necessários *pater famílias*.

O ocidente cristão herdou com profunda convicção teológica a casa patriarcal romana. A tradição cristã clássica absorveu como natural os esquemas patriarcais desenvolvidos pelos ideólogos do império romano. Comentando as definições do estado patriarcal nos escritos do ideólogo do império Cícero, Ivoni Richter Reimer afirma que as raízes do cristianismo patriarcal estão com muito mais força nos escritos de Cícero do que no próprio Novo Testamento (REIMER, 2006, p.76). Segundo a autora,

Cícero elabora uma teoria de Estado a serviço da elite romana, a partir da experiência do pai proprietário e do senhor. Para os cidadãos livres, o soberano deve agir como rei ou pai; para as demais pessoas, como um senhor de escravos e escravas. Na concepção de Cícero a dominação baseia-se na

desigualdade ideologicamente estipulada como 'natural' entre Deus e as pessoas, governantes e governados, pais e filhos, espírito e corpo. Em nível humano, trata-se de vários níveis. Em relação a dominação no Estado, Cícero também afirma que é 'natural' que os 'espiritualmente melhores estão colocados sobre os desprivilegiados' (re publ I, 51), entendendo-se que os primeiros pertencem a elite dominante (REIMER, 2006, p. 76).

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

Que não mais existe em nenhuma casa um cabeça, e esse caos repercute até na vida dos animais. Chega a tal ponto que o pai teme o filho, o filho não respeita o pai; não existe mais nenhum sentimento de honra [...] não mais existe diferença alguma entre cidadão e estrangeiro; o professor teme o aluno e o bajula, e os alunos desprezam o professor; os jovens pensam ser tão importantes como os velhos, e os velhos se prestam a esse jogo dos jovens para agradá-los e para não parecerem chatos. E então acontece que também os escravos almejam uma maior liberdade, as esposas reivindicam o mesmo direito que os homens, e no âmbito de uma tão grande liberdade até os cães e os cavalos e talvez até os burros corram por aí tão livres que teremos que lhes dar passagem [...] (CÍCERO apud REIMER, 2006, p. 82).

Em outra passagem, Cícero (apud REIMER, 2006 p. 83) observa:

Será que também as esposas e as crianças serão declaradas como bens coletivos? Será que não mais existirá nenhum laço de sangue, nenhum gênero específico, nenhuma família, nenhum parentesco consanguíneo, e tudo será como uma manada de gado solto desordenadamente por aí? Será que os homens não mais mostrarão autodomínio e as mulheres não mais terão castidade?

Com a legitimação de uma estrutura fundada sobre as bases da casa patriarcal, o ideólogo do Império Romano propõe um projeto político de silenciamento de mulheres que possivelmente estariam 'desestruturando' os espaços na vida pública romana. A afirmação do *pater familias* é,

para Cícero, essencial para a manutenção da ordem social. A ordem e o progresso romano estão profundamente relacionados à casa patriarcal, que, fundada numa ordem patrimonial, reduzia mulheres, crianças e escravos a propriedades de um *pater familias*, que tinha os seus direitos garantidos pelo estado.

A tradição cristã clássica é herdeira desse projeto e a partir de uma elaboração e sistematização teológica deu início a um processo de unificação religiosa e patriarcal no Ocidente. Essa teologia – fundamentada numa seleção de textos patriarcais da religião judaica e na elaboração, supressão e releitura de textos das tradições do(s) cristianismo(s) originário(s) – produziu um amplo processo de formatação de identidades e de sedimentação de estruturas falocêntricas que tiveram nessas tradições e textos sagrados – agora já normatizados e oficiais – um projeto teológico-político de interdição.

TEXTOS SAGRADOS COMO INSTRUMENTO DE INTERDIÇÃO

A teologia cristã clássica produzida no Ocidente a partir da apropriação e re-leitura de textos fundantes de tradições judaicas e cristãs primitivas constitui-se de uma projeção teológica de varões. Uma história dos efeitos no Ocidente demonstra – em sua apropriação de tradições falocêntricas da teologia judaica e a formação de uma tradição interpretativa orientada por interesses patriarcais no(s) cristianismo(s) originários – as raízes religiosas de uma estrutura de poder que perpassa e se apropria dos corpos de mulheres que foram *inventadas* dentro de uma lógica de naturalização dos espaços e das funções. Diante dessa história efetual, Eva e Maria refletem os esquemas sociais que a tradição teológica cristã quis (quer) (re)produzir: transgressora ou santa. Assim, a mulher já tem seus caminhos inventados, cabendo a ela somente obedecer à “ordem natural” dada por ‘Deus’.

Textos sagrados são instrumentos de poder. Como textos sagrados, re-produzem uma ordem social e interesses múltiplos. São elaborações humanas que refletem estruturas de poder e relações sociais carregadas de intensos conflitos ideológicos. É o conflito que se faz corpo no texto: *vozes de dominação e gritos de libertação* se digladiam num emaranhado social que dá luzes a uma diversidade de cantos e recantos que foram afirmados

ou silenciados nos recônditos do passado. Impossível desconsiderar a força da narrativa como determinante nas construções do “mundo da vida” e suas ordenações sociais.

A Bíblia hebraica e cristã em sua forma e redação final apresenta um construto ideológico feito a partir de longos e significativos conflitos. Expressão de uma força ideológica e patriarcal, a Bíblia foi funcionalizada estruturalmente num processo de silenciamento do múltiplo, que se apropria – num processo de legitimação e ressignificação – de uma diversidade de tradições. As narrativas judaicas e cristãs do Primeiro e Segundo Testamento são narrativas plásticas que funcionalizam tradições múltiplas a serviço de um construto ideológico patriarcal e tendencialmente monolítico que elabora uma metanarrativa, uma espécie de história total, dos diversos judaísmos antigos e cristianismos originários a partir de seleções e apropriações elaboradas numa pretensa unidade teológica expressa no produto final canônico daquilo que conhecemos como Bíblia hebraica e cristã.

Não há quem passe atentamente pelos caminhos da pesquisa das escrituras judaicas e cristãs e não perceba uma sólida construção assimétrica que determina lugares e papéis que fundamentam uma lógica social orientada para a exclusão e a apropriação do corpo feminino. Neste construto assimétrico que foi o processo de coleção e canonização das escrituras judaicas e cristãs está presente uma (*re*)leitura e (*re*)invenção de tradições num processo de banimento da pluralidade religiosa – no caso do Primeiro Testamento a partir de um assentado processo de monoteização (FINKELSTEIN; ASHERMAN, 2003) –, desqualificação do feminino e supressão da memória de várias tradições em função de uma ortodoxia normativa.

NARRATIVAS DO PRIMEIRO TESTAMENTO

No caso da Bíblia hebraica, uma história crítica do seu processo de formação já demonstrou a origem intencionalmente político-ideológico de partes relevantes de seus conteúdos (RIBEIRO, 2006). O processo de monoteização da religião de Israel, o gradativo aumento de poder de uma classe sacerdotal judaica e a criação de um jlavismo como afirmação de uma religião monolátrica desencadeou uma série de intervenções sociais possibilitadas pelo crescente poder político-sacerdotal.

A fé monoteísta javista é afirmada em um contexto nacionalista, na medida em que se pode retroprojetar a idéia de nação para aqueles tempos. A diversidade religiosa passa a ser objeto de ações perseguidoras e oficiais, buscando sempre a cumplicidade dos homens de Israel que devem denunciar quem se desvia do credo oficial afirmado desde Jerusalém. Neste contexto, duas expressões religiosas são desqualificadas: por um lado é destruída a Neustã, uma divindade mágico terapêutica do deserto instalada no templo e simbolizada na serpente de bronze; por outro lado, a deusa feminina Asherah passa por tabuização gradativa. Textos proféticos são funcionalizados para este processo de desqualificação da diversidade rumo a uma singularidade monoteísta (REIMER, 2005, p. 118).

O período do pós-exílio (século V a.C.) foi muito provavelmente o período mais fértil na produção de narrativas constituintes da Bíblia hebraica. A reconstrução da Judá pós-exílica é a idealização de um projeto de cooptação de tradições e manipulação religiosa sob a égide do estado persa que tem na construção do cânon hebraico seu principal instrumento de interdição (FINKELSTEIN; ASHERMAN, 2003). A Bíblia hebraica – em sua forma final – pode ser considerada como um produto teológico cultural do século V produzido sob a tutela política do estado persa e a elaboração teológica da *golah* sacerdotal que se apropria de uma diversidade de tradições pré-exílicas.

As narrativas que dão unidade ao projeto teológico sacerdotal compõem um projeto de organização nacional que institucionaliza a minoridade das mulheres dentro desta sociedade (PEREIRA, 2002, p. 10), num processo de sobrevalorização do masculino e interdição do feminino. Narrativas como as presentes em Gênesis 3, Números 5, 12 e 25., Levítico 15 são instrumento de interdição e aprisionamento de corpos femininos que foram (e ainda o são) vítimas de uma patriarcal e violência sexista.

NARRATIVAS JUDAICO-CRISTÃS DO SEGUNDO TESTAMENTO

O cânon cristão é uma projeção teológica de varões. Pensado e elaborado dentro de uma estrutura quiriarcial, o cânon do Segundo Testamento nasceu como legitimação de estruturas sociais e sistemas de dominação androcêntricas presentes no mundo bíblico do século I e II e no contexto da sociedade dominante greco-romana. A partir de uma sistemática

negação de tradições com fortes acentos igualitários, presentes em alguns cristianismos originários, o processo de seleção e apropriação dos textos sagrados do Segundo Testamento embrenhou-se numa sistemática reprodução e sedimentação de tradições androcêntricas que legitimavam às estruturas sociais de poder patriarcal ou pelo menos fomentavam adequações muito incisivas.

- O projeto ortodoxo de hierarquização e patriarcalização da igreja cristã foi um processo gradativo que tem seu início em determinadas comunidades cristãs do I século. Imbuídas de uma cosmovisão patriarcal, lideranças elaboraram uma interpretação excludente, mencionando mulheres e seu papel na sociedade só raramente. O discurso androcêntrico sempre esteve presente na maioria das tradições judaicas e judaico-cristãs. O ambiente vétero e neo-testamentário, não poucas vezes, apresenta o feminino em uma perspectiva androcêntrica de forma coadjuvante e inexpressiva, quando não o faz de maneira agressiva e misógina. A experiência religiosa experimentada por essas comunidades traditivas é concebida mediante a projeção do masculino em uma sociedade que é determinantemente patriarcal. A divindade transcendente, espiritual e masculina é a projeção do ego e consciência de uma classe dominante masculina (RUETHER, 1972).
- O processo de produção de textos sagrados em comunidades nas quais predomina o masculino é profundamente condicionado pela cosmovisão androcêntrica de seus autores (FIORENZA, 1992, p. 70). O silêncio dos textos bíblicos acerca do feminino é, neste sentido, sinal não só de uma formulação redacional advinda de comunidades patriarcais, como também é fruto de uma pré-compreensão patriarcal que serviu a determinados interesses e perspectivas androcêntricas na seleção dos textos a serem canonizados. O processo de seleção dos textos que em período posterior viriam a se tornar normativos como cânon fechado é conseqüente de uma ortodoxia que vinha se formando entre o II e III século e tinha como objetivos principais o enfrentamento de comunidades que não se alinhavam nem se submetiam ao projeto hierárquico estabelecido por essa ortodoxia. Para Fiorenza, o desenvolvimento da hierarquia eclesíastica na forma representativa de bispos, diáconos e presbíteros parece ter se desenvolvido por analogia aos ofícios administrativos das associações privadas greco-romanas e às organizações sinagogaís judaicas. Essa hierarquização e seleção androcêntrica de textos patriarcais foi responsável pela interdição e exclusão de lideranças femininas que eram atuantes em comunidades cristãs no

segundo século. O processo de homogeneização do discurso afetou severamente as comunidades em que estava presentes uma expressiva liderança feminina. Neste processo excludente de hierarquização e patriarcalização, as vozes femininas foram silenciadas em função de um discurso masculino que vinha tomando proporções extremadas na medida em que adquiria poder e status de ortodoxia. A legitimação e apreensão de textos como as cartas pastorais de 1 e 2 Timóteo foi uma arma eficaz na luta contra a heterodoxia, funcionando como legitimadora das funções hierárquicas patriarcais que começavam a serem exercidas.

O projeto ortodoxo presente nos séculos II-III tinha como principais objetivos a efetiva hierarquização patriarcal e o cânon – projeção teológica de varões – como instrumentos coercitivos que interditava de maneira efetiva o discurso feminino nas comunidades dos cristianismos originários.

CRÍTICA DAS TRADIÇÕES E HERMENÊUTICA FEMINISTA

Os avanços de uma hermenêutica feminista e das chamadas hermenêuticas regionais ofereceram novos rumos, provocando novas reflexões na pesquisa bíblica latino-americana, abrindo margens para novas leituras e resgate das experiências e papéis exercidos por mulheres nos primeiros séculos do cristianismo. Buscou-se com isso resgatar experiências de mulheres e também de grupos silenciados por afirmações hegemônicas de branquidade, patriarcais e quiriarcais. Tratou-se aqui de dar visibilidade a grupos e indivíduos excluídos, mostrando seus rostos e seu cotidiano, acolhendo-os como categorias hermenêuticas (TAMEZ, 1988, p. 56). Sintoma de um acordar crítico, a hermenêutica feminista traduziu uma tomada de consciência que invadiu a diversidade de saberes humanos.

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

Com a derrocada do colonialismo e o profundo diálogo da interpretação bíblica com as ciências sociais, foram ensaiados novos jeitos de leitura que buscaram evidenciar as estruturas assimétricas que organizavam

as relações sociais e de gênero, possibilitando assim a (re)construção de uma ‘história a partir de baixo’ que priorizou o resgate de identidades esquecidas pelas grandes narrativas hegemônicas de tradições patriarcais e quíriaricais. Diante de uma abordagem comprometida e interessada elaborou-se com auspícios de genialidade uma exegese histórico-crítica que ampliou significativamente o horizonte de leitura bíblica. Afirmando-se essencialmente como uma hermenêutica política de gênero, armada com um arsenal teórico da ‘crítica das ideologias’, a hermenêutica bíblica feminista colocou em questão toda uma tradição de opressão e dominação históricas. Essa nova abordagem visou (des) construir leituras sedimentadas por um processo histórico interpretativo de homogeneização da tradição que foi fundamental na elaboração e manutenção de uma estrutura e sociedade patriarcal.

Esses avanços ofereceram novos rumos e provocaram novas reflexões para a pesquisa bíblica latino-americana, abrindo margens para novas reflexões acerca do método exegético-históriográfico. A partir das perguntas destes novos sujeitos específicos, procurou-se construir uma pesquisa a partir da ótica desses novos sujeitos culturais. Através da afirmação da sociologia crítica como ferramenta sócio-analítica estabeleceu-se uma profunda ruptura com paradigmas da hermenêutica do diálogo, presente no ‘círculo hermenêutico’ e no conceito de ‘fusão de horizontes’ da hermenêutica das tradições de Hans- Georg Gadamer (1994, 2002, 2007), assumindo uma postura crítica de emancipação e crítica das tradições (RICOEUR, 1977). Aqui o fundamento racionalizador de uma hermenêutica crítica foi fundamental para um intérprete que é sujeito emancipado da tradição. Neste sentido, as palavras da teóloga feminista americana Elizabeth Schüssler Fiorenza demonstram as opções teóricas e metodológicas que nortearam essa hermenêutica crítica.

Los teólogos de la liberacion deben abandonar el paradigma hermeneutico-contextual de interpretacion bíblica y dentro del contexto de una teologia da liberacion crítica, construir um nuevo paradigma, que tenga una práxis emancipadora como objetivo [...] Este nuevo paradigma de práxis emancipadora debe generar nuevos modelos heurísticos capaces de interpretar e evaluar tradiciones bíblicas y su funcion política en la historia en términos de sus próprios cânones de liberacion (SCHÜSSLER FIORENZA apud WIT, 2002, p. 273).

O caráter socioanalítico da pesquisa e a vinculação das narrativas com estruturas de poder político e religioso proporcionou um forte rompimento com a tradição interpretativa, buscando denunciar o caráter ideológico e político da tradição que deve sempre passar por um processo sistemático de crítica e desconstrução. Assim, a pesquisa feminista e pós-colonial se estabeleceu a partir de uma virulenta crítica da razão teórica marxista a uma tradição de caráter religioso e econômico. Foi assim a expressão de uma razão histórica emancipada que rompeu com um círculo hermenêutico de interpretação da tradição teológica ocidental. Como exemplo dessas abordagens históricas de gênero, o rompimento com a tradição demonstrou o caráter patriarcal das narrativas do Primeiro Testamento, funcionalizadas por um projeto teológico sacerdotal de reorganização nacional que institucionalizava a minoridade de mulheres dentro da sociedade num processo de sobrevalorização e interdição do feminino. Reimer (2006, p. 103-126), ao analisando a narrativa de Gênesis 3 afirma:

Na intenção do autor do texto, e na própria intencionalidade da obra, a serpente é apresentada como simbólica do mal por excelência. Nesse caminho tem seguido também toda a história interpretativa de Gn 3. A disposição de proximidade entre a serpente e a mulher operou uma dupla tabuização: a serpente como simbólica de qualquer divindade concorrente de Yahveh e a mulher como primeiro elemento de distanciamento em relação a Yahveh. Assim tanto a serpente quanto a mulher são desqualificadas nessa narrativa bíblica (REIMER, 2006, p. 119).

Demonstrando o projeto de interdição funcionalizado pela tradição que está por trás do livro de Números, a teóloga Nancy Cardoso Pereira assim se expressa:

As mulheres aparecem no livro de Números no âmbito das narrativas de conflito e violência: questões reprodutivas e familiares, questionamentos sobre a exclusividade do poder masculino e de posse da terra vão colocar as mulheres numa linha de perigo e suspeita, revelando o caráter sexista e truculento do projeto de sociedade apresentado [...] Neste sentido, vão merecer rituais de maldição, castigo e exclusão da comunidade, condenação à morte. As práticas e iniciativas de mulheres (possível sexo com outro homem em Números 5, disputa pelo poder em Números 12, e liderança

ritual em Números 25) estão sob suspeita e precisam ser drasticamente controladas (PEREIRA, 2002, p. 11-2).

Analisando a estrutura ideológica da narrativa de Levíticos 15, Ribeiro (2003, p. 15) afirma:

Levíticos 15, na forma como se encontra, é o resultado da intervenção sacerdotal sobre uma antiga lei dos tabus dos humores genitais (tanto masculinos (quanto) femininos, com o objetivo de promover a interdição da liderança feminina à intermediação do sagrado, fundamentando a estratégia na supervalorização da menstruação sobre as demais indicações fisiológicas da lei.

Essa postura crítica estabeleceu os fundamentos de uma cultura pós-colonial que reage às estruturas políticas e coloniais que afirmaram e proporcionaram um *continuum* hermenêutico que buscou reler ou harmonizar o significado dessas tradições numa espécie de continuidade histórica – um círculo hermenêutico sem tomada de poder interessado. A hermenêutica feminista e pós-colonial ajudou, assim, a impulsionar um processo de ruptura crítica, numa atitude de *des-construção* traditiva e resgate das vozes marginais sufocadas pela tradição.

BIBLICAL FEMINIST HERMENEUTICS AND THE CRITICISM OF TRADITION IN LATIN AMERICA

Abstract: this paper tries to demonstrate the process of critical deconstruction of religious and cultural fundaments present in the sacred texts of the Judeo-Christian tradition, which acted as foundations of the naturalization of gender asymmetries, legitimizing the minority of women in the history of the Christian West. Based on suspicion criticism, feminist hermeneutics of sacred texts sought to show how sacred texts are tied to a particular religious ideology and reflect power relations and gender violence. Reacting to a dominant religious culture, feminist biblical hermeneutics in Latin America were developed from a strong ideal of emancipation and criticism of traditions.

Keywords: Bible. Hermeneutics. Feminism. Tradition Criticism.

Referências

- BURKE, Peter. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- ERICKON, P. *Onde o silêncio fala*. Feminismo, teoria social e religião. São Paulo: Paulinas, 1988.
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMANN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Tradução Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003.
- FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- GADAMER, Hans Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GADAMER, Hans Georg. *Verdade e método II*. Complemento e índice. Petrópolis: Vozes; Bragança: Universidade São Francisco, 2002.
- GADAMER, H G. *Hermenêutica em retrospectiva*. v. I-II – A virada hermenêutica. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GEBARA, Ivone. *Ecofeminismo*. São Paulo: Olho d'água, 2003.
- NANCY, Jean-Luc. *La Déclosion. Déconstruction du christianisme, 1*. Paris: Galilée, 2005. V. 1.
- PEREIRA, N. C. O Corpo sob suspeita: violência sexista no livro de Números. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 41, p. 7-18, 2002.
- REIMER, H. A Serpente e o Monoteísmo. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Org). *Hermenêuticas Bíblicas. Contribuições ao I congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. São Leopoldo: Oikos, 2006, p. 115-120.
- REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma*. Estudos sobre o monoteísmo hebraico. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: UCG, 2009.
- REIMER, Ivoni R. *Economia no mundo bíblico*. Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006.
- REIMER, Ivoni R. Bíblia e hermenêuticas de classe, gênero e etnia. In: REIMER, H.; SILVA, V. (Org). *Hermenêuticas Bíblicas*. Contribuições ao I

congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. São Leopoldo: Oikos, 2006, p. 33-48.

RIBEIRO, O. L. Vento Tempestuoso: um ensaio sobre a tradução e a interpretação de Gn 1, 2 à luz de Jr 4. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 12. n. 4, p. 573-598, 2002.

RIBEIRO, O. L. *A “República” de Judá à luz da República de Platão – uma abordagem comparativa*. Comunicação apresentada no II Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica, setembro de 2006.

RIBEIRO, O. L. *Interdição Feminina à intermediação do Sagrado – História da redação de Levítico 15*. Comunicação apresentada no V Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, maio de 2003.

RICOEUR, P. *Interpretação e Ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

RUETHER, Rosemary Radford. *Mujer Nueva - Tierra Nueva*. Buenos Aires: Megápolis, 1972.

TAMEZ, Elza. Hermenêutica Feminista Latino-america: una restropectiva. In: TEPEDINO, Ana Maria. *Entre la Indignacion y la esperanza*. Colômbia: [s.d.], 1988, p. 41-60.

WIT, Hans de. *En la dispersion el texto es pátria*. Introducion a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna. San Jose: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2002.

*
Recebido: 03.11.2010
Aprovado: 09.11.2010

**
Professor de História do Cristianismo na Faculdade Batista do Rio de Janeiro. Doutorando em Teologia na PUC Rio e em Ciências da Religião na Université de Strasbourg, França. *E-mail*: sudarioc@hotmail.com