

**FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE EXTRAORDINÁRIO APROVEITAMENTO**

**A RELAÇÃO DE JESUS COM AS MULHERES NA PERSPECTIVA DE LUCAS 7,36-
50**

MARQUES ALVES MARTINS

**ANÁPOLIS
2019**

**FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE EXTRAORDINÁRIO APROVEITAMENTO**

**A RELAÇÃO DE JESUS COM AS MULHERES NA PERSPECTIVA DE LUCAS 7,36-
50**

MARQUES ALVES MARTINS

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Programa de
Extraordinário Aproveitamento em
Teologia da Faculdade Católica de
Anápolis para obtenção do grau de
Bacharel em Teologia.
Orientador: Esp. Pe Fábio Barbosa.

ANÁPOLIS
2019

AGRADECIMENTOS

A Deus!

A toda minha família, especialmente a minha mãe Terezinha, exemplo de garra, persistência, luta, dedicação, amor e fé.

Às amigas e amigos pela compreensão nas horas ausentes e, incentivo nas horas incertas.

À Paróquia Nossa Senhora D'Abadia. Todos os paroquianos que apoiaram essa luta.

Aos amigos e colegas do Curso de Aproveitamento Extraordinário em Teologia da Faculdade de Teologia de Anápolis, pelo aprendizado.

Aos professores e funcionários do Programa de Teologia da Faculdade Católica de Anápolis, nosso reconhecimento e estima pelos serviços relevantes prestados.

Um agradecimento todo especial ao Professor Dr. Pe. Françoá Costa, que iniciou e articulou esta turma de alunos para o Extraordinário Aproveitamento em Teologia.

Ao Pe. Fábio Barbosa que no decorrer do curso assumiu a missão de dar continuidade a essa rica experiência de aprendizado.

Mesmo quando tudo parece desabar, cabe a mim decidir entre
rir ou chorar, ir ou ficar, desistir ou lutar; porque descobri, no
caminho incerto da vida, que o mais importante é decidir.

Cora Coralina

RESUMO

MARTINS, M. A. *A Relação de Jesus com as mulheres na perspectiva de Lucas 7,36-50*. Trabalho de Conclusão de Curso (Extraordinário Aproveitamento em Teologia) – Faculdade Católica de Anápolis, Anápolis, 2019.

Entre todos os Evangelhos, o terceiro tem um mérito particular que deriva da índole particular de seu autor. O Evangelho de Lucas, servindo-se de finos traços próprios de sua autoria, nos apresenta uma mensagem evangélica de um modo quase original; deixando-nos transparecer a ternura de Jesus para como os humildes e os pobres. Lucas se torna, entre os sinóticos, aquele que mais enfrenta o argumento das mulheres sendo que qualquer investigação sobre o papel delas nas comunidades cristãs primitivas não pode certamente prescindir desta referência. Todavia, uma leitura atenta da narração de Lucas a respeito deste assunto faz perceber como os textos sobre as mulheres estão marcados por certa tensão, ligada a uma possível ambivalência quanto ao papel da mulher na comunidade cristã. Lucas apresenta a mulher com características de grandeza humana exemplar, mas também acolhe a mulher em sua fraqueza: são pecadoras, doentes, possesas, viúvas, etc. A mulher ora é exaltada, ora diminuída. Para poder entender o modo pelo qual Lucas enfrenta este tema e, sobretudo para que se torne mais claro o sentido do agir de Jesus evidenciado nos textos evangélicos, parece necessário, antes de tudo, esclarecer qual era o contexto social e histórico que vivia a mulher na região do mediterrâneo no século I. A sociedade se pautava sobre uma estrutura patriarcal e culturalmente androcêntrica, ou seja, predominava as decisões dos varões. O presente trabalho que tem como tema: “A relação de Jesus com as mulheres na perspectiva de Lucas 7,36-50”, constitui-se de uma análise do texto bíblico. Propomos uma releitura que não é de cunho exegético e nem tanto pouco uma descrição teológica e histórica do texto bíblico. Porém, uma releitura que nos aponta aspectos essenciais como as relações humanas estabelecidas entre Jesus, os Fariseus (Simão) e os marginalizados da sociedade (figura da mulher); a centralidade do gesto de Jesus que integra as pessoas na dinâmica do Reino de Deus. Contudo, essa releitura não pode ser arbitrária – não pode ser fruto do invencionismo. Precisa ser fiel ao espírito da escritura sagrada.

Palavras-chave: Mulher; Evangelho de Lucas; Jesus; Relações;

ABSTRACT

MARTINS, M. A. The relationship of Jesus with women from the perspective of Luke 7:36-50. Thesis (Master of Science in Religion) - Catholic University of Anápolis. Anápolis, 2019.

Among all the Gospels, the third has a particular merit that derives from the particular character of its author. The Gospel of Luke, serving up fine traits of his own authorship, presents us with a Gospel message in an almost unique way; transpire leaving us the tenderness of Jesus as the humble and the poor. Lucas becomes, among the synoptic, one that most women face the argument being that any investigation into their role in the early Christian communities certainly can not ignore this reference. However, a careful reading of Luke's account of this matter makes you realize how texts about women are marked by tension, linked to a possible ambivalence about the role of women in the Christian community. Luke presents the woman with characteristics of exemplary human greatness, but also hosts women in their weakness: they are sinful, diseased, possessed, widows, etc.. The woman is now exalted, and sometimes decreased. In order to understand the way in which Luke addresses this topic and especially to become clearer sense of the act of Jesus in the Gospel texts evidenced seems necessary, first of all, to clarify what was the social and historical context which women lived in the Mediterranean region in the first century society were based on the patriarch and culturally androcentric structure, ie, the decisions of men predominated. The present work has as its theme: "The relationship of Jesus with women from the perspective of Luke 7:36-50," consists of an analysis of the biblical text. We propose a reinterpretation that is not exegetical nature and some not so much a theological and historical description of the biblical text. But a rereading pointing the essential aspects as human relations established between Jesus, the Pharisees (Simon) and the marginalized of society (women's figure); the centrality of Jesus' act of integrating people on the dynamics of the Kingdom of God. However, this reinterpretation can not be arbitrary - can not be the result of invencionismo. Needs to be true to the spirit of scripture.

Keywords: Women; Gospel of Luke; Jesus; Relations;

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 09 |
| 1 O EVANGELHO DE LUCAS E O SEU CONTEXTO..... | 13 |
| 1.1 AUTOR E DATA..... | 14 |
| 1.2 MENSAGEM E DESTINATÁRIOS..... | 15 |
| 1.3 ESTRUTURA DE LUCAS..... | 20 |
| 2 AS COMPLEXAS RELAÇÕES NO TEXTO DE LUCAS 7,36-50..... | 23 |
| 2.1 JESUS E SEU MOVIMENTO..... | 23 |
| 2.2 JESUS E OS FARISEUS..... | 29 |
| 2.3 JESUS E AS MULHERES..... | 34 |
| 2.3.1 A MULHER NO CONTEXTO DO JUDAISMO..... | 34 |
| 2.3.2 A MULHER NO CONTEXTO GRECO-ROMANO..... | 36 |
| 3 A “PECADORA” E A DÁDIVA DIVINA DO PERDÃO – RE-LEITURA DE LUCAS 7,36-50..... | 41 |
| 3.1 PERSPECTIVAS PARA UMA LEITURA FEMINISTA DO TEXTO..... | 44 |
| 3.2 A UNÇÃO DA MULHER..... | 48 |
| 3.3 A MISERICÓRDIA E A TERNURA DE DEUS..... | 51 |
| CONCLUSÃO..... | 54 |
| REFERÊNCIAS..... | 57 |

INTRODUÇÃO

O presente trabalho que tem como tema: “A relação de Jesus com as mulheres na perspectiva de Lucas 7,36-50”, constitui-se de uma análise do texto bíblico. Propomos uma releitura que não é de cunho exegético e nem tanto pouco uma descrição teológica e histórica do texto bíblico. Porém, uma releitura que nos aponta aspectos essenciais como as relações humanas estabelecidas entre Jesus, os Fariseus (Simão) e os marginalizados da sociedade (figura da mulher); a centralidade do gesto de Jesus que integra as pessoas na dinâmica do Reino de Deus. Contudo, essa releitura não pode ser arbitrária – não pode ser fruto do invencionismo. Precisa ser fiel ao espírito da escritura sagrada.

Começaremos, então destacando os principais aspectos do texto bíblico que nos apresenta o relato em que Jesus é convidado para comer na casa de um fariseu. Ao aceitar o convite Jesus com seu gesto nos oferece um amplo leque de leitura a partir da sucessão das cenas apresentadas na perícopa do evangelho segundo Lucas. O mais importante, porém, é entendermos qual é a mensagem de fundo que o evangelho segundo Lucas quer nos apresentar e como o texto bíblico foi e continua sendo muitas vezes utilizado para referenciar ou autorizar atitudes e comportamentos que expressam a supremacia de um povo, de uma cultura, de uma classe social e também, de um gênero sobre o outro.

Antes, porém, ao abrirmos o evangelho segundo Lucas não podemos nos esquecer de algo que o torna muito especial, diferente dos demais evangelhos. Ele é a primeira parte de uma obra maior, que se completa com os Atos dos Apóstolos* (STORNILOLO, Ivo. *Como ler o Evangelho de Lucas: Os pobres constroem a nova história*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 7) e que tem como pano de fundo a compreensão de que “a salvação que Deus oferece se manifesta e se realiza na história” (STORNILOLO, 2012, p.8) de modo especial, a partir da história dos/as excluídos/as, das minorias, dos pobres, dos pecadores, das mulheres.

Nesse relato bíblico, portanto, uma mulher (categoria excluída da sociedade) invade o espaço em que se encontravam reunidos os homens, (categoria social reconhecida e com supremacia absoluta) em uma casa, e se coloca aos pés de Jesus. O fariseu fica tão incomodado com esta cena, que coloca em xeque a identidade de Jesus: “Se este homem fosse profeta, saberia bem quem é a mulher que o toca, porque é uma pecadora” (Lc 7,39).

A palavra pecador em Lucas possui o sentido de estrangeiro: “É preciso que o Filho do Homem seja entregue às mãos dos pecadores” (Lc 24,7). A mulher podia simplesmente ser uma estrangeira e, de acordo com a Lei, uma impura. Com isso, notaremos o grande interesse de Lucas em abordar o assunto sobre as mulheres, o que o torna o evangelista das mulheres.

Isso é fato notável na própria redação do evangelho segundo Lucas. Jesus, por diversas vezes aparece dando grande atenção às mulheres. Ele sai em sua defesa curando, perdendo, deixando-se tocar, beijar, ungir. Em compensação, as mulheres o seguem, o bendizem, o amam, o escutam e o servem¹.

São inúmeros os relatos apontados por Lucas que referenciam as mulheres (MOSCONI, 1997, p. 25 e PETRY, 1995, p.16). Episódios comuns como a cura da sogra de Pedro (Lc 4,38-39), a ressurreição da filha de Jairo e a cura da mulher hemorroíssa (Lc 8,40-56), da parábola do fermento (Lc 13,20-21), a ressurreição do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17), o nosso texto em estudo, a pecadora que entrou na casa do fariseu e ungiu a Jesus (Lc 7,36-50), o grupo de mulheres que seguem Jesus e o servem com seus bens (Lc 8,1-3), o relato de Marta e Maria (Lc 10,38-42), a cura da mulher curvada (Lc 13,10-17), a parábola da dracma perdida (Lc 15,8-10) e da viúva persistente (Lc 18,2-5). Além destes relatos, é só Lucas quem narra a anunciação feita a Maria (Lc 1,28).

São exemplos citados que nos fazem perceber que de fato Jesus se relacionou muito bem com as mulheres da sua época de forma nova e até inédita. O que também, não exclui o caráter conflitivo e tenso desse relacionamento, uma vez que as mulheres eram consideradas, tanto na cultura judaica, como na cultura greco-romana nas regiões mediterrâneas do século I d.C como inferiores, impuras ou até mesmo pecadoras.

Nesse sentido, o evangelho segundo Lucas nos apresenta algumas pistas sobre a consequência da diversidade de classe e de cultura e também, nos ajuda a questionar as comunidades que reproduzem as relações de opressão.

Ao lermos a obra da comunidade de Lucas perceberemos que o evangelho foi escrito tendo em vista a vida da comunidade. Ele é uma espécie de retrato da comunidade, mas ao mesmo tempo indica os caminhos que ela deve trilhar para dar um testemunho adequado de Jesus. O evangelho tem a finalidade de fortalecer a fé

¹“Um texto significativo para a reconstrução do papel das mulheres na comunidade cristã” (PETRY, 1995 p. 19).

de quem já pertence à comunidade. Um evangelho escrito para pagãos, como é Lucas, tinha que trazer “Boa Notícia” válida para todos os povos.

Portanto, nossa intenção ao analisar a perícop² bíblica de Lucas 7,36-50 é colaborar com o debate acerca das relações estabelecidas em sociedade, na perspectiva de nos abirmos para novas formas de agir, rompendo com antigas estruturas que no decorrer da história da humanidade se pautaram sobre a égide da dominação.

No primeiro capítulo abordaremos alguns aspectos gerais do contexto sócio-político, econômico e religioso da sociedade greco-romana e suas possíveis influências nas comunidades cristãs. Apresentaremos também, aspectos peculiares à obra de Lucas tais como: autoria, data de sua composição, referência de local para sua composição, a mensagem central e seus destinatários, a estrutura do evangelho segundo Lucas e qual a teologia está por de trás deste evangelho.

Já no segundo capítulo, ao analisarmos a perícop² de Lucas 7,36-50, notamos que as relações que se estabelecem são bastante complexas e que, portanto, necessitam de uma análise mais aprofundada. Por isso, resolvemos trabalhar alguns pontos, que ao nosso entender, após uma acurada pesquisa bibliográfica, são pontos cruciais, tais como: o movimento de Jesus, os fariseus (para ilustrarmos a figura do anfitrião Simão que recebeu Jesus em sua casa) e como não poderia ser diferente, o tema das mulheres (fazendo referência à ação da mulher que unge os pés de Jesus).

Dessa análise acurada da perícop² de Lucas 7,36-50, surgem algumas inquietações e luzes que comporão o terceiro capítulo da nossa dissertação. De modo peculiar, elencamos a importância da leitura feminista do texto bíblico como perspectiva de uma nova forma de entendermos e analisarmos um texto bíblico. No gesto afetivo, comprometedor e libertador da unção que a mulher faz em Jesus notamos uma nova forma de interpretar e sentir a Deus e sua misericórdia, que supera toda e qualquer estrutura androcêntrica e patriarcal que possa envolver-nos e, nos inspira a uma nova forma de relacionarmos em sociedade.

O evangelho de Lucas é uma obra fascinante. Quanto mais se estuda este evangelho, mais se tem a sensação de não chegar a conhecê-lo. É inexaurível em

²Perícop²(περικοπη, "ação de cortar em volta"), designa tradicionalmente as pequenas unidades dos textos bíblicos. (L'EPLATTENIER, 1993, p. 273).

sua riqueza fontal (CROATTO, 2003, p. 160). Quanto mais se medita com ele, mais admiráveis parecem os caminhos de Deus.

1 O EVANGELHO DE LUCAS E O SEU CONTEXTO

Lucas principia seu evangelho informando que está escrevendo “para que tenhas plena certeza das verdades em que foste instruído” (Lc 1,1. 4). Lucas está escrevendo a Teófilo para que este não tenha dúvidas quanto àquilo que a tradição é (Lc 1,3 e At 1,1). Teófilo não era, evidentemente, o único destinatário: Lucas tinha em vista um público bem vasto. Mas poderia ser útil colocar a obra sob o patrocínio de alguém altamente situado, talvez mesmo de um mecenas³o que facilitaria a sua difusão. Segundo Carson (1997, p. 131) “o adjetivo provavelmente significa que Teófilo era uma pessoa de posição”.

Quando abrimos o evangelho segundo Lucas não podemos esquecer-nos de algo que o torna muito especial, diferente dos demais evangelhos. Ele é a primeira parte de uma obra maior, que se completa com os Atos dos Apóstolos (STORNILO, 2012, p. 9 e THEÍSEN, 2007, p. 92). “A dupla obra lucana une duas linhas de tradição, de resto distintas: o mundo da tradição sinótica sobre Jesus, e o mundo da missão paulina”. (THEÍSEN, 2007, p. 92). É bem possível que Lucas tenha escrito uma só obra que depois se separaria em evangelho e Atos dos Apóstolos. Lucas e Atos têm como destinatários as comunidades paulinas da segunda geração, espalhadas especialmente pela Grécia, Macedônia e Ásia Menor (VASCONCELLOS, 1998, p. 13 e THEÍSEN, 2007, p. 71). Um dos elementos que nos fazem ver as comunidades helenistas como as destinatárias é o fato de Lucas insistir no universalismo da missão de Jesus. Outro aspecto é a insistência em falar da cidade. Os destinatários, portanto, são comunidades urbanas, onde há ricos e pobres de várias culturas (LOHSE, 2000, p. 113).

O Evangelho segundo Lucas quer trazer luzes sobre dois problemas fundamentais: consequência da diversidade de classe e de cultura e, por outro lado, quer confirmar a abertura da Boa Notícia a todos os povos.

³ Nos países de línguas neolatinas, indica uma pessoa dotada de poder ou dinheiro que fomenta concretamente a produção de certos literatos e artistas. Num sentido mais amplo, fala-se de mecenas para designar o incentivo financeiro de atividades culturais. (In: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Mecenas>, acesso em 05-06-2014).

1.1 AUTOR, DATA E LOCAL

Cada evangelho surgiu numa comunidade específica que conhecia quem era o seu autor ou os seus autores. Os nomes dos autores não constavam no texto porque não era preciso. Assim, circularam de forma anônima, mais ou menos, até o ano de 150 d.C, quando se começava a definir a lista dos livros considerados inspirados do Novo Testamento (STORNILO, 2012, p. 9). É nesse momento que os evangelhos foram atribuídos a Marcos, Mateus, Lucas e João. O nome Lucas é citado na carta de Paulo a Filêmon (v. 24), e aparece mais duas vezes: uma em Cl 4,14 e outra em 2 Tm 4,11, que são cartas escritas por discípulos de Paulo.

Existem sete (KARRIS⁴, 2011, p. 217 e KÜMMEL, 1982, p. 182) testemunhas antigas principais sobre a autoria, data e lugar de composição do terceiro evangelho: “o Cânon Muratoriano, Irineu, O Prólogo ao Evangelho do final do séc. II, Tertuliano, Orígenes, Eusébio e Jerônimo” (KARRIS, 2011, p. 217). Destacam, portanto, que o autor foi Lucas, um sírio de Antioquia, médico, companheiro ou colaborador de Paulo. José Comblin descreve o autor do terceiro Evangelho como um “cristão que recebera uma alta formação grega”; provavelmente, foi um missionário itinerante como Paulo”; alguém que admira muito Paulo; inclusive, está evangelizando na “área das Igrejas de ascendência paulina”; apesar disso, tem poucas informações sobre Paulo e não parece ser alguém que tenha conhecido suas cartas (COMBLIN, 1988, p. 62). A obra situa-se por volta dos anos de 80-85 d.C. Para a comprovação dessa data, é necessário que nos atentemos a algumas considerações internas de Lucas e para tal, devemos analisar alguns fatos históricos, a saber: Lucas se baseou em Marcos que foi escrito um pouco antes da Guerra Judaica de 66-70 d.C. Lucas 21,5-38 pressupõe que Jerusalém foi destruída; dessa forma, uma data posterior a 70 d.C. seria necessária. Lucas não demonstra ter conhecimento da terrível perseguição aos cristãos no final do governo de Domiciano (81-96 d.C.). Lucas não reflete a forte controvérsia que existia entre a igreja e a sinagoga depois da reconstrução do judaísmo pelos fariseus em Jâmnia (85-90 d.C.)(CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 124 e MORRIS, 1974, 13). Essas considerações é que nos levam a crer na data acima mencionada para a obra de Lucas

⁴ In: Novo Comentário Bíblico São Jerônimo.

Quanto ao lugar, a obra lucana pode ter sido escrita na cidade de Antioquia da Síria, em Éfeso, em Corinto ou mesmo numa cidade da Grécia. (VASCONCELLOS, 1998, p. 13). O mais importante, para nós é saber que surgiu numa cidade grande, sob o domínio do império romano e em comunidades fundadas por Paulo, compostas por estrangeiros e judeus-cristãos. As grandes cidades atraíam gente de todas as partes, que pensava nelas encontrar melhores possibilidades de sobrevivência, o que na verdade era uma ilusão, pois, nelas encontramos os aspectos e os conflitos principais da cultura, da política e da vida social da época. Nesse período o Império Romano se impõe pela força, pela violência e pela submissão de povos inteiros. Mais da metade da população das cidades controladas pelo Império Romano era composta de escravos, havia uma discrepância muito grande entre as classes sociais da época.

Quando foi elaborada a obra literária da comunidade de Lucas (Evangelho-Atos) já se tinha passado cerca de 20 anos da morte de Paulo. Mas os problemas que ele tinha enfrentado continuavam presente. Por outro lado, o cristianismo se encontrava então numa nova fase do desenvolvimento, época em que procuravam recuperar e preservar as memórias a respeito de Jesus para que servissem de estímulo à vida das comunidades, que já sentiam o cansaço e as dificuldades do caminho.

1.2 MENSAGEM E DESTINATÁRIOS

Lucas não escreveu o Evangelho sozinho. Parece altamente provável que, ao escrever seu evangelho, Lucas tenha feito uso de Marcos e de uma fonte ou fontes que ele tinha em comum com Mateus (a denominada fonte Quelle (Q); esse pode ter sido um único documento, mas mais provavelmente era um grupo de documentos), junto com dados não utilizados pelos dois outros, a saber, uma ou mais fontes escritas ou orais (a denominada fonte L)(CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 132). Lucas usa suas fontes de forma criativa e habilidosamente, emprega os vários dispositivos literários para conectar as tradições e as fontes. Lucas faz alterações que melhoram o estilo de trechos de Marcos e provavelmente também de “Q”. Ele não reescreve inteiramente esses trechos, mas retém o suficiente para percebermos que está empregando uma fonte.

Quando o evangelho segundo Lucas foi escrito já existia o evangelho segundo Marcos. Ele também foi lido e refletido na comunidade de Lucas. Não sabemos se ele já tinha a forma que encontramos hoje em nossas Bíblias. De qualquer maneira, ele serviu para a elaboração do evangelho da comunidade de Lucas. Esse dado não é apenas uma simples informação, mas revela algo de extrema importância: a comunidade de Lucas não se contentou em apenas ler e reproduzir aquele evangelho que veio da comunidade de Marcos. O evangelho não é feito para ser repetido nem petrificado. Evangelho é vida e quer falar para a vida, nas mais variadas situações. Daí que ele deve ser continuamente revisto e rerepresentado, para que seja de verdade boa notícia. Não foi diferente no caso do evangelho da comunidade de Lucas. Escrito em outra região, alguns anos depois daquele da comunidade de Marcos, portanto num contexto bem diferente, o texto do evangelho segundo Lucas não poderia ser mera reprodução do anterior. Ao mesmo tempo, ele recolhe a coleção de ensinamentos de Jesus do evangelho “Q” e os assume junto com muitos outros materiais provenientes de informações e tradições diferentes. O evangelho é, portanto, como um álbum de memórias de Jesus e seus primeiros seguidores e seguidoras, organizado de acordo com as necessidades da comunidade de Lucas.

Portanto, fica claro que o evangelho foi escrito tendo em vista a vida da comunidade. Ele é uma espécie de retrato da comunidade, mas ao mesmo tempo indica os caminhos que ela deve trilhar para dar um testemunho adequado de Jesus. A própria introdução da obra (1,1-4) nos dá algumas indicações mais claras.

Lucas começa dessa forma a escrever o seu relato, no qual se pretende comunicar “sobre os acontecimentos que se cumpriram entre nós” (Lc 1,1). Entre os fatos que sucederam “entre nós” encontra-se para Lucas a vinda do Espírito, a vida e o testemunho da Igreja, a missão de Paulo entre os gentios. Por isso escreve uma segunda parte, precisamente o livro dos Atos.

Em primeiro lugar, o texto narra que a comunidade conhece outros relatos da vida e ação de Jesus, mas quem o escreveu julgou necessário elaborar um quadro mais preciso da realidade da comunidade. Em segundo lugar, o texto relata que a obra que se inicia foi fruto de muita investigação, como já notamos anteriormente. A seguir é mencionado o nome de Teófilo, que pode ser a pessoa para quem a obra é dedicada. Mas o nome pode também indicar a realidade da comunidade, já que Teófilo significa “amigo de Deus”. Talvez tenhamos as duas

coisas: uma obra pensada para animar a vida da comunidade é dedicada em especial a alguém. Essa dedicação tem uma finalidade clara: fortalecer a convicção e aprofundar a fé.

Fica claro, pois, que o evangelho tem a finalidade de fortalecer a fé de quem já pertence à comunidade. Teófilo é alguém dessa comunidade para quem o relato foi pensado de maneira particular. Mas ele foi escrito para servir como referência, como um sustentáculo para a vida da comunidade e para animar um testemunho sempre mais corajoso de Jesus ressuscitado, sempre presente, sempre desafiador.

Tendo como base alguns aspectos da situação vivida pela comunidade lucana, seus problemas e desafios, podemos nos perguntar pelas preocupações básicas que orientaram a elaboração da sua obra, o Evangelho e Atos. Pela forma como ela está organizada podemos imaginar quais serão seus temas principais. “Não podemos ignorar este evangelho de Lucas, caso contrário, perderíamos uma parte importante – se não a mais importante – da tradição cristã primitiva, em que a figura e a mensagem de Jesus como esperança dos pobres tiveram um peso preponderante” (minha tradução). (SCHOTTROFF e STEGEMANN, 1981, p. 137).

O fato de a obra da comunidade de Lucas se compor de dois volumes já é significativo. Recordemos ainda a forma um tanto “estranha” com que o livro dos Atos termina. Mesmo sabendo da morte de Paulo, que já tinha ocorrido há cerca de 20 anos, a comunidade de Lucas não a descreve, preferindo terminar o livro apontando para a continuidade: o testemunho vai sendo levado à frente, precisa ser levado adiante. Esse é um ponto fundamental. Ao contrário de outros grupos e textos cristãos, que esperavam um fim imediato da história e do mundo, com o regresso do Senhor Jesus, aqui temos a insistência na necessidade de se dar o testemunho, de se inserir na história, de transformar a sociedade, de interferir no contexto de sua realidade.

Segundo alguns autores (MORRIS, 1974, p 34 e KÜMMEL, 1982 p. 186) a obra da comunidade de Lucas é marcada por uma ênfase universalista. Com isso se quer dizer que no Evangelho e nos Atos se insiste muito em que a ação de Jesus, que vem trazer a salvação de Deus, supera as barreiras, transpõe fronteiras, rompe limites. A mensagem de Jesus aponta para a salvação de Deus agindo em favor de toda humanidade e de modo especial e preferencialmente os excluídos e marginalizados da sociedade. Para Morris (1974, p. 34) “Lucas enfatiza que a

salvação se tornou presente em Jesus, com o uso frequente dos advérbios “agora” e “hoje”. Em Jesus, o tempo da salvação chegou”.

Não se trata de um universalismo abstrato, que afirma a salvação de Deus para todo mundo indistintamente, sem colocar opções e exigências. A ação de Deus, diz o evangelho da comunidade de Lucas, não ignora que na realidade concreta em que vive existem tensões, conflitos, injustiças e preconceitos. Falar de ação de Deus que transpõe barreiras e limites significa reconhecer que ela se dirige em primeiro lugar para aqueles grupos e pessoas consideradas indignas ou incapazes de recebê-la. Para a comunidade de Lucas isso tem nome e endereço muito claros: Deus age em favor dos pobres e pecadores/as, doentes e marginalizados/as. A missão de Jesus é confirmar essa boa notícia aos pobres, mostrar-lhes que Deus está agindo em favor deles. É por isso que a missão de Jesus ultrapassa as fronteiras estabelecidas.

Isso significa reconhecer que as opções de Deus são absolutamente inesperadas, fora dos padrões comuns. A ação e o olhar de Deus, sua sensibilidade e suas opções vão muito além do que podem imaginar as leis estabelecidas na sociedade e os preconceitos nela existentes. Jesus é o espelho desse modo de agir de Deus. Assim surgem, com grande força expressiva, episódios como o da mulher que Jesus reconheceu e acolheu por seu grande amor, enquanto todos a rotulavam como pecadora (7,36-50). Dessa forma, devemos destacar que no evangelho segundo Lucas, mais do que em outros, as mulheres têm presença marcante (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 426-433 e RICHTER REIMER, 2005, p. 67-69). Isso é mais uma indicação do que significa a ação universal de Deus e de Jesus: ir onde ninguém esperaria atingir quem sempre fica de fora, à margem.

Pode-se notar, também, como característica da comunidade de Lucas é a consciência social bastante aguda. Ela é uma comunidade absolutamente sensível à realidade dramática que tornava sofrida e difícil a vida da maioria dos habitantes das grandes cidades da região. Mas ela sabe também que essa realidade não é fruto do acaso, tem razões e causas muito precisas, que devem ser buscadas no mundo da política. Daí que outra ênfase do evangelho e dos Atos é mostrar como a mensagem de Jesus, sendo uma palavra para toda a humanidade, deve atingir também os espaços de poder, para que se abram à vida dos pobres (STORNILO, 2012, p. 10). No evangelho segundo Lucas encontraremos um forte eco para as questões sociais

degradantes da época. Notar-se-á a predileção pelos pobres, os humildes, pequenos, marginalizados, os pecadores públicos e as mulheres.

A decisão clara de Jesus de ir a Jerusalém, para o centro religioso e político de Israel, se insere nessa perspectiva (9,51). Da mesma maneira deve ser entendido o apelo de Paulo para ser julgado em Roma, a capital do Império (At 25,11). É preciso criar espaços de liberdade para que a proposta do reino de Deus possa ser anunciada (At 28,30-31).

A comunidade de Lucas tinha como um dos seus grandes desafios a proclamação de que Deus se comunicou com seu povo através de Jesus, que foi morto por ordem dos romanos. Ela conhecia a propaganda oficial, que afirmava que o Império era a garantia da paz e da prosperidade. A palavra “evangelho”, que significa boa notícia, era muito utilizada para expressar vitórias militares ou acontecimentos marcantes na vida do imperador (nascimento, coroação). Alguns membros da comunidade poderiam estar influenciados por esse modo de pensar. Mas o recado dado pela comunidade vai em outra direção, o evangelho é outro: a salvação não deve ser buscada no imperador.

Num contexto que afirma que a salvação vem pelo reconhecimento do poder do Império, mesmo que ele se imponha às custas de muita violência e exploração, a comunidade de Lucas proclama que a salvação vem por Jesus, nascido entre os pobres e ungido pelo Espírito Santo para levar a boa notícia a eles (4,18).

Já que o evangelho da comunidade de Lucas propõe a cada momento a revisão de critérios e de certezas, a conversão para outros valores, o reconhecimento de que a ação de Deus se dá das formas mais inesperadas, é possível compreender por que um “personagem” acompanha e inspira todo o desenrolar da narração, tanto no evangelho como nos Atos dos Apóstolos: o Espírito Santo. Ele é o grande responsável por esse caminho de salvação que a comunidade é desafiada a trilhar.

Com essas e outras preocupações a comunidade de Lucas indica sua compreensão do que deve ser a missão da comunidade cristã: junto aos pobres, pensando com e a partir deles novas relações no cotidiano e na sociedade. Esse desafio fica ainda mais claro quando os Atos aparecem na sequência do evangelho: a comunidade dá os primeiros passos no seguimento, avançando e ampliando os horizontes apontados pelo Mestre de Nazaré. Assim, o desafio não é o de repetir, mas o de criar, o de descobrir alternativas para se refazer nas novas realidades,

aquilo que foi inaugurado por Jesus nas terras de Israel. Ou seja, para Lucas, a libertação trazida e oferecida por Jesus deve ser entendida a partir da perspectiva da construção de uma “nova sociedade e uma nova história, onde a justiça produz partilha e fraternidade, de modo que todos possam ter acesso à liberdade e à vida” (STORNILO, 2012, p. 10).

1.3 A ESTRUTURA DE LUCAS

Lucas, entre os evangelhos sinóticos, é o único a iniciar seu livro com um prólogo (1,1-4) no qual explica seu objetivo e o método seguido para levá-lo a termo. No início do livro dos Atos, um segundo prólogo, mais breve, referir-se-á ao primeiro (At 1,1-2). (GEORGE, 1982, p. 08).

No prólogo do evangelho, Lucas expõe seu pensamento a respeito das fontes por ele consultadas e os princípios que o nortearam na elaboração do seu trabalho, ou seja, os “fatos que se cumpriram entre nós”. Este prólogo foi escrito num grego impecável, e redigido perfeitamente de acordo com os usos literários da época (KÜMMEL, 1982, p. 157).

O que vem a seguir é o evangelho. Lucas não é o primeiro a tratar deste assunto: antes dele, outros já o fizeram (Marcos). Ele se apóia antes de tudo na “tradição” daqueles “que desde o princípio, foram testemunhas oculares e ministros da palavra” (Lc1,2): os pregadores do Evangelho e, em primeiro lugar, os apóstolos.

Em seguida vem a indicação de seu método: informou-se “cuidadosamente” e esforçou-se por escrever “com ordem”. Percorrendo seu livro, vemos que se trata de uma ordem menos cronológica e mais didática, de uma exposição refletida sobre o acontecimento e o ensinamento de Jesus.

Finalmente, Lucas dedica seu livro a Teófilo (Lc 1,3 e At 1,1) conforme o uso dos escritores helenísticos. Teófilo não era, evidentemente, o único destinatário: Lucas tinha em vista um público bem vasto. Mas poderia ser útil colocar a obra sob o patrocínio de alguém altamente situado, talvez mesmo de um mecenas, o que facilitaria a sua difusão.

Dessa forma, Lucas objetiva despertar plena confiança no conteúdo da pregação cristã em Teófilo (e nos leitores em geral), mediante a reprodução fidedigna das narrações da verdade contida no ensinamento cristão.

O principal assunto do evangelho de Lucas, como dos outros evangelhos, é a revelação de Deus em Jesus Cristo. De acordo com KÜMMEL (1982, p. 171) em Lucas há uma certa “ênfase na messianidade e no senhorio do Jesus terreno” o que por outro lado não impede também de “acentuar os sentimentos de simpatia de Jesus”. Além desta ênfase nos sentimentos de simpatia de Jesus chama atenção o fato de ser em Lucas, mais do que em Marcos e Mateus, que Jesus expressa o amor de Deus pelos desprezados deste mundo, tanto com as atitudes como com a sua mensagem. Assim, vemos expressa a simpatia para com: os pecadores, os samaritanos, as mulheres e tantos outros dos extratos sociais em situação de exclusão no contexto do Evangelho segundo Lucas.

Mas Lucas não abandona a tradição. Ao contrário, situa-se conscientemente na linha que se apóia nas testemunhas oculares (os apóstolos) e nos próprios ministros da palavra. Além disso, adverte que já tem havido outros autores que quiseram traçar-nos um relato dos fatos sucedidos (1,1). Com isso refere-se, ao que Mc e ao chamado documento Q, no qual, segundo uma hipótese provável, exprimiam-se sentenças de Jesus que Mateus também conheceu.

O que Lucas oferece não é tanto a teologia de um plano secreto da história da salvação, mas antes a narrativa considerada por um grupo religioso como base de sua identidade. Para ele é importante: este grupo é o Israel restaurado (THEÍSSSEN, 2007, p.89).

Com já mencionamos, Lucas tem grande habilidade para escrever. Ele conhece e emprega muito bem as regras literárias do seu tempo. A sua preocupação é apresentar, de maneira ordenada e clara, os acontecimentos a respeito de Jesus desde as origens. Por meio de seu escrito, a pessoa que lê é transportada para o contexto e o tempo de Jesus na Judeia e na Galileia.

O evangelho de Lucas pode ser dividido em três partes.(GEORGE, 1982 p. 15 e LÄPPLE, 1980, p.139.)

1. A atividade de Jesus na Galileia (Lc 4,14-9,50).
2. A viagem para Jerusalém (Lc 9,51-19,28).
3. Em Jerusalém (Lc 19,29-24,53).

Olhando o conjunto do evangelho de Lucas acerca das atividades de Jesus, podemos perceber que há uma organização geográfica cujo percurso é a Galileia, o caminho, ou a subida para Jerusalém, e a cidade de Jerusalém.

Na primeira parte, Lucas relata Jesus atuando na Galileia. Impulsionado pelo Espírito, Jesus parte de Nazaré para Cafarnaum (Lc 4,31), anuncia a palavra de Deus à margem do lago da Galileia (Lc 5,1), percorre cidades e aldeias (Lc 5,12; 8,1), sobe à montanha para orar (Lc 6,12), anuncia num lugar plano (Lc 6,17), retorna a Cafarnaum (Lc 7,1), e em seguida, vai para Naim (Lc 7,11).

Entrando na segunda parte, Lucas relata a viagem de Jesus para Jerusalém. E no caminho Jesus ensina a seus discípulos o amor ao próximo, a importância de ouvir e praticar a palavra, o valor da oração, o cuidado com a administração dos bens, a misericórdia e a atenção especial com as pessoas marginalizadas. Em vários momentos, o autor reforça que Jesus está de viagem para Jerusalém (Lc 9,51.53; 13,22-23; 17,11; 19,11.28.41).

Na terceira parte Jesus chegando à Jerusalém, entra no Templo e enfrenta as autoridades judaicas. “Minha casa será uma casa de oração. Vós, porém, fizestes dela um covil de ladrões” (Lc 19,45-46). Jesus permanece na cidade até o fim de sua vida. Aí vive o mistério de sua paixão, morte e ressurreição.

A estrutura do evangelho segundo Lucas nos revela um Jesus comprometido com as pessoas marginalizadas e excluídas da história de seu tempo. Jesus assume o compromisso com a justiça até o fim, sem recuar. Esse fato o leva à condenação de cruz pelo sistema sócio-político, econômico e religioso da época.

2 AS COMPLEXAS RELAÇÕES NO TEXTO DE LUCAS 7,36-50

No ambiente em que Lucas foi composto, muitas são as forças que se manifestam, ora se entrelaçam, ora estão em contradição. Verifica-se dessa forma um campo minado no que tange às relações estabelecidas.

Na perspectiva da releitura do evangelho de Lucas, de modo especial, a perícopes da “mulher pecadora” Lucas 7,36-50, ora mencionado como objeto de pesquisa, devemos analisar as complexas relações que aparecem no texto em destaque e, elencar autores e autoras que debruçaram sobre o referido assunto no intuito de ampliar o leque de debate sobre o mesmo, contribuindo na elaboração de novos conceitos e atitudes que nos levarão à compreensão mais acurada da realidade bíblica daquela época bem como, uma melhor compreensão para o contexto atual da nossa história.

Buscaremos evidenciar aqui o movimento ou os movimentos que surgem entorno desse episódio e seus desdobramentos. Contudo, analisaremos as atitudes e gestos de Jesus, que, talvez de forma involuntária, nos permite supor que d’Ele surgiu um movimento de renovação intrajudaico e com características de profetismo e superação das estruturas sócio-políticas, econômicas e religiosas vigentes, estabelecendo assim novos critérios para as relações sociais, tornando-as mais humanas e afetivas, com retoque de compaixão e misericórdia.

De modo específico faremos uma análise de dois grupos marcantes que figuram como personagens centrais na trama desenvolvida na perícopes acima mencionada: o dos fariseus, representados pela figura de Simão, o anfitrião daquela refeição em casa, da qual Jesus havia sido convidado para participar e as mulheres, representadas pela figura da mulher já caracterizada de forma excludente, como pecadora ou prostituta, na maioria das mentalidades androcêntricas da época.

O fio condutor de toda essa trama e suas complexas relações será o amor e a misericórdia que Jesus com seus gestos demonstrará a todos os comensais presentes na casa de Simão.

2.1 JESUS E SEU MOVIMENTO

Os estudos de sociologia histórica do Novo Testamento, que se multiplicam nesses últimos anos, mostram que Jesus não pode ser isolado de determinados

grupos religiosos e políticos dentro do judaísmo – como, por exemplo, os fariseus, os essênios e os zelotas – e, sobretudo, não pode ser separado dos seus primeiros seguidores. São eles os portadores das mais antigas tradições sobre Jesus, que podemos discernir nas camadas primitivas da tradição sinótica.

Por outro lado a crise social da Palestina determinou não só a mensagem de Jesus, mas também o papel que seus discípulos e seus adversários lhe atribuíram.

A pesquisa histórica nos permite afirmar que “Jesus foi um desses judeus que começaram, durante a primeira metade do primeiro século, a proclamar a vinda do Reino de Deus de uma maneira toda especial e rica de consequências” (SCHOTTROFF e STEGEMENN, p. 10). Ele foi o iniciador de um movimento agregando judeus pobres, cujas possibilidades de existência e chances de sobrevivência eram bem reduzidas. Anunciando para eles a vinda do Reino, Jesus foi também, desde o começo, o símbolo da esperança dos pobres.

Os Evangelhos são produtos da história do “movimento de Jesus”: mais do que coleções de palavras do Jesus histórico, eles descrevem experiências feitas no seguimento de Jesus durante as diversas etapas históricas do cristianismo primitivo. Essas experiências foram retratadas em diversas fases da tradição oral e da composição literária, que resultaram na redação final dos Evangelhos e outros livros do Novo Testamento. A cada etapa histórica do “movimento de Jesus” corresponde uma fase da constituição do texto e da sua transmissão.

O movimento de Jesus surgiu em uma determinada época histórica, dentro de um contexto específico. Neste contexto, vai agir influenciado e influenciando na sociedade judaica a qual estava inserido. Na Palestina, o cenário político se encontrava de certa forma tranquilo, pois as legiões romanas garantiam o exercício dos governos no Império. Havia, porém, um processo de mudanças sócio-econômicas. Segundo Gerd Theissen, “foram causas das mudanças sócio-econômicas: catástrofes naturais, superpopulação, concentração de riqueza e sistemas tributários concorrentes.”¹ Estas mudanças acarretaram uma crescente massa de camponeses pobres, principalmente na região da Galileia, lugar em que Jesus permaneceu o maior tempo de sua vida.

O movimento de Jesus surgiu na Palestina num momento difícil, não tanto no plano político – pois havia uma relativa calma no cenário político entre 26 d.C e o período de imediato antes da guerra judaica de 70 d.C – mas sim no plano social. A pobreza era a marca da vida das imensas maiorias do povo, sobretudo dos

camponeses da Galileia no norte do país, os camponeses sem terra, chamados em aramaico *'amha'aretz'* (gente da terra). (HOORNAERT, 1994, p.45).

A economia da Palestina era essencialmente agrícola. Todavia, na sua capital, Jerusalém, a economia girava em torno do Templo. “Parte considerável da população dependia do templo. O templo pagava bons salários.”² . Jesus, por realizar uma dura crítica ao Templo, será condenado e morto pelas lideranças da época. A Palestina estava sob o jugo do Império Romano, que penetrou com sua cultura e seu modo de viver através do governo de Herodes, O Grande (47-4 a.C.). Com Herodes, houve uma concentração de terra. Os romanos, com o apoio de Herodes, distribuíram as terras entre si, e os camponeses, que ali habitavam, tornaram-se seus empregados.

O contexto social da Palestina era de tensão. Havia um pequeno grupo que possuía a maioria das propriedades, porém, a maioria da população tinha como única alternativa submeter-se ao trabalho assalariado.

Havia outra tensão, que era entre a elite dos judeus que produziam em suas terras e os romanos que cobravam impostos. A tensão se dava pela alta taxa de impostos que os produtores rurais deviam pagar ao Império. A carga de impostos era tão dura que os pequenos agricultores, endividados, precisavam vender suas terras para pagar a dívida, tornando-se empregados. “Havia três impostos: um cobrado pelo fiscal do império, outro pelo sacerdote do Templo e um terceiro pelo cobrador da casa de Herodes, caso este precisasse de dinheiro para fazer uma guerra ou enfrentar certas despesas.”³

Esse movimento de Jesus que tornou-se um fenômeno palestinese com irradiação para as regiões sírias adjacentes(HOORNAERT, 1994, p. 45 e THEÍSSEN, 1989, p. 11) num momento difícil, de instabilidade sobretudo na área social, onde a pobreza imperava tornando a vida das imensas maiorias do povo, sobretudo dos camponeses da Galileia no norte do país, difícil e muito sofrida, se aproxima de outros movimentos no sentido de se posicionar contra o Templo (Jesus é morto por ter feito duras críticas ao Templo) e anunciar um novo Israel, em que Deus é o seu único Senhor.

Theíssen (1989, p. 32) postula sobre o movimento de Jesus como sendo um movimento que “se caracteriza por uma grande liberdade diante de ritos, leis e regulamentos. Jesus insistia na disposição interior, não tanto nos comportamentos exteriores”.

Por isso, falar do movimento de Jesus é falar sobre um movimento de renovação do judaísmo que faz parte da história judaica do primeiro século antes de Cristo, que “se constrói a partir da periferia, reúne gente trabalhadora, simples e pobre, agrega homens, mulheres e crianças, organiza acolhida e partilha a partir do pouco que se tem à disposição” (RICHTER REIMER, 2012, p. 20).

É característica peculiar deste movimento de Jesus o profetismo, que denunciava as injustiças religiosas e políticas da época; o resgate de tradições sapienciais, que contribuem para uma espiritualidade integral e integradora e o messianismo, que possibilitou ao povo compreender que muitas promessas judaicas se cumprem em Jesus, por meio de sua práxis crítico-libertadora.

É na construção desse movimento de renovação que Jesus e seu grupo se colocam em movimento interno e externo. Concepções e normas vão sendo questionadas e relidas, outras interpretações são ouvidas, novas situações são incluídas... O caminho vai se fazendo ao caminhar, sempre na fidelidade ao amor e à justiça de Deus, que não permite nenhum tipo de atentado contra a dignidade humana, pois isso seria transgressão à sua santa vontade. (RICHTER REIMER, 2012, p. 21).

Jesus o “Filho do Altíssimo”, o “Salvador”, o “Cristo Senhor”, sua mãe que se chamava Maria da mesma aldeia de Nazaré, na Galileia traz uma nova proposta de sociedade, um novo jeito de ser e de se relacionar com as pessoas. Sua prática foi viver com os pobres, doentes e excluídos. A esse homem, Jesus de Nazaré, o Galileu, acorrem muitas pessoas, doentes, pobres, excluídas pelo modelo de sociedade e pela religião existentes na época e nele vislumbram uma luz, uma nova possibilidade de ser e de viver. Jesus não trabalhou sozinho. Suas palavras, seus gestos, seus ensinamentos dados com autoridade, seu convite, atraem a si seguidores e seguidoras, em sua maioria, camponeses, pescadores, artesãos, homens e mulheres que depositaram nele sua fé e sua esperança e deixando sua família, seu trabalho, o seguiram e com ele se comprometeram, a viver uma vida nova, estabelecer novas relações, de acordo com os valores do Reino que ele anunciava. “Jesus altera conscientemente os costumes, deixando que algumas o sigam” (JEREMIAS, 1983, p. 494).

O movimento de Jesus não está isolado da realidade dos anseios de libertação de sua época. Por isso, segundo Richter Reimer, falar de cristianismo primitivo é falar do movimento de libertação judaico-cristão que abrange tanto o movimento de Jesus quanto as comunidades cristãs dentro e fora da Palestina até o século II.

Nas distintas origens deste movimento chamado cristianismo primitivo devem ser observadas, as diferenças particulares de cultura e etnia, sem esquecer-se, porém, de apreciá-las todas dentro de um só sistema de poder que se estendia sobre todo o mundo daquele tempo. Elas devem ser, portanto, vistas e levadas a sério dentro e a partir das realidades da Pax Romana que, imposta aos povos subjugados, exercia domínio sobre as pessoas em todos os níveis da vida (RICHTER REIMER, 1995, p. 46).

Ainda seguindo o pensamento de Richter Reimer, podemos perceber que o cristianismo não tem uma origem única, em seus primórdios, mas cada comunidade tem sua maneira de interpretar os ditos e feitos de Jesus, de acordo com suas dificuldades, os questionamentos que vão surgindo, sua realidade social, política, econômica, cultural, com a visão de mundo, com a expectativa de Messias que cada comunidade ou movimento tinha, vai elaborando sua própria teologia, e vão surgindo os diferentes tipos de cristianismo.

O cristianismo primitivo não parte de uma origem única, mas vem de diferentes origens culturais e sociais das pessoas que crêem em Jesus como o Messias judeu tão esperado. Há problemas em relação às expectativas das pessoas que seguem a Jesus. Problemas culturais, teológicos e de gênero, detectados a partir da práxis da vivência de fé e de afirmações contraditórias dentro de escritos neotestamentários. Há problemas internos a serem enfrentados e 'resolvidos'. E simultaneamente há problemas externos como insultos, perseguições e tentativas opressoras de fazer pessoas cristãs negarem sua fé, que também devem ser 'atacados' (RICHTER REIMER, 1995, p.46).

O movimento de Jesus de acordo com Theissen e Hoornaert (THEÍSSEN, 1989, p. 11 e HOORNAERT, 1994, p. 36) teve em sua primeira fase os carismáticos itinerantes, que iam de cidade em cidade, fundando comunidades e anunciando a Boa Nova pregada por Jesus. O segundo momento do movimento de Jesus se dá após a sua morte que, de acordo com Theissen (1989, p. 24), surge da emergência em se formar autoridades locais. Isto é, as comunidades fundadas pelos carismáticos itinerantes faziam surgir de si mesmas uma autoridade.

Nesse movimento, muitas são as mulheres, discípulas, que seguem a Jesus da Galileia até Jerusalém, onde o poder político, econômico e religioso o condena e mata.

No movimento de Jesus a mulher vê resgatada sua dignidade devido aos questionamentos das velhas estruturas patriarcais e do pensamento androcêntrico que subjugara ao longo da história as mulheres. A prática de Jesus se nos revela um tanto quanto inovadora e até mesmo chocante. "Jesus [coloca] sinais libertadores para a vida das mulheres numa sociedade patriarcal" (RICHTER REIMER, 1985, p.

58). Apesar de não haver deixado nenhum ensinamento formal a respeito do problema, a atitude de Jesus para com as mulheres é tão incomum no contexto religioso da época que chega a surpreender até os seus discípulos (PALLARES, 1992, p. 91-97).

Jesus inaugura uma experiência do Reino que recupera as pessoas restituindo-lhes sua integridade e sua dignidade. “Assim, mulheres silenciadas e tornadas invisíveis pela tradição voltam a falar e recebem de volta seu rosto e valor históricos” (RICHTER REIMER, 1985, p. 45).

Por atitudes, Jesus estabelece novas características à comunidade: igualdade e participação de homens e mulheres juntos, pois o amor de Deus é para ambos. Dessa forma, o movimento de Jesus se insere num movimento mais amplo que é o “movimento de libertação judaico-cristão [o qual se insere também o movimento das] comunidades cristãs dentro e fora da Palestina até o século II” (RICHTER REIMER, 1985, p. 45). Jesus se posicionou contrário à opressão e marginalização da mulher bem como dos outros excluídos (cegos, coxos, paráliticos, mudos, leprosos e pecadoras públicas: cf. Lc 5,18-20; 7,48). “Ele veio chamar os que se sentem pecadores como [a mulher ‘pecadora’ em Lc 7,36-50], não os que se crêem justos como o fariseu” (CONTI, 2003, p. 61).

Ele não apenas convive, mas acolhe e promove os desprezados pela religião e pelo sistema político da sua época. Jesus oferece um lugar na convivência humana, acolhe como irmão e irmã aos que eram renegados e rotulados.

Jesus insere sua práxis libertadora, superando as imposições legalistas do mundo judaico, estabelecendo novas relações.

Com sua gente, Jesus também percebia e vivenciava situações de alegria e angústias, preocupações e dúvidas. [...] Certamente ele refletia e conversava com seus familiares e amigos a respeito de como e o que poderia ser feito para viver ou transformar as situações e condições de vida e/ou morte que faziam parte de sua cultura ou que lhes eram impostas por sistemas de dominação externos (RICHTER REIMER, 2012, p. 19).

O movimento de Jesus evidenciava de forma contundente a tensão entre uma teocracia pretendida em oposição à aristocracia factual, uma vez que no âmago desses movimentos teocráticos estava a radicalidade do Reino de Deus, ou seja, proclamavam a iminência do Reino de Deus. Theissen (1989, p. 52) explica que esse movimento teocrático é o governo de Deus, o qual significava o fim de todo outro governo, inclusive de romanos e sacerdotes.

Se uma sociologia do movimento de Jesus é possível ou não, depende das fontes e das informações sociologicamente relevantes que elas contenham. Segundo Theissen (1989, p. 13), “para o movimento de Jesus as fontes mais importantes são os evangelhos sinóticos, e para o mundo contemporâneo judaico a fonte mais instrutiva é a obra historiográfica de Flávio Josefo”. Ainda, segundo Theissen (1989, p. 11), “uma sociologia do movimento de Jesus tem como tarefa descrever o comportamento típico entre as pessoas do movimento de Jesus e analisar sua intenção com toda a sociedade judaico-palestinese”.

Jesus se relaciona com todos, não só com os rejeitados, no entanto, não compactua com o perfeccionismo farisaico e nem com suas atitudes mesquinhas e limitadas.

2.2 JESUS E OS FARISEUS

Antes de qualquer referência acerca dos fariseus (MACKENZIE, 1983, p. 339-340) é necessário destacarmos que foi graças ao cumprimento rigoroso da lei que o judaísmo sobreviveu após a catástrofe de 70 d.C, onde a comunidade judaica da Palestina foi destruída pelos romanos.

O nome “fariseu” deriva muito provavelmente do hebraico *p'erushim* ou do aramaico *p'erishajja* que quer dizer “separados”(LOHSE, 1983, p. 339). Possivelmente, receberam esse nome pela primeira vez de outras pessoas, porque se afastaram do seu ambiente social, a fim de evitar o contato com toda impureza, formando a comunidade santa de Deus. O nome tornou-se usual, visto que salientava corretamente o traço essencial do movimento farisaico. Portanto, como os demais grupos do judaísmo, os fariseus tampouco eram uma escola filosófica.

O início do movimento farisaico remonta ao tempo dos macabeus, quando era necessário defender a fé judaica contra a alienação helenista(LOHSE, 2000, p. 70 e MACKENZIE, 1983, p. 339).

Os fariseus formavam comunidades estáveis, nas quais era possível seguir corretamente as prescrições da Lei. A observância escrupulosa das prescrições da pureza cultural e do mandamento do dízimo tornou-se um dever essencial para todos os membros da comunidade farisaica. Não somente os sacerdotes e levitas, mas também todos os fariseus deviam seguir na vida cotidiana os mandamentos veterotestamentários referentes à pureza sacerdotal exigida. Quem tinha contato

com o impuro – por exemplo, cadáver ou animal morto –, ou sofria de secreção corporal, perdia com isso a pureza cultual. Para reconquistá-la, a pessoa devia submeter-se ao banho de purificação e, em certos casos, também aguardar certo prazo, antes de ser considerada de novo pura. Por isso, os fariseus lavavam as mãos antes de cada refeição, para rezar de mãos limpas e, desta maneira, comer juntos. Não cuidavam somente da pureza do homem, mas também dos instrumentos e louças que usavam.

Além dessas obrigações, existiam exercícios piedosos adicionais, como o jejum voluntário, observado duas vezes por semana – segunda e quinta –, mesmo durante as horas de calor, a fim de fazer penitência e rezar pela salvação de Israel. Portanto, o conhecido fariseu da parábola não se vangloria, apenas menciona aquilo que de fato faz: “Jejuo duas vezes por semana, pago o dízimo de todos os meus rendimentos” (Lc 18,12). No Talmude, transmite-se uma oração do primeiro século d.C., obrigatória para o judeu piedoso e muito semelhante às palavras do fariseu ao ver o publicano no Templo: “Agradeço-te, Senhor, meu Deus, porque me fizeste partícipe daqueles que se sentam na casa do ensino e não daqueles que se sentam nas esquinas das ruas; pois eu saio cedo, e eles saem cedo; eu saio cedo para encontra-me com as palavras da Lei, e eles saem cedo motivados por coisas vãs. Eu me esforço e recebo a recompensa, eles se esforçam e não recebem recompensa. Eu corro, e eles correm: eu corro rumo à vida do mundo futuro, e eles correm para a fossa da ruína” (LOHSE *apud* TALMUDE BABIL., Berakot 28b, 2000, p. 72). Portanto, o fariseu resume todos os afazeres e experiências de vida em palavras de agradecimento a Deus, pelas quais, porém, se distancia dos outros, que não vivem conforme a Lei.

As comunidades farisaicas compunham-se de alguns sacerdotes, mas principalmente de leigos, artesãos, camponeses e comerciantes, residentes não somente na cidade, mas também no campo, na Judéia e na Galileia (LOHSE, 2000, p. 72). Reuniam-se para refeições comunitárias, porque assim podiam observar melhor o mandamento da pureza (cf. Lc 7,36; 11,37). Se possível um fariseu só comprava de um companheiro, pois assim teria certeza do pagamento do dízimo das mercadorias, conforme as prescrições. Segundo Lohse (*apud* JOSEFO, 2000, p. 72) a comunidade dos fariseus era de aproximadamente 6000 mil membros. Apesar de ser um número pouco expressivo em relação ao contingente total dos judeus, a influência dos fariseus era grande, devida, principalmente, aos escribas, que dirigiam

as comunidades farisaicas, estudavam a Lei de Moisés e discutiam sua interpretação. Conheciam a tradição oral e sabiam relacioná-la com a Lei escrita. Por suas atitudes, formavam o exemplo, normativo para o aluno da Lei, e, por isso, desfrutavam de grande prestígio entre o povo. Veneravam os túmulos dos profetas e cuidavam dos monumentos dos justos (Mt 23,29). Dessa maneira, uniam piedade popular à grande estima pela tradição.

Concebiam o judaísmo como uma religião centrada na observância da lei e interpretavam as obrigações da lei da maneira mais rígida. O Israel sob a lei, que os fariseus concebiam, era uma teocracia, uma religião nacional, embora sua concepção fosse apolítica. Eles se opunham aos últimos monarcas asmoneus e a Herodes, a despeito do fato de que esses monarcas eram judeus ou, no caso de Herodes, não estrangeiros como Roma, pelo fato de que esses monarcas se opunham à lei, seja em sua concepção do estado-nação judaico ou em sua maneira de vida de governo (MACKENZIE, 1983, p. 339).

Os fariseus afastavam-se das pessoas ignorantes da Lei e das que não a observavam, evitando relações com elas. Guardava-se distância, sobretudo dos publicanos e pecadores, considerando-se escandaloso que um judeu piedoso se sentasse à mesa com eles. Pois os publicanos prestavam serviço ao poder dominante pagão, que arrendava as alfândegas. Tentavam tirar o máximo possível desse cargo e transgrediam inescrupulosamente os regulamentos oficiais, se disso resultasse vantagem para eles. Como um pecador, disposto a converter-se, havia de reparar toda a injustiça cometida, conforme os fariseus, um publicano não poderia fazer penitência, por ignorar quantas pessoas enganara. Também se consideravam pecadores aqueles que, por profissão, entravam em evidente conflito com a Lei. Era o caso das prostitutas, dos homens arruinados e dos publicanos, colaboradores dos pagãos.

Na vida e na ação, os fariseus dedicavam-se a seguir a Lei de Deus, considerando-se a comunidade do autêntico Israel. A parte mais importante dos livros canônicos para eles era a Lei. Do seu ponto de vista, não somente os mandamentos escritos, mas igualmente as prescrições oralmente transmitidas e desenvolvidas pela tradição, continham as instruções dessa Lei. Por isso, a “tradição dos antigos” era para os fariseus um testemunho da vontade divina, idêntico à escritura. Os fariseus procuravam adaptar o entendimento dos mandamentos divinos ao seu tempo, encontrando regulamentos práticos para sua observância.

Esforçavam-se, por exemplo, para adaptar as prescrições do sábado mais à realidade, facilitando seu cumprimento: havendo perigo de vida, o sábado, excepcionalmente, podia ser inobservado em favor da ajuda à pessoa em necessidade. E com a declaração dos pátios de diversas casas como área comum, tornou-se possível ampliar os limites da área dentro da qual se podia transportar alguma coisa durante o sábado.

Como os fariseus pretendessem orientar sua vida conforme o tempo vindouro e cumprir a justiça, exigida pela Lei, evitavam escrupulosamente as infrações da Lei. Fizeram um “cerco ao redor da Lei” para não cometer um erro por acaso. Anteciparam o descanso do trabalho antes da noite do sábado, para santificar o sábado com toda a certeza e com todos os cuidados, dedicando-se ao Deus de Israel. Para reparar os pecados cometidos de vez em quando também pelos piedosos, os fariseus aumentavam as boas obras através dos exercícios piedosos suplementares. As infrações e culpas podiam ser compensadas com essas obras, a fim de serem, finalmente, declarados justos por Deus. Os fariseus davam esmolas aos pobres (Mt 6,2) e procuravam agir na oração e na ação conforme a vontade de Deus, para agradar-lhe.

Os fariseus como a maioria dos movimentos de renovação intrajudaico, eram contrários a aristocracia dos saduceus (MACKENZIE, 1983, p. 339). Questionavam a legitimidade e as ações deste grupo ante os romanos. Tinham um ideal de pureza e santidade, aplicado não somente aos sacerdotes, mas também aos leigos, o que os assemelhavam a outros grupos na intenção de viver um ideal de pureza e santidade, como exige a Torá. Porém, se distancia de outros grupos na interpretação deste ideal. Desprezavam o povo da terra, os ignorantes que não conheciam a lei nem se importavam com os esmeros da observância farisaica. Os evangelhos aludem diversas vezes ao exclusivismo orgulhoso dos fariseus.

De acordo com os evangelhos, os fariseus jejuam e fazem orações (Lc 5,33), pagam o dízimo sobre todos os produtos que colhem (Lc 11,42) e se consideram justos diante de Deus (Lc 16,15). Esses elementos estão presentes na oração do fariseu no templo.

O quadro que os evangelhos apresentam é coerente e não exagerado. A hostilidade (MACKENZIE, 1983, p. 339) dos fariseus para com Jesus aparece desde o começo dos relatos do evangelho e parece ter se originado do temor dos fariseus de que Jesus ameaçasse sua posição de chefes espirituais.

Nos evangelhos, os fariseus vigiam Jesus muito de perto para encontrar alguma falta nele; tentam armar-lhe laços para apanhá-lo numa resposta errada, e propõem-lhe questões acerca da interpretação da lei e sobre argumentos da fé judaica. Escandalizam-se com a conduta de Jesus, sua ligação com os publicanos e pecadores, sua negligência na observância do sábado, suas curas no sábado e sua negligência para com as abluções rituais, segundo Lohse (2000, p. 74):

A pregação e as ações de Jesus encontraram a firme rejeição dos fariseus. Em certos aspectos, Jesus estava muito próximo dos fariseus, como, por exemplo, no tocante à expectativa da ressurreição dos mortos e à proclamação da penitência e da conversão. Mas como podia ele manter comunhão com publicanos e pecadores (Mc 2,23-3,6; Lc 7,36-50; Lc 15,1ss), infringir arbitrariamente as prescrições do sábado e descuidar-se do mandamento da pureza (Mc 7,1-5)? Jesus acusa os fariseus de serem hipócritas nos seus esforços pela justiça, porque consideram o seguimento exterior da Lei (Lc 11,39-43), mas não conhecem a pureza do coração. Mesmo que paguem religiosamente o dízimo, esquecem-se da exigência importante de pertencer totalmente a Deus, sem estar divididos. Em virtude de sua vida piedosa, mostram-se muito autoconfiantes, desprezam os perdidos e acham que podem reivindicar perante Deus a declaração de justos (Lc 18,9-14).

Na perícopa de Lc 7,36-50 Simão, o fariseu, é apresentado inicialmente como “um fariseu” que convidou Jesus a “comer com ele” (v.36). Este convite nos remete ao texto anterior, onde Jesus se queixa dos seus contemporâneos que o acusavam de comilão e beberrão, amigo de publicanos e pecadores (Lc 7,34). Embora Simão não se considerasse publicano nem pecador, admitiu convidar Jesus a partilhar de sua mesa, o que representa uma abertura em relação a outros colegas fariseus.

No entanto, o fariseu não modifica o seu jeito de ser com a presença de Jesus: pouco observa; homenageia-o pouco; recebe-o mal, da boca para fora. O fariseu é mesquinhez e isolamento.

A atitude do fariseu denota mais do que uma postura, mas sim, uma estrutura (pré) dominante, conforme Storniolo (1992, p. 82):

O fariseu faz o julgamento, pensando que se Jesus fosse mesmo um profeta saberia quem era aquela mulher, e não permitiria o seu gesto. [Dessa forma], o fariseu se julga justo e é arrogante a ponto de infringir as regras da boa educação.

No entanto, Simão não se mostra um bom anfitrião, já que ele deixa de cumprir o ritual de hospitalidade devido a Jesus (lava-pés, ósculo da paz, unção com óleo perfumado). Ao contrário da mulher, ele se mostra reticente e indeciso.

Chama-nos a atenção aqui a mentalidade patriarcal que [...] que] estabelece oposições e hierarquias entre as pessoas. Neste ponto, Simão corresponde a esse perfil julgador: condenara de uma vez por todas a mulher e ficara à espera da reação de seu hóspede para classificá-lo: puro ou impuro; santo ou pecador; profeta ou impostor. Conforme o texto, o fariseu não verbalizou seus pensamentos, mas deixou-os transparecer de algum modo, tanto que Jesus captou (CAVALCANTI, 2010, p. 224-5).

O fariseu, fiel observante da Lei, não consegue ver os gestos de amor realizados pela mulher, mas apenas a sua condição de pecadora e ainda recrimina a atitude de Jesus, que acolhe o gesto de carinho da mulher sem fazer resistência alguma.

2.3 JESUS E AS MULHERES

Para poder entender o modo pelo qual Lucas enfrenta este tema e, sobretudo para que se torne mais claro o sentido do agir de Jesus evidenciado nos textos evangélicos, parece necessário, antes de tudo, esclarecer qual era o quadro social e histórico no qual vivia a mulher no tempo de Jesus (COLAUTTI, 1998, p. 91).

Para analisar a relação que Jesus estabeleceu com as mulheres, (STEGEMANN ;STEGEMANN, 2004. p. 422-433) bem como sua participação no surgimento das primeiras comunidades cristãs, propomos um aprofundamento sobre os costumes e a realidade da sociedade judaica e greco-romana no século I d.C., pois, é necessário conhecer o chão em que estas comunidades viveram e fizeram a experiência do seguimento de Jesus como discípulas.

2.3.1 A MULHER NO CONTEXTO DO JUDAÍSMO

Na sociedade israelita, como em todo o Oriente Médio, a estrutura social era patriarcal e, ainda mais, as mulheres estavam sujeitas à Lei Judaica com suas prescrições de pureza e impureza, e no tempo de Jesus essa situação em nada havia sido mudada.

Ao se referir às formas de vida de mulheres no cristianismo primitivo, Luise Schottroff (2008, p. 170) comenta: “O direito patriarcal e a consciência patriarcal definem mulheres através dos proprietários de sua sexualidade: o pai como o senhor da virgem, o marido como o senhor da esposa”.

Ainda, segundo a mesma autora:

Para poder entender a história de mulheres no cristianismo primitivo, é necessário considerar, além dos lado legal e ideológico, também os lados social e econômico das condições patriarcais: nesse sistema, a mulher emancipada e não casada é obviamente uma realidade, mas é considerado “normal” que ela se case – antes da puberdade – e dê à luz filhos homens, tão cedo quanto fisicamente possível. A pressão social sobre mulheres de parir filhos homens é o teor básico das tradições bíblicas referentes a mulheres estéreis (SCHOTTROFF, 2008, p. 170).

A sociedade continuava patriarcal e na família, o homem era o senhor da mulher e dos filhos, principalmente das filhas, a mulher era considerada inferior ao homem e em tudo dependente dele, não participava da vida pública, salvo raras exceções. A mulher e as crianças eram consideradas bens e patrimônio do “pai de família”.

Os judeus do século I e II d.C rezavam uma oração que traduzia bem a consciência que eles tinham de sua superioridade religiosa. Agradeciam a Deus por não terem nascido pagão, escravo ou mulher.

A situação religiosa era um reflexo da sociedade patriarcal, pois a religião judaica era uma religião de homens, altamente excludente e discriminatória em relação às mulheres. No Templo e nas sinagogas seu lugar era separado dos homens, e a mulher era, em tudo, considerada inferior ao homem. A mulher não recebia instrução religiosa, por ser considerada ignorante e incapaz de aprender e compreender a Lei.

A mulher não podia servir de testemunha num tribunal, por não ter direitos jurídicos e porque o seu testemunho não era valorizado, por considerarem-na uma pessoa inclinada à mentira e à leviandade, e muito menos atuar como juíza.

Na Judéia, as mulheres fiavam a lã e na Galileia fiavam o linho. Era determinada a quantidade mínima que ela deveria fiar ou tecer por semana, quantidade que era reduzida se ela amamentasse um filho de menos de dois anos.

Além do que já esboçamos acerca da situação das mulheres no contexto judaico, devemos destacar também esta sociedade em evidência sofreu alterações significativas ao longo da história que ora foram boas, positivas, mas, ora foram negativas.

Nesse sentido notaremos que a situação da mulher variou muito de acordo com o contexto histórico, social, político e religioso. Várias matriarcas marcaram sua presença na tradição religiosa do povo: Sara, Agar, Rebeca e outras. Participavam das celebrações e de outros momentos significativos como Miriam (Ex 15,20-21).

Também houve mulheres que foram juízas e profetisas, embora nem sempre reconhecidas e valorizadas com Hulda (2Rs 22,14-20) Débora (Jz 4,4-10). Na época do pós-exílio, temos exemplos significativos de mulheres que questionavam a política discriminatória de Esdras e Neemias, subordinados à política do império Persa. São elas que denunciam a situação de empobrecimento e exploração do povo pelos próprios irmãos (Ne 5,1-5). Outro exemplo deste período é a história de Rute e Noemi, como uma reação à criminalização das mulheres estrangeiras, consideradas culpadas pela situação de empobrecimento do povo.

Contudo, na recomposição do judaísmo após a destruição do segundo Templo, as autoridades rabínicas legislaram sobre a situação das mulheres. Isentaram-nas da obrigação de vários preceitos, restringindo-as ao âmbito do lar com muitas restrições.

Essas mulheres no decorrer dos séculos tiveram suas histórias silenciadas, deturpadas, e algumas delas foram difamadas, sendo consideradas como prostitutas, pecadoras, feiticeiras, levianas, por terem ousado romper e sair dos limites marcados pelas estruturas sociais (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p.432).

2.3.2 A MULHER NO CONTEXTO GRECO-ROMANO

No contexto da sociedade Greco-romana, a situação da mulher é muito parecida com a que ocorre no âmbito do judaísmo. Consideravam que os papéis sociais e os âmbitos de competências eram fundados na natureza ou estabelecidos por Deus.

Nota-se também no contexto Greco-romano uma sociedade patriarcal e estratificada. Esse sistema de dominação patriarcal se transformou em uma ideologia de dominação que influenciou de maneira definitiva a cultura do mundo ocidental.

As sociedades antigas da área do Mar Mediterrâneo não estavam marcadas apenas pela diferenciação básica entre estrato superior e inferior (elite e massa). De grande relevância social era igualmente a pertença de uma pessoa ao gênero masculino ou feminino. Essa postura antiga constitui assim um exemplo da percepção antropológica cultural de que o gênero é um constructo social ou definido socialmente, à medida que as atribuições de papéis e a distribuição de competências entre os gêneros estão inseridas nas condições conjunturais sociais e culturais de uma sociedade (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 403).

A diferenciação das competências e papéis de mulheres e homens na casa e na dimensão pública, em princípio, era orientada e organizada conforme o específico de cada gênero. Um homem não podia encontrar-se só com uma mulher, principalmente se esta fosse casada, olhar, falar com ela em público, na rua. Um homem não devia se aproximar e conversar com uma mulher estranha, desconhecida.

Nesta sociedade patriarcal se destacava a liderança forte do homem, do pai de família, sempre superior à mulher, aos filhos e escravos. Era essa autoridade masculina que definia o lugar e as atribuições da mulher, a organização da família era piramidal, onde a autoridade do paterfamilias era assumida como natural e necessária, inclusive em relação à questão religiosa. Os escravos e as mulheres que não adorassem os deuses do pai de família violavam, não só os deveres domésticos, mas também as leis do Estado. O bem estar do Estado e a observância das tradições culturais das famílias estavam profundamente entrelaçados. Assim, esta organização patriarcal da família era considerada como base para manter a estrutura da sociedade.

No entanto, com o domínio do Império Romano, a situação das mulheres sofreu algumas modificações, embora pequenas, mais significativas, se comparadas a outras culturas mais antigas. Stegemann e Stegemann (2004, p. 407-411) fazem uma diferenciação entre a participação da mulher na esfera pública e esfera política. Mostram sua ampla atuação no espaço público, em associações, no teatro, no comércio e inclusive diante dos tribunais. Por outro lado, no âmbito político da administração da cidade, não havia nenhuma possibilidade de atuação direta da mulher. Neste sentido, os autores se referem a uma presença de mulheres da elite apenas indireta no espaço político, através da influência junto a seus maridos e filhos.

Havia também outro espaço que atraía as mulheres. Eram os cultos religiosos orientais amplamente difundidos na Ásia Menor, na Grécia e também em Roma. O culto a algumas deusas como Afrodite e Isis proporcionava-lhes um amplo espaço de participação.

Não se têm informações suficientes para saber se houve alguma mudança significativa na vida das mulheres como fruto desta participação religiosa. Certamente ofereciam mais liberdade ao lado de homens, mais do que nos cultos oficiais. Há informações de reações da sociedade que viam estes cultos como

superstições estrangeiras que ameaçavam a disciplina das famílias e constituíam uma ameaça à organização da sociedade romana.

É neste contexto da sociedade Greco-romana com suas características patriarcais que viveram as primeiras comunidades cristãs. Nessas comunidades as mulheres encontraram espaço de participação e chegaram a assumir lideranças.

Recuperar a memória histórica dessas mulheres nomeadas ou anônimas que nos precederam na fé, no serviço e no compromisso com a expansão do Reino, dando muitas vezes a própria vida como testemunho, no seguimento e na missão, é contribuir para escrever uma nova história da salvação construída por homens e mulheres, dentro de uma perspectiva de construção de novas relações sociais igualitárias de gênero (SCHOTTROFF, 1995, p. 91-2).

Nos evangelhos encontramos muitas mulheres que seguiam Jesus desde a Galiléia, e tornavam-se suas discípulas (cf. Mc 15,41; Lc 8,1-3; Lc 8,43-49), tais como: Maria Madalena, Joana, Maria de Cléofas, Maria, mãe de Tiago e de José, Salomé, Maria, a mãe de Jesus, que saíram de suas casas, deixaram tudo para seguir Jesus, com fidelidade e doação e finalmente estavam em Jerusalém, olhando de longe, mas olhando, acompanhando, subindo com Ele o calvário, rumo a crucifixão.

Foram tantas mulheres que o sistema patriarcal procurou calar e esquecer e em relação à história bíblica não foi diferente. São as contradições com as quais convivemos no nosso cotidiano, na sociedade e na religião.

Jesus tem outra visão sobre a mulher do seu tempo. Ele altera o relacionamento homem-mulher. Numa sociedade que dava privilégios ao homem, marcada pela forte tradição patriarcal, Jesus rompe com estes privilégios e inaugura, portanto, uma nova práxis libertadora, pautada pelo diálogo, pelo respeito e reconhecimento da alteridade do outro (a). Poderíamos assim dizer, que Jesus propõe uma nova hermenêutica dos textos sagrados, quiçá Jesus principia o que hoje podemos observar que tem sido feito pela hermenêutica feminista a partir dos pressupostos teóricos de tantas teólogas e biblistas.

O relacionamento mantido por Jesus com as mulheres de seu tempo caracteriza-se por uma ampla liberdade. Deixando de lado os preconceitos que proibiam falar com uma mulher nas ruas da cidade, Jesus mantém encontros frequentes com elas [...]. Jesus não apenas fala com as mulheres, mas introduz também uma mudança radical junto aos mestres de sua época, pois que se permite ter discípulas que o escutam (Lc 10), acompanham-no (Mc 14) e o servem com seus bens (Lc8) (LADISLAO, 1995, p. 27).

Por atitudes, Jesus estabelece novas características à comunidade: igualdade e participação de homens e mulheres juntos, pois o amor de Deus é para ambos. Jesus se posicionou contrário a opressão e a marginalização da mulher bem como dos outros excluídos (cegos, coxos, mudos, leprosos, pecadoras públicas, paralíticos, publicanos etc.) (CARSON; MOO; MORRIS, 1974, p. 39 e STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 403 e RICHTER REIMER, 2012, p. 21).

Dessa forma, a prática de Jesus se nos revela um tanto quanto inovadora e até mesmo chocante para os padrões preestabelecidos da época. “Jesus [coloca] sinais libertadores para a vida das mulheres numa sociedade patriarcal” (RICHTER REIMER, 1985, p. 58). Apesar de não haver deixado nenhum ensinamento formal a respeito do problema, a atitude de Jesus para com as mulheres é tão incomum naquele contexto que chega a surpreender até os seus discípulos.

“A maneira com qual Jesus tratava as mulheres é reveladora. Ele conhecia-lhes a vida e as fadigas cotidianas e se interessou por elas, o que se vê em muitas passagens bíblicas” (MACKENZIE, 1983, p. 636). Nota-se, portanto, um Jesus insento dos sentimentos misógenos. Este termo deriva demisoginia⁵ (do grego μισέω, transl. *miseó*, "ódio"; e γυνή, *gyné*, "mulher") é o ódio, desprezo ou repulsa ao gênero feminino e às características a ele associadas (mulheres ou meninas). A misoginia é por vezes confundida com o machismo e com o androcentrismo, mas enquanto que a primeira se baseia no ódio ou desprezo, o segundo fundamenta-se numa crença na inferioridade da mulher e o último com a desconsideração das experiências femininas perante o ponto de vista masculino.

Jesus inaugura uma experiência do Reino que recupera as pessoas, restituindo-lhes sua integridade e sua dignidade. “Assim, mulheres silenciadas e tornadas invisíveis pela tradição voltam a falar e recebem de volta seu rosto e valor históricos” (RICHTER REIMER, 1985, p. 45).

⁵De acordo com o sociólogo Allan G. Johnson, "a misoginia é uma atitude cultural de ódio às mulheres porque elas são femininas." Johnson argumentou que: "A [misoginia] é um aspecto central do preconceito sexista e ideológico, e, como tal, é uma base importante para a opressão de mulheres em sociedades dominadas pelo homem. A misoginia é manifestada em várias formas diferentes, de piadas, pornografia e violência ao auto-desprezo que as mulheres são ensinadas a sentir pelos seus corpos." (IN: http://books.google.com/books?id=V1kiW7x6J1MC&pg=PA197&dq=allan+johnson+misogyny&hl=en&ei=6jxbTMPDGMPgOO2KyakP&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2&ved=0CC0Q6AEwAQ#v=onepage&q&f=false. Acesso em 06-06-2014).

Ele não apenas convive, mas acolhe e promove os desprezados pela religião e pelo sistema político de sua época. Jesus oferece um lugar na convivência humana, acolhe como irmão e irmã aos que eram renegados e rotulados. “Ele veio chamar os que se sentem pecadores como [a mulher ‘pecadora’ em Lc 7,36-50], não os que se crêem justos como o fariseu” (CONTI, 2003, p.61).

Na atividade evangelizadora de Jesus a mulher adquire outro patamar, muito diferente do Judaísmo e do Império Romano. Para Jesus a mulher ganha seu devido valor e toma seu lugar na sociedade, “elas não só foram ‘ouvintes’ do evangelho, mas também ‘praticantes’. Elas não só passaram a crer no Messias Jesus, mas também testemunharam a respeito dele e passavam a formar comunidades a partir desse anúncio e desta fé” (RICHTER REIMER, 1985. p.46).

As “mulheres têm liberdade e são protagonistas no movimento [de Jesus] e nas origens da Igreja, tanto na ação quanto na fala [...]. Enfim, as mulheres fazem parte do ministério de Jesus desde o início [...]” (RICHTER REIMER, 2005, p. 68).

Nesta mesma linha de pensamento, Ramos (2003, p. 89) também acrescenta alguns elementos, a saber:

[Essas] mulheres curadas ou libertadas por Jesus, que o seguiram desde a Galileia e que serviram a ele e ao seu movimento [...] ajudaram financeiramente [...], mas também figuravam entre as mulheres e homens a quem Jesus confirmou pessoalmente sua vocação de Messias. Enquanto discípulas escolhidas, elas foram testemunhas oculares dos acontecimentos fundadores da fé cristã – ministério de Jesus: proclamação e anúncio da boa-nova do Reino de Deus, crucifixão, morte, sepultura e ressurreição de Jesus – e, além disso, as primeiras a anunciar o querigma (cf. Mt 28,8; Mc 16,10; Lc 24,9 e Jo 20,18).

Ainda mais, devemos perceber que as

Mulheres são protagonistas desse novo momento: vêem o túmulo vazio, recebem a visão, ouvem a voz de anjos e do ressurreto que lhes incumbe e vocaciona para o anúncio da novidade, que transgrediria todas as normas e concepções vigentes na cultura judaico-romana (RICHTER REIMER, 2012, p. 13).

É traço bem característico de Lucas a atenção que ele dedica às mulheres, no seu evangelho. Passemos, pois, então, a analisar mais de perto este evangelho.

3 A “PECADORA” E A DÁDIVA DIVINA DO PERDÃO – RE-LEITURA DE LUCAS 7,36-50

³⁶Um fariseu convidou-o a comer com ele. Jesus entrou, pois, na casa do fariseu e reclinou-se à mesa. ³⁷Apareceu então uma mulher da cidade, uma pecadora. Sabendo que ele estava à mesa na casa do fariseu, trouxe um frasco de alabastro com perfume. ³⁸E, ficando por detrás, aos pés dele, chorava; e com as lágrimas começou a banhar-lhe os pés, a enxugá-los com os cabelos, a cobri-los de beijos e a ungi-los com o perfume. ³⁹Vendo isso, o fariseu que o havia convidado pôs-se a refletir: “Se esse homem fosse profeta, saberia bem que é a mulher que o toca, porque é uma pecadora!” ⁴⁰Jesus, porém, tomando a palavra, disse-lhe: “Simão, tenho uma coisa a dizer-te”. – “Fala, mestre”, respondeu ele. ⁴¹“Um credor tinha dois devedores; um lhe devia quinhentos denários e o outro cinquenta. ⁴²Como não tivessem com que pagar, perdoou a ambos. Qual dos dois o amará mais!” ⁴³Simão respondeu: “Suponho que aquele ao qual mais perdoou”. Jesus lhe disse: “Julgaste bem”. ⁴⁴E, voltando-se para a mulher, disse a Simão: “Vês esta mulher! Entrei em tua casa e não me derramaste água nos pés; ela, ao contrário, regou-me os pés com lágrimas e enxugou-os com os cabelos. ⁴⁵Não me deste um ósculo; ela, porém, desde que eu entrei, não parou de cobri-me os pés de beijos. ⁴⁶Não me derramaste óleo na cabeça; ela, ao invés, ungiu-me os pés com perfume. ⁴⁷Por essa razão, eu te digo, seus numerosos pecados lhe estão perdoados, porque ele demonstrou muito amor. Mas aquele a quem pouco foi perdoado mostra pouco amor”. ⁴⁸Em seguida, disse à mulher: “Teus pecados estão perdoados”. ⁴⁹Logo os convivas começaram a refletir: “Quem é este que até perdoa pecados!” ⁵⁰Ele, porém, disse à mulher: “Tua fé te salvou; vai em paz” (Lc 7,36-50).(BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1.943).

Este relato é convincente em sua proclamação do amor de Deus pelos pecadores, inspirador em sua descrição da generosidade da pecadora perdoada, e sóbrio em sua apresentação da autopresunção religiosa. A estrutura é: o convite (v. 36), a revelação progressiva da identidade do anfitrião (v. 40) e dos outros convidados (v. 49), a ação que provoca o discurso do convidado principal (v. 39) e, finalmente, o discurso do convidado principal (vv. 40-50) (KARRIS, 2011, p. 259).

A história da pecadora impressiona por sua simplicidade e sua coerência. Este episódio, tão rico em pormenores é próprio de Lucas e nos apresenta a condescendência de Jesus para como os pecadores.

Neste episódio Lucas nos apresenta aquilo que se pode definir como o processo de uma autêntica conversão: a fé em Jesus (v.50) da pecadora, que a leva a repudiar o passado pecaminoso e assim atrai sobre ela a misericórdia divina, obtém de Deus o perdão para seus muitos pecados (v.47a) ratificados por Jesus (v.48) e ela manifesta sua conseqüente gratidão com muitos sinais de amor por Jesus (v.38) (LANCELLOTTI e BOCALI, 1979, p. 96).

Um fariseu convida Jesus para uma refeição em sua casa. “Lucas alude três vezes a este convite, preocupando-se em mostrar que havia fariseus simpáticos” (GEORGE, 1982, p. 79). Lucas gosta de acentuar como Jesus aceitava convites da parte de fariseus que, se não crêem ou simpatizam com ele, se mostram de certo impressionados pela fama do Mestre.

Jesus aceita este convite feito pelo fariseu e entra em sua casa e como era costume da época em refeições, se recosta no assento. A certa altura, chega a mulher, conhecida na cidade como pecadora. Sua atitude é totalmente excepcional, todos a conhecem. Entra no ambiente trazendo um frasco de alabastro com perfume, se coloca por detrás de Jesus e com suas lágrimas começa a ungir os pés de Jesus. Em seguida, os enxuga com os cabelos, isto é inaudito, é sinal extraordinário de amor e humildade.

O texto diz que a mulher veio porque soube, antes, que Jesus estava na casa do fariseu. Então ela já o conhecia ou já tinha uma opinião clara sobre ele ao decidir ir ao seu encontro. Já chegou sabendo muito bem o que ele significava para ela e manifestou por gestos inequívocos sua confissão de amor e respeito.

“A mulher introduz a desordem numa reunião de pessoas religiosamente puras” (PALLARES, 1992, p. 96), os homens. Porém existe algo que a Jesus importa muito mais do que a pureza religiosa; importa-lhe sobremaneira que alguém que foi tratado como rejeito, goze do perdão e da paz de Deus. E ainda mais para ele a verdadeira pureza consiste em acolher com humanidade aos excluídos, aos que ninguém respeita.

Na perícopre em evidência (Lc 7.36-50), a mulher é descrita como sendo “da cidade” e “pecadora” (v.37). Seu nome não é mencionado, porém, ela foi muito mais protagonista no episódio do que Simão.

Não é dito explicitamente que era prostituta, mas há indícios claros disso: o fato, por exemplo, de enxugar os pés de Jesus com seus cabelos indica que a mulher soltou seus cabelos em público. O fato de a mulher trazer “um vaso de alabastro cheio de perfume” (v.37) denota que ela gastou uma alta soma para comprá-lo, ou utilizou o presente de algum cliente rico. Tratava-se, qualquer que seja o caso, de um gesto de gratuidade, de manifestação inequívoca do grande valor que Jesus representava para ela. (CAVALCANTI, 2010, p. 222-3).

Por tudo isso, “a pecadora arrependida é apresentada com a classe de seguidores que um profeta e mestre como Jesus produz” (CONTI, 2003, p. 61). Ao contrário do fariseu, a mulher, é capaz de acolher o amor gratuito que Jesus lhe oferece ao dizer: “Por essa razão, eu te digo, seus numerosos pecados lhe estão perdoados, porque ele demonstrou muito amor” (v. 47).

O amor dela e a sua efusividade estão em oposição ao distanciamento dele [...]. Paradoxalmente ele é mais pobre do que ela: ele deve menos, Deus precisa perdô-lo menos, ele ama menos (v47b). Portanto, apesar de ser menos pecador, ele é mais pobre – tanto em perdão quanto em amor recebidos (SCHOTTROFF, 1995, p. 116).

O texto de Lucas é carregado de uma sucessão de gestos que expressão o “carinho e amor, associado ao pedido de perdão. Pelo menos é assim que Jesus vai interpretar aqueles gestos. Além, disso, como já foi dito, tais gestos faziam parte do ritual de hospitalidade” (CAVALCANTI, 2010, p. 223-4).

A mulher pecadora se distingue pela capacidade de comunicação, mesmo sem ser convidada. Ela é o espírito do mundo reconciliado. “O texto não diz quando ela recebeu a dádiva do perdão, mas foi antes que se encontrasse com Jesus nesta refeição” (BROWN; FITZMYER e MURPHY, 2011, p. 260).

O relato de Lc 7,36-50 apresenta um material próprio de Lucas combinado com elementos tomados, aqui e acolá, de outras tradições conhecidas pelos outros evangelistas, entre os quais a da unção de Betânia. Mas se Lucas conserva traços de uma tradição mais antiga de uma unção de Jesus é difícil provar.

Lucas não conhece a unção feita por José de Arimatéia e Nicodemos. Em seu relato da unção por uma pecadora não há nenhuma referência à morte de Jesus. O episódio não está localizado em Betânia, nem no ciclo da paixão. A mulher não derrama um perfume sobre a cabeça de Jesus, mas lava seus pés com suas lágrimas, enxuga com seus cabelos e unge-os.

O relato de Lucas é bem mais longo, e traz as marcas de uma composição à mosaico. No relato, aparecem cenas de uma refeição de Jesus, em casa de um fariseu, a acolhida de uma pecadora pública, uma parábola, um elenco de boas normas de hospitalidade. O final da perícopes traz elementos que parecem tomados das perícopes do paralítico transportado até Jesus pelo teto de uma casa e da cura da mulher hemorroíssa (MALZONI, 1998, p. 102).

Nesse mosaico, alguma coisa parece ter vindo também da unção de Jesus em Betânia: a pecadora unge Jesus, no decorrer de uma refeição com um perfume trazido num alabastro. Mesmo no material que parece ter uma origem comum, há algumas diferenças marcantes, como o fato de que, em Lucas, a mulher que unge Jesus seja uma pecadora, e de que seu gesto seja interpretado como uma contradição em vista do perdão de seus pecados, sem nenhuma referência, como nos outros evangelistas, a uma unção para o sepultamento.

Assim, no que concerne ao material lucano em comum com os outros três relatos da unção de Jesus, é difícil saber se são somente empréstimos que Lucas teria tomado para apresentar uma outra tradição que lhe é própria ou se seu relato conservou algo do que poderia ter feito parte de uma antiga tradição em torno de uma unção de Jesus (MALZONI, 1998, p. 103).

No entanto, Jesus interfere na ordem da sociedade patriarcal, desperta a potencialidade da mulher, a chama para ser também sua discípula. Jesus nos revela com sua atitude outra visão acerca da mulher e mais ainda, ele altera com seu gesto o relacionamento entre homem e mulher, colocando-os em um mesmo nível, ou seja, a comunidade dos iguais.

3.1 PERSPECTIVAS PARA UMA LEITURA FEMINISTA DO TEXTO

Para poder entender o modo pelo qual Lucas enfrenta este tema e, sobretudo para que se torne mais claro o sentido do agir de Jesus evidenciado nos textos evangélicos, parece necessário buscarmos outras leituras que nos possibilitarão uma melhor compreensão. Dessa forma, queremos nos munir dos referenciais da teologia feminista para rompermos com os esquemas dominantes.

“A interpretação feminista propõe um olhar crítico acerca dos padrões estruturais inscritos nos textos bíblicos e nas nossas próprias vidas” (SCHUSSLER FIORENZA, 2009, p. 119). Leva-nos a estarmos atentos aos contextos históricos e socioculturais para reconhecermos forças presentes num texto, sejam forças do bem, que constroem a vida, ou forças do mal, que destroem a vida.

Para tanto, diz-nos Schussler Fiorenza (2009, p. 120) vai depender da:

Nossa capacidade de reconhecer os padrões estruturais e mecanismos de dominação e desumanização [pois isso] dependerá das lentes ou categorias de análise que usamos [...]. Essas lentes de interpretação iluminam a Bíblia e seus diversos contextos no passado e no presente como lugares de lutas emancipatórias.

Por isso, coube ao movimento feminista “elaborar uma análise sociocultural capaz de fornecer uma interpretação [das próprias mulheres] e de um mundo no qual mulheres não são mais marginais nem subordinadas” (SCHUSSLER FIORENZA, 2009, p. 122).

Igualmente, a perspectiva da hermenêutica feminista quer ser um instrumento de interpretação tanto da Bíblia, quanto da vida, para que “assim, mulheres silenciadas e tornadas invisíveis pela tradição voltem a falar e recebam de volta seu rosto e valor histórico” (RICHTER REIMER, 1985, p. 45). Neste sentido,

com a crítica feminista e com outro instrumental, onde entram a suspeita, a reconstrução e a categoria de gênero como categorias metodológicas, tenta-se traçar um outro roteiro, outros mapas, itinerários, tempos e lugares diversificados. Assim, a história vem a se constituir como algo não somente

com sentido para as mulheres, mas como fundamental para ressignificar a experiência de vida no presente e no passado (STRÖHER, 2002, p. 17).

Para uma autêntica hermenêutica bíblica feminista, necessário se faz perguntarmos acerca da história das mulheres e/ou ainda, sobre a relação das mulheres com a história, “dado que as mulheres estiveram ausentes ou parcialmente ausentes nos relatos e na escrita da história” (STRÖHER, 2002, p. 16).

A partir da pertinência da pergunta sobre a história das mulheres, notaremos que as mulheres estiveram ausentes da história ou foram silenciadas, talvez o termo mais correto, pelo fato de que a história universal definiu como padrão referencial, o modelo androcêntrico e que, portanto, as mulheres só são lembradas em relação a ou dependentes dos homens.

Dessa forma a hermenêutica bíblica feminista ajudará a responder à ausência das mulheres na história propondo quiçá, novos caminhos na tentativa de reescrever a história ou pelos menos ressignificar a história que foi traçada pelo modelo androcêntrico.

É preciso um olhar mais amplo e uma compreensão crítica das relações sociais, pois através da:

[...] hermenêutica crítica da libertação [se inscreve] a teologia feminista[como] teologia crítica da libertação [justamente] porque ela reconhece e analisa criticamente as estruturas sexistas e opressivas da Igreja e da tradição cristã, enquanto, ao mesmo tempo, redescobre as tradições e elementos libertadores da fé e da comunidade cristã (SCHUSSLER FIORENZA, 2009, p. 153).

Dentro das estruturas de dominação a posição ou status social da mulher é quase sempre de opressão.

Elas, por longas datas foram exploradas econômica, cultural, política e religiosamente em todos os países do mundo. [São ‘marginalizadas’ dentro das] instituições sociais, culturais, científicas e religiosas, ou estão completamente ausentes de posições de liderança. ‘Falta [lhes] poder’ [...] sua influência é frequentemente relegada à vida privada. Estão marcadas por estereótipos preconceituosos, [pois, para o] ‘imperialismo cultural’ predominante no ocidente, o paradigma de ser humano e do ser cidadão é o homem branco da elite. [Desta forma nota-se uma] ‘violência sistêmica’ contra as mulheres [e que não] é vista frequentemente como violação dos direitos humanos básicos (SCHUSSLER FIORENZA, 2009, p. 126-7).

Ao nos reportarmos à perícopa bíblica de Lc 7,36-50 perceberemos que “para uma hermenêutica feminista, o tema mais importante do relato é a igualdade de gênero que se evidencia na forma como Jesus trata o fariseu e a mulher” (CONTI, 2003, p. 77).

Portanto, ao nos enveredarmos pelos caminhos da hermenêutica feminista, notaremos “que a interpretação do texto é uma produção de sentido no seio de nossa história, capaz de influenciar o próprio texto” (RICHARD, 1988, p. 11).

É importante ressaltar que o trabalho hermenêutico se dá sobre um “texto escrito distante de nós, escrito em diferentes épocas e nascido em diferentes culturas” (GEBARA, 1992, p. 62), portanto, é um texto que traz consigo alguns mistérios, algumas intenções explícitas e outras tantas implícitas. É também, um texto sujeito a uma série de leituras e interpretações que quase sempre na história é vista a partir da perspectiva patriarcal e androcêntrica.

Por isso, o fazer hermenêutico, se assim podemos falar, torna-se necessário e urgente, pois é através da interpretação e compreensão de um texto, ou de uma situação da vida concreta é que podemos “expressar uma maneira de ser, de sentir, de situar-se na sociedade, de relacionar-se com as pessoas, com a terra, com o cosmo. Interpretar é expressar convicções, pontos de vista, intuições” (GEBARA, 1992, p. 63).

Portanto, a hermenêutica feminista busca com o seu trabalho sistemático interpretar e compreender um texto, a partir da existência das mulheres, marginalizadas e excluídas, levando em consideração suas esperanças e seus gritos.

Nesse sentido, a hermenêutica feminista pode ser entendida como:

Um modo de ser que engloba em si mesmo uma perspectiva “regionalista” e uma perspectiva “universalista”. Entendo por “regionalista”, em sentido figurado, a expressão de uma parte do humano marcada não só pela realidade sexual, mas pela realidade econômico-cultural. Entendo por “universalista” a postura que pretende tocar na própria compreensão do ser humano, na sua relação com todos os seres, com toda a terra e com o cosmo, numa perspectiva de igualdade e interdependência. Por isso, uma hermenêutica feminista é uma maneira de se compreender um texto marcado pelo aspecto “regionalista” e “universalista” (GEBARA, 1992, p. 63).

Sendo assim falar em hermenêutica feminista requer uma atenção redobrada nas nossas formas de interpretar e compreender Deus, os símbolos religiosos, a política, a economia, a cultura, a realidade corpórea, a ética e, enfim, toda a sociedade e tudo aquilo que a envolve bem como todos os seres humanos e suas manifestações.

Assim a hermenêutica feminista respeita o texto, porém, propõem uma atitude de suspeita. Essa atitude de suspeita nos ajudará a superar os

condicionamentos impostos pelo modelo patriarcal, que criou o eterno feminino, ideal que não existe mais, assumindo as condições das mulheres numa sociedade que determinou para elas um papel dependente, subordinado; que ocultou da história sua presença, sua voz.

É importante ressaltar que o trabalho hermenêutico se dá sobre um “texto escrito distante de nós, escrito em diferentes épocas e nascido em diferentes culturas” (GEBARA, 1992, p. 62), portanto, é um texto que traz consigo alguns mistérios, algumas intenções explícitas e outras tantas implícitas. É também, um texto sujeito a uma série de leituras e interpretações que quase sempre na história é vista a partir de uma ótica androcêntrica.

É preciso haver um processo de descontextualização e recontextualização de textos, de modo especial e principalmente, em se tratando de textos bíblicos, justamente pelo fato de que esses textos mantêm um distanciamento temporal e cultural em relação às interrogações do hoje da nossa história e, portanto, não revelam relações justas e emancipatórias.

Falar de hermenêutica bíblica feminista requer uma atenção redobrada nas formas de compreender e interpretar “Deus”, os símbolos das religiões, a política, a economia, a realidade corpórea, a ética e, enfim, tudo aquilo que envolve a todos os seres humanos.

Assim compreendida e afirmada, a hermenêutica bíblica feminista, passa a ser uma “hermenêutica da construção de uma nova história para as mulheres [... que] se descobrem como sujeitos históricos [propondo] novos paradigmas para a construção do conhecimento” (STRÖHER, 2002, p. 40).

Por isso, “a necessidade de nos orientarmos nos conteúdos bíblicos provém da esperança num Deus que, com seus filhos, atravessa o deserto rumo a uma justiça para todas as pessoas [... começando especialmente] pelos mais humildes” (SCHOTTROFF, 1995, p. 15).

Portanto, cabe à hermenêutica feminista propor outra leitura, ou melhor, é preciso ler nas entrelinhas, “olhar para os fios até então despercebidos na trama do texto, para sua urdidura, ou para o lado avesso do texto” (STRÖHER, 2002, p. 33). É preciso buscar outras fontes que possibilitem ampliar nossa visão sobre a questão das mulheres e de outras categorias ameaçadas e silenciadas, para assim, rompermos com as ditas fontes oficiais ou canônicas, que no geral são patriarcais e androcêntricas. Nesse sentido, a hermenêutica feminista se torna um espaço de

superação dos modelos interpretativos condicionados pela cultura patriarcal, sexista e androcêntrica, ao mesmo tempo aponta para novas possibilidades de interpretação.

3.2 A UNÇÃO E SUA IMPORTÂNCIA

Descobrimos que numa unção há aproximação. Chega-se perto, sente-se o calor dos corpos, há toques e contatos, percebem-se cheiros, intuem-se movimentos e gestos; um corpo entrega-se ao outro; pode haver palavras, mas, se há silêncio, fala a respiração. Uma unção é, antes de tudo, um encontro que diz intimidade aos sentidos (MANSILLA, 2000, p. 116).

O uso do óleo como unguento refrescante era muito comum no mundo antigo (MACKENZIE, 1983, p. 953). Mas não é possível identificar a origem e o simbolismo preciso da unção como rito sacro em Israel. É evidente que uma pessoa ou coisa era ungida com a intenção de torná-la sagrada. Ungiam-se os sacerdotes, a Tenda da Reunião, a Arca. Também se ungia os reis: são mencionadas explicitamente as unções de Saul (1Sm 10,1ss) e de Davi (1Sm 16,13), de Salomão (1Rs1,39), de Jeú (2Rs 9,6ss), de Joás (2Rs 11,12) e de Joacaz (2Rs 23,30). O termo unção muitas vezes empregado no Antigo Testamento, como o exposto acima, não se relaciona à uma ordem cumprida e sim o sentido de nomear outro sucessor que impelido pelo Espírito de Iahweh realizará algum feito extraordinário. A unção faz a pessoa ungida um ministro carismático, cuja missão se cumprirá sob o impulso do Espírito. A unção como rito sagrado não é mencionada no Novo Testamento à exceção da unção dos doentes em Tg 5,14

A unção de Jesus é um tema de considerável debate. Há quem defende a hipótese de que existiram, na verdade, dois eventos separados; um ocorrendo no início do ministério de Jesus, no qual ele oferece o perdão para uma mulher considerada por todos como pecadora (cf. Lc 7,36-50), e outro, no qual é ungido como preparação para o seu sepultamento (cf. Mc 14,1-9; Mt 26,6-13 e Jo 12,1-8)(MALZONI, 1998, p. 95-106 e RYLE, 1955, p. 110 e RICHTER REIMER, 2012, p. 192-5).

Vamos atentar aqui com a primeira forma de unção, ou seja, buscaremos analisar a unção que Jesus recebeu a partir da ótica lucana.

O evangelho de Lucas relata que os pés de Jesus foram ungidos por uma mulher que havia sido pecadora a vida toda e que estava chorando; e quando as

suas lágrimas começaram a cair aos pés de Jesus, ela os enxugou com o seu cabelo (SEBASTIANI, 1995, p. 50) e derramou um vaso de alabastro, perfume altamente caro para os padrões da época, como expressão do seu muito amor.

Em Lucas, a unção dos pés está em harmonia com o conjunto de sua narrativa: ela é precedida pelas lágrimas do arrependimento e, nos marcos de boas normas de acolhida, a unção da cabeça de Jesus, convidado a uma refeição, não poderia ser de iniciativa da mulher, mas do fariseu que o convidara (LANCELLOTTI; BOCALI, 1979, p. 97).

Em Lucas o relato da unção por uma pecadora não faz referência à morte de Jesus. O episódio não está localizado em Betânia, nem no ciclo da paixão. A mulher não derrama um perfume sobre a cabeça de Jesus, mas lava seus pés com suas lágrimas, enxuga com seus cabelos e unge-os. “O único elemento coincidente, que podemos assinalar com surpresa, é o nome do anfitrião, Simão, embora em Lucas seja um fariseu e, em Marcos, seja caracterizado como Simão o leproso” (MANSILLA, 2000, p. 117).

Lucas não nos diz o nome da mulher galileia que entra na casa de Simão, o fariseu, enquanto Jesus está à mesa e lhe manifesta gestos tão fascinantes de amor e de arrependimento ao ponto de ser apontada – ela, com sua vivência não irrepreensível – como modelo de vida nova. Para Sebastiani (1995, p. 44), o “evangelista nem mesmo diz, a rigor dos termos, qual fosse seu pecado: não usa o termo “meretriz” (em grego *pòrne*), mas simplesmente “pecadora”: *hamartolòs*, um adjetivo tanto masculino quanto feminino referido ao pecado em sentido genérico”. Isso não aconteceu por uma intenção de respeito, como supunham os comentaristas antigos,

[...] mas por uma intenção, mais que moral, teológica e cristológica. Na verdade, não tem nenhuma importância o que fizera exatamente, antes, a pessoa que agora traz aos pés de Jesus todo seu amor e sua dor. Ao contrário, importa o fato de que antes estava no pecado e agora, por meio de Jesus, experimenta o perdão de Deus (SEBASTIANI, 1995, p. 45).

A mulher pecadora passou por cima de todo e qualquer tipo de convenção quando entrou naquela casa cheia de homens (convivas v. 49) que queriam ouvir Jesus, bem como o fariseu, conhecido como Simão, que havia convidado Jesus para comer em sua casa.

Não era costume um fariseu receber uma pecadora em sua casa, (MORRIS, 1974, p. 139) mas ela, corajosamente, entrou na casa dele trazendo um frasco de

alabastro com perfume. A palavra alabastro denotava um recipiente globular para perfumes. Não tinha alças, e era dotado de um gargalho longo que era quebrado quando se queria usar o conteúdo. Apesar do nome, o recipiente nem sempre era feito de alabastro. Para Morris (1974, p. 139) “este perfume era caro e as senhoras judias geralmente usavam um frasco de perfume pendurado em uma corda ao redor do pescoço”.

Provavelmente o que mais perturbou o fariseu, dono da casa, não foi tanto a presença da mulher, mas, principalmente, aquilo que ela fez: a unção com o perfume, que segundo a tradição (cf. Mc 14,1-9; Mt 26,6-13 e Jo 12,1-8) era precioso e caríssimo ou porque não achava Jesus digno de ser ungido assim como eram os reis.

A unção – principalmente da cabeça – é um gesto misteriosamente ritual e profético. Além do mais, supõe uma autoridade em quem o realiza. De acordo com Sebastiani (1995, p. 51),

No antigo Israel quem ungia os reis, sacerdotes e profetas era um personagem com autoridade no seio da comunidade e certamente não uma mulher. Esta mulher, ótica dos costumes da época, não cumpre apenas um gesto de piedade, mas sim assume um papel considerado exclusivamente masculino. Em vários aspectos, o seu agir é sem dúvida profético.

Chegando até onde Jesus estava ela “... começou a banhar-lhe os pés, a enxugá-los com os cabelos, a cobri-los de beijos e a ungi-los com o perfume” (v.38). Para Morris (1974, p. 139) “o unguento não é uma boa tradução, pois a referência diz respeito a um óleo perfumado, e não a um sólido. Tais óleos eram acompanhamentos comuns de ocasiões festivas”.

Para uma refeição nas casas a forma de comportar era a seguinte: reclinavam-se em divãs baixos, apoiava o braço esquerdo, com a cabeça em direção à mesa, e o corpo esticado para fora desta. As sandálias eram removidas antes de reclinar-se.

Dessa forma, porém a mulher não teria dificuldade em aproximar-se dos pés de Jesus. Decerto, pretendia ungi-los, mas enquanto ficava ali, suas emoções a dominavam, e suas lágrimas começavam a cair sobre os pés de Jesus. Imediatamente os enxugou com seus cabelos, uma ação significativa, porque as senhoras judias não desatavam os cabelos em público.

Claramente, estava totalmente esquecida da opinião pública, dominada como estava por sua forte emoção. Este fato também explicava por que beijava os

pés de Jesus. Finalmente, ungiu os pés de Jesus com o unguento. Normalmente, este teria sido derramado sobre a cabeça. Que ela o derramou nos pés é provavelmente uma marca de humildade. Tratar dos pés era uma tarefa atribuída a um escravo. É uma conjectura razoável que Jesus fizera esta mulher voltar-se dos seus caminhos pecaminosos, e que tudo isto era a expressão do amor e da gratidão dela. Não fica claro se já conhecia Jesus pessoalmente. É possível que simplesmente estivesse entre as multidões que ouviam seus ensinamentos, e que ficara tão convicta que sua vida foi transformada.

Ele, o fariseu, ao contrário, tinha uma vida social estável, pertencia à elite religiosa local, tinha influência. Simão amou pouco a Jesus, e amou demais o mundo revelando-nos a sua condição de homem considerado sem pecados (v. 39). Ele teve receio de tratar Jesus bem demais e ser criticado por seus colegas de religião, ele teve medo de demonstrar amor (v. 47).

Ela não teve medo de entrar na casa (v.37) de Simão sem ser convidada e prestar honras a um homem que tinha certeza ser o Messias/Salvador (v. 49). Ela foi corajosa, mais que isso, ela muito amou (v.47).

Jesus em contrapartida compreende perfeitamente a grandeza de cada gesto da mulher, o significado de cada lágrima, o deslizar que simbolizava exatamente o bálsamo curador da alma daquela mulher, outrora tão desprezada pela sociedade patriarcal e androcêntrica de sua época e, portanto, infeliz.

3.3 A MISERICÓRDIA E A TERNURA DE DEUS

As páginas do evangelho de Lucas nos revelam o rosto misericordioso de Deus, que age em Jesus. Um Deus que ama de maneira incondicional e que está sempre aberto para acolher suas filhas e seus filhos (Lc 15,1-32). Em Jesus, Deus oferece o perdão às pessoas pecadoras. A mulher é perdoada porque muito amou; o mesmo acontece com Zaqueu, que se dispõe a mudar de vida (Lc 7,36-50; 19,1-10). Diante do homem necessitado, o samaritano moveu-se de compaixão (Lc 10,29-37). O samaritano é como Jesus, que sente a dor do outro a partir das entranhas e se aproxima de seus semelhantes.

Esta nota característica do terceiro evangelho que é a misericórdia de Deus em favor do seu povo perpassa todo o evangelho, do início ao fim. Maria o

reconhece e proclama no seu cântico: “Sua misericórdia perdura de geração em geração, para aqueles que o temem” (Lc 1,50).

Deus está com os pobres e defende as pessoas privadas de seus direitos: “Ela deu à luz o seu filho primogênito, envolveu-o com faixa e reclinou-o numa manjedoura, porque não havia lugar para eles” (Lc 2,7). E ainda, “E Deus não faria justiça a seus eleitos que clamam a ele dia e noite, mesmo que os faça esperar?” (Lc 18,7).

Nos seus ensinamentos, Jesus recomenda: “Sede misericordiosos como vosso Pai celeste é misericordioso” (Lc 6,36). E a misericórdia do Pai alcança sua maior expressão em Lucas, quando Jesus narra as chamadas “parábolas da misericórdia”.

Numerosos outros episódios e parábolas peculiares a Lucas apresentam a amizade e a compaixão de Jesus para com os pecadores: a pecadora perdoada (Lc 7,36-50), Zaqueu (Lc 19,1-10), a parábola do fariseu e do publicano (Lc 18,10-14).

A bondade e a misericórdia de Jesus, manifestadas ao longo de sua vida pública, tornam-se mais evidentes na hora da sua paixão. Pregado na cruz, ofegante, com mãos e pés dilacerados pelos cravos, Jesus reúne forças para interceder em favor dos seus algozes: “Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem” (Lc 23,34), e para acolher a súplica do bom ladrão: “Lembra-te de mim quando vieres com teu reino”, a quem Jesus garantiu: “Em verdade, eu te digo, hoje estarás comigo no Paraíso” (Lc 23,42-43). Prova final de que “o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido” (Lc 19,10).

A misericórdia se caracteriza como ação, gesto ou iniciativa que faz sentir-se solidário para com o outro. Assim, a misericórdia se mostra muito mais na experiência, do que na conceituação teológica, catequética ou espiritual. Dizendo de outro modo: os conceitos, nesse caso, são filhos da experiência. Se o latim (e parte das línguas latinas) compreende misericórdia como “um coração voltado aos miseráveis” – é porque a experiência trouxe à luz essa compreensão, a partir de todos os miseráveis resgatados por iniciativas generosas. Embora seja uma palavra de beleza e afeto, o lar da misericórdia não é a poesia, mas a solidariedade; seu órgão vital não é o coração, mas as mãos.

Por sentir que Jesus lhe oferece a misericórdia é que a mulher demonstra concretamente o seu amor no gesto que significou grande humildade e

agradecimento ao chorar, molhar com suas lágrimas e beijar repetidamente os pés de Jesus e com seus cabelos os secar.

Ainda mais, a mulher com seu exagero de carinho, pois descobriu e desatou a cabeleira em público, infringi a regra da lei, que dizia que a mulher só poderia descobrir sua cabeleira na presença de seu marido.

À luz deste caráter eficaz, podemos examinar a semântica da misericórdia na Bíblia. “O termo hebraico *hesed* é traduzido na LXX por *eleose* na Vulgata por misericórdia, mas a tradução não é feliz” (MACKENZIE, 1983, p. 615). Não há consenso entre os estudiosos sobre o significado exclusivo do termo *hesed*, pois o mesmo está sempre associado a outros termos.

Em linhas gerais, nota-se uma tendência em relacionar o termo *hesed* a uma “benevolência ampla e abrangente, uma vontade de fazer o bem aos outros, ao invés do mal. Não é exatamente o amor ou a gentileza, mas sim a bondade do coração, de onde nascem o amor e a gentileza” (MACKENZIE, 1983, p. 617).

CONCLUSÃO

A história do povo de Deus é construída com a participação de mulheres, que figuram na memória como verdadeiras guardiãs da Aliança de Deus. Porém, os contextos e de modo especial, as interpretações bíblicas nem sempre evidenciaram essa participação efetiva das mulheres, relegando-as às esferas inferiores ou até mesmo eliminando suas histórias.

Buscamos nas páginas da Bíblia uma leitura profunda e sem preconceitos acerca dos relacionamentos entre as pessoas no contexto das comunidades da região do Mar Mediterrâneo no período do século I d.C e de modo especial, com um olhar voltado para a obra e o contexto do terceiro evangelho: Lucas.

Cada texto bíblico comunica um conjunto de realidades que se revela enquanto discurso e gestos dos que viviam as experiências narradas, e não se está diante de um discurso sobre aqueles que as estavam sofrendo. Nessa perspectiva, homens e mulheres aparecem como sujeitos concretos e não meros objetos de um discurso bíblico. Assim, o texto com o qual se trabalha é um conjunto multifacetário de escolhas, vontades, representações, enganos, etc., de pessoas envolvidas naqueles episódios.

Na arte de compreender um texto emerge, simultaneamente, a pluralidade de sentidos que lhe é própria e a mediação para a auto-revelação de quem empreende a leitura.

Estudar o evangelho de Lucas significou conhecer o texto que o autor nos deixou, conhecendo-o o mais possível em seus pormenores, dando-nos conta dos vários temas que nele se encontra, ver como eles se entrelaçaram ao longo da narração, prestando atenção à maneira de expressar do evangelista e seus desdobramentos.

Buscamos ampliar a discussão sobre a maneira com que Jesus se relacionou com as pessoas a partir da perícopos de Lucas 7,36-50 dando mais ênfase às pessoas e grupos metamorfoseados pela cultura androcêntrica e o padrão patriarcal de vida das comunidades desse período.

Vimos, portanto, que se faz necessário desmistificar alguns conceitos que no decorrer da história foram impregnados na cultura, na mente e no entendimento da humanidade como sendo unânimes eficazes e verdadeiros, mas, na verdade foram instrumentos de dominação e subjugação entre povos, crenças, culturas e gênero.

Estabelecemos como caminho metodológico para a nossa análise uma visita acurada à comunidade de Lucas e delimitamos como foco de estudo a perícopes que é exclusiva de Lucas, no seu capítulo sétimo versículos de trinta e seis até o versículo cinquenta (cf. Lc 7,36-50).

Pontuamos, a partir desta perícopes, os aspectos gerais da obra lucana destacando o seu contexto, a autoria, a possível datação e local, a mensagem que este evangelho quer transmitir e a quem a mesma é direcionada, observamos a sua estrutura e teologia.

Partimos em seguida para uma análise das relações existentes no desenrolar da história narrada na perícopes e, percebemos que as mesmas, são bastante complexas, pois Jesus fora convidado para uma refeição na casa de um fariseu, portanto, um representante da cultura patriarcal da época e ao entrar na casa e se reclinar para tomar a refeição, como era o costume da época, ambos foram surpreendidos pela “invasão” inesperada de uma mulher, que nesse caso, na relação de poder estava num patamar inferior, ou seja, estrato social inferior. Esta mulher fora considerada pelo olhar, gestos e palavras do fariseu e dos seus convivas como pecadora, ou melhor, julgaram-na como prostituta, ou seja, uma pecadora da cidade, mulher de reputação duvidosa.

Neste conflituoso cenário Jesus teve que manifestar-se e, como era de práxis, tomou partido em favor da mulher, aquela que aos olhos e julgamento da sociedade androcêntrica era uma pecadora.

Esta perícopes bíblica e suas nuances nos provoca a buscar novas possibilidades de leitura e interpretação para podermos clarificar as concepções. Dessa forma, recorreremos à leitura e interpretação feminista da Bíblia não com um olhar de militante, mas sim, como uma rica possibilidade de ampliarmos o debate sobre o tema e vislumbrarmos novas concepções, as quais possibilitam rompermos com padrões pré-estabelecidos, autoritários, dominadores e excludentes.

Com isso resgatamos alguns gestos e atitudes que são peculiares a esta perícopes bíblica em evidência como, por exemplo, a unção que a mulher faz para como Jesus. Ao ungir os pés de Jesus, a mulher os está preparando para a missão que ele está por empreender.

O gesto de amor da mulher quebra com os paradigmas preestabelecidos da sociedade da época, e o fato de Jesus aceitá-los, escandaliza o fariseu. Este, que certamente pensava que Jesus era um profeta, o põe em dúvida ao ver que se deixa

tocar por uma pecadora. A reação do fariseu é provocada por suas crenças sobre a lei, a pureza e por suas ideias daquilo que deve ser um profeta. Nenhum profeta se deixaria tocar por uma mulher impura.

Por outro lado, o fariseu realmente não viu o ser humano que está aos pés de Jesus. Viu apenas uma pessoa que ele considera duplamente desprezível, por ser pecadora e por ser mulher. O fariseu é o estereótipo da sociedade da época de Jesus, fechado em suas convicções e princípios da cultura androcêntrica e patriarcal, ele não é capaz de entender e experimentar o perdão e o amor doados gratuitamente por Jesus.

Ao contrário do fariseu, a mulher por muitos considerada a grande pecadora, é capaz de acolher o amor de Jesus e transbordar de contentamento. “O amor dela e a sua efusividade estão em oposição ao distanciamento do fariseu” (SCHOTTROFF, 1995, p. 116).

Jesus demonstra que realmente é um profeta ao responder ao que Simão estava pensando, ao demonstrar que sabe muito bem que a mulher é uma pecadora e ao dar a Simão uma lição através da parábola do credor (CONTI, 2003, p. 72). A ênfase da parábola não está no arrependimento, mas na gratuidade do perdão. O perdão concedido por pura graça divina, o amor ágape como chave da conduta cristã e a igualdade perante Deus são as principais propostas do relato. Como fica evidente na perícopes, Deus perdoa livremente, sem que os pecadores necessitem fazer méritos. Trata-se da graça imerecida de um Deus de amor cuja maneira de ser nosso Juiz é sendo, mais que nada, nosso Pai e Mãe.

A perícopes bíblica em destaque (Lc 7,36-50) mostra que para Jesus tanto mulheres como também homens são chamados a segui-lo, ou seja, para o Reino de Deus ninguém pode ficar de fora excluído, pelo contrário, deve-se acolher a todos e de modo especial, aqueles/as que sempre estiveram à margem do processo dominante. Jesus rejeita as leis e os costumes discriminatórios que menosprezavam a dignidade, categoria e direitos das minorias do seu tempo.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 5. Impr. São Paulo: Paulus, 2002.

BOVON, François. *El evangelio segun San Lucas*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995.

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo*. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos. Tradutores: Celso Eronides Fernandes; Adriana Vida Fernandes; Elizeu Manuel dos Santos; Lucia Zanetti; Jonas Machado e Paulo Arantes. São Paulo: Paulus, 2011.

CARSON, D. A; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução: Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CAVALCANTI, Tereza Maria Pompéia. *Jesus, a pecadora e o fariseu. Uma releitura na ótica de gênero*. Atualidade Teológica. Rio de Janeiro, nº 35, p. 217-227, 2010.

COLAUTTI, Daniele. *A figura da virgem Maria e da mulher no evangelho de Lucas*. In: Lucas Evangelho do Espírito. Revista Cultura Bíblica. São Paulo: Loyola, ano 39, vol. XXI, nº 83/84, 1998, p. 90-102.

COMBLIN, J. *Atos dos Apóstolos*, Vol. I. Petrópolis: Vozes, 1988.

CONTI, Cristina. *O amor como práxis – estudo de Lucas 7,36-50*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis, v. 44, p. 60-94, 2003/1.

GEBARA, Ivone. *Hermenêutica Bíblica Feministas*. In: Várias autoras. Sentimos Deus de outra maneira. Leitura Bíblica feita por mulheres. São Leopoldo, CEBI, Nov/1992.

GEORGE, A. *Leitura do Evangelho segundo Lucas*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1982.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. Tradução: M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1983.

KÜMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução: Isabel Fontes Leal Ferreira e João Paixo Neto. São Paulo: Paulinas, 1982.

LADISLAO, Maria Gloria. *As mulheres na Bíblia*. Tradução de Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Paulinas, 1995.

LANCELLOTTI, Angelo; BOCALI, Giovanni. *Comentário ao Evangelho de São Lucas*. Tradução: Antônio Angonese e Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1979.

LÄPPLE, Alfred. *Bíblia interpretação atualizada e catequese*.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Tradução Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. Tradução: Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983.

MALZONI, Cláudio V. (OP). *Da cabeça aos pés: A unção de Jesus em Betânia, em Mc 14,3-9 e nos textos afins na tradição evangélica*. Revista Perspectiva Teológica. Belo Horizonte: Fundação Mariana, Ano XXX, nº 80, jan/abr, p. 95-106, 1998.

MANSILLA, Sandra Nancy. Espaço e tempo para uma unção – Estudo do tempo e do espaço para uma análise narrativa de Marcos 14,3-9. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, v. 37, p. 115-125, 2000/3.

MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. Tradução: Vicente Ferreira de Souza. Revisão: H. Salbosco. 6ª Ed. São Paulo: Paulus, 1988.

MORRIS, Leon L. *O Evangelho de Lucas*. Tradução: Gordon Chown. Revisão Júlio Paulo Tavares Zabatiero. São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 1974.

PALLARES, José Cárdenas. *A mulher em São Lucas: Releitura de um mestiço*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, nº 11, p. 91-97, 1992.

_____. *Ternura de Deus ternura de mulheres*. São Paulo, p. 49-67, 1995.

RAMOS, Adela. *As mulheres no evangelho de Lucas*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis, v. 44, p. 78-94, 2003/1.

RICHARD, Pablo. *Leitura popular da Bíblia na América Latina (Hermenêutica da Libertação)*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana. Petrópolis, v.1, p. 8-25, 1988/1.

RICHTER REIMER, Ivoni. Lembrar, transmitir, agir – mulheres nos inícios do cristianismo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 22, p. 45-59, 1995.

_____. (Org). *Corpo, Gênero, Sexualidade, Saúde*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005a.

_____. *Grava-me como selo sobre teu coração: Teologia Bíblica Feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005b.

_____. (Org). *Economia no mundo bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006.

_____. *Compaixão, cruz e esperança: Teologia de Marcos*, São Paulo: Paulinas, 2012a.

RYLE, Rev. J.C. *Comentário expositivo do Evangelho segundo Lucas*. Tradução: Otoniel Mota. Rio de Janeiro: Confederação Evangélica do Brasil, 1955.

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

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

SCHOTTROFF, Luise; STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus de Nazaret, esperanza de los pobres*. Salamanca, Ediciones Sigueme, 1981.

SCHUSSLERFIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da sabedoria*. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. Tradução de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

SEBASTIANI, Lilia. *Maria Madalena: de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida*. Tradução: Antônio Angonese. Petrópolis: Vozes, 1995.

STEGEMANN, Ekkehard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: Os primórdios no Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STORNILO, Ivo. *Como ler o Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 1992.

STRÖHER, Marga Janéte. *Caminhos de resistência nas fronteiras do poder normativo*. Um estudo das Cartas Pastorais na perspectiva feminista. Tese de Doutorado em Teologia (Escola Superior de Teologia – EST). São Leopoldo, 2002.

_____. *Sociologia do movimento de Jesus*. Tradução: Werner Fuchs e Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

THEÍSSSEN, Gerd. *O Novo Testamento*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2007.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. *A Boa Notícia segundo a comunidade de Lucas*. O Espírito me ungiu para evangelizar os pobres. A palavra na Vida, São Leopoldo; nº 123/124, 1998.