

**A narrativa sobre a mulher adúltera (João 7,53-8,11) como um
“mini-evangelho” à luz da teoria bourdieusiana da violência
simbólica contra as mulheres**

The narrative on the adulterous woman (John 7, 53-8, 11) as a “mini-gospel” in
the light of the bourdieusian theory of symbolic violence against women

*Nelson Lellis Ramos Rodrigues**

Resumo

O presente artigo analisa a perícopre de João 7,53-8,11 tendo como referência dois blocos na história: a) o século II, período em que a narrativa em questão teria sido transmitida ainda fora dos manuscritos evangélicos revelando um processo de não aceitação da crescente rigidez religiosa pelo movimento montanista, e; b) a narrativa dentro do estudo de gênero que ora se destaca pelos processos legais e espaços religiosos. Lança-se mão do sociólogo Pierre Bourdieu a fim de balizar teoricamente a noção de violência simbólica/dominação masculina da/na religião no Brasil (neste artigo delimitado na estrutura da religião cristã). A pesquisa apresenta ainda reflexões e paralelos da visão acerca da mulher na perícopre de João e no movimento montanista à luz do conceito de *habitus* (Bourdieu), visando observar como a Lei religiosa e a Tradição (leitura da Lei) imperam em seu conteúdo como violência simbólica.

Palavras-chave: Mulher. João 7,53-8,11. Violência simbólica. Lei. Tradição.

Abstract

This article analyzes the text of John 7,53-8,11 referring to two blocks in history: a) the second century, a period in which the narrative in question would still have been transmitted outside the evangelical manuscripts revealing a process of non-acceptance of increasing religious rigidity by the montanist movement, and; b) the narrative within the study of gender that now stands out by legal processes and religious spaces. Sociologist Pierre Bourdieu is used as a theoretical approach to the notion of symbolic violence / male domination of / in religion in Brazil (in this article delimited in the structure of the Christian religion). The research also presents reflections and parallels of the vision about women in the text of John and the montanist movement in the light of the concept of *habitus* (Bourdieu), aiming at observing how religious law and Tradition (the reading of the Law) reign in their content as symbolic violence.

Key-words: Woman. John 7,53-8,11. Symbolic violence. Law. Tradition.

* Doutorando em Sociologia Política pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UNF), Mestre em Ciências das Religiões, Especialista em Ensino Religioso e Bacharel em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória-ES. Docente na Faculdade Batista do Estado do Rio de Janeiro (FABERJ). E-mail: nelsonlellis@gmail.com

Ninguém nasce mulher; torna-se mulher.

Simone de Beauvoir

Os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais.

Pierre Bourdieu

Introdução

Levando em consideração que o processo sobre o estudo de gênero no Brasil ganha cada vez mais adeptas/os, a luta pela igualdade e justiça se dinamiza numa frequência que tem se alastrado não apenas no campo acadêmico, mas também nas estruturas religiosas pelos próprios membros que carregam a fé como *intuição*¹ e como expressão do comportamento social.

A temática sobre o estudo de gênero aqui começa a partir da perícopie evangélica de João 7,53-8,11 (lida aqui na versão Bíblia de Jerusalém), em que muito provavelmente foi inserida por cristãos ocidentais (Roma, África do Norte) no cânon das Escrituras entre os séculos IV-V. Entende-se que a narrativa era transmitida fora dos evangelhos antes destes séculos (Konings, 2005, p. 374-375) – informação cara para esta pesquisa.

Um dos momentos ideais para o uso da referida narrativa pode ser situado no século II, mais precisamente em 165 E.C., período em que o movimento montanista surgira (na Frígia) através do recém-batizado Montano. Enquanto o gnóstico Marcião organizava em Roma a sua comunidade eclesial, Montano difundia sua doutrina do outro lado do Império, na Ásia Menor – que só depois seguiu para Roma e África (Costa, 2002, p. 43-44).

A hipótese deste breve artigo é apontar e situar a pregação do “mini-evangelho”² na(s) comunidade(s) cristã(s) que tinha(m) acesso às informações desse movimento, já que a narrativa, como anunciado, era compartilhada antes de fazer parte do cânon evangélico.

Apresentadas as questões em torno da perícopie em destaque, o artigo se põe à análise bourdieusiana da violência simbólica contra as mulheres, em que as próprias vítimas não conseguem mais enxergar a dominação (violenta) estabelecida dentro da religião (Bourdieu, 2002) – onde a superioridade masculina é legitimada por meio de versos bíblicos interpretados mediante ferramenta exegética confessional (tanto da Lei quanto da Tradição religiosa).

Serão destacadas algumas informações e reflexões acerca do *habitus* – o que caracteriza a pessoa na estrutura social na qual vive (Wacquant, 2006, p. 13-29) – gerado pela religião no que se refere à dominação masculina, o que neste caso lê-se: *violência simbólica*. O conceito de *habitus* em Bourdieu busca compreender a afinidade e o resultado entre o comportamento humano (condicionamentos sociais) e as estruturas. Nas palavras de Bourdieu

[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as *experiências passadas*, funciona *a cada momento como uma matriz de percepções*, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...]. (Bourdieu, 1983, p. 65, grifo nosso)

Neste artigo, a estrutura é apresentada como a religião e todo o seu conteúdo: tradição, hermenêutica de narrativas sagradas, movimentos conservadores, cristianismo/instituição. Buscar-se-á, portanto, compreender como essa estrutura, que lera textos como o que se pretende aqui discutir, influencia e molda a trajetória comportamental entre homens e mulheres até o século XXI.

1. “Esta(s) mulher(es)”

Antes da narrativa da *Mulher Adúltera* ser inserida no evangelho de João, seu conteúdo já era pregado em diferentes regiões (Konings, 2005, p. 374). Todavia, para que se fale – *plausivelmente*³ – do uso desse “mini-evangelho”, deve-se levantar algumas questões sobre seu conteúdo, uma vez que grande parte dos comentaristas que a pesquisa teve acesso coloca a perícopa para ser analisada no apêndice, oferecendo notas diminutas.

A primeira menção da narrativa foi feita entre os autores gregos. Aconteceu no século XII, por Eutímio Zigabeno, onde apenas adverte que o texto “falta nos melhores exemplares do evangelho” (Mateos & Barreto, 1999, p. 344). A ruptura que João faz do capítulo 7 para o 8 é brusca, revelando mais uma vez a tardia costura da narrativa ao evangelho.

Há que se perguntar, portanto: Qual a relação das personagens no texto? Qual o *ethos* que predominava naquele cenário? Que tipo de influência *legal* escribas e fariseus possuíam ao imprimirem tal acusação? Como escribas e

fariseus interpretavam a Lei, visto que apenas a mulher era levada para ser julgada?

É importante sublinhar que a discriminação da mulher no contexto bíblico não se dá em todo tempo. Diga-se de passagem, pesquisas já chegaram a apontar uma cultura matriarcal no início do povo de Israel (cf. Schottroff, 2008; Zabatiero, 2013). Contudo, no que tange ao período pré-monárquico, se pode apenas afirmar que houve uma participação maior das mulheres na sociedade. No percurso da história é que a disparidade dos papéis (no âmbito religioso e político) teria gestado não somente desigualdade, mas também construído a imagem da mulher inferior ao homem (Winters, 1993, p. 16-27).

Esse tipo de interpretação se dá a partir da construção do texto de Gênesis, no século VI, no exílio babilônico. O primeiro relato da Criação (Gn 1,1-2,4a) sugere que homem e mulher são *tsélem* (imagem) de Deus. Essa imagem é comum no Oriente antigo. *Tsélem* de Deus é *tsélem* física, concreta, real no mundo (Von Rad, 1977, p. 72). Ainda que o primeiro relato indique igualdade,

o fato dos pronomes utilizados para Deus e para Adão serem masculinos sugere que os homens são os representantes coletivos apropriados deste Deus, enquanto as mulheres, embora compartilhem os benefícios da soberania humana corporativa, ficam submetidas ao governo e à cabeça masculina da família. (Tepedino, 2003, p. 158)

O segundo relato da Criação (Gn 2,4b-3,24) sublinha a negatividade da mulher. O termo *‘ezer* (= auxiliar) aparenta, à priori, inferioridade. Tepedino, no entanto, chama a atenção para o fato de que *‘ezer* possui vários usos no Antigo Testamento:

Pode ser um nome próprio para homem. Em nossa história ele descreve os animais e a mulher. Em alguns lugares, caracteriza a divindade: Yahweh é o auxiliar de Israel que ele cria e salva. Desta forma “auxiliar” é um termo relacional que designa uma relação de benefício para Deus, para as pessoas, para os animais. Em si, o termo não especifica posição dentro das relações, e ainda mais não implica em inferioridade. (Tepedino, 2003, p. 158)

A narrativa foi compreendida por grupos judeus colocando a mulher inferior ao homem por ter sido criada em seguida. Há dois textos do Novo Testamento que organizam essa ideia da seguinte forma:

Porque o homem não provém da mulher, mas a mulher do homem. Porque também o homem não foi criado por causa da mulher, mas a mulher por causa do homem. (1 Co 11,8-9)

Porque Adão foi criado primeiro, e Eva depois. E mais, Adão não foi enganado; mas a mulher é que foi enganada e caiu em transgressão. (1 Tm 2,13-14)

Percebe-se que a prioridade masculina tem relação direta com a primogenitura. Levando-se em consideração que o líder do clã era homem, justificava-se, religiosamente, que o primeiro filho deveria nascer homem, fazendo alusão à criação. A mulher deveria tão somente aceitar sua condição de propriedade (cf. Ex 20,17).

Para além da hermenêutica aplicada nos textos da Criação, a passagem de Gn 3,1-24, que trata da queda, também foi utilizada para culpar a mulher. Segundo a tradição, é a mulher quem *tenta o homem* a pecar. A imagem que se faz é que ela se tornou a mediação do mal para a humanidade e, conseqüentemente, para a instauração do caos.

Ao posicionar a figura feminina na narrativa da *Mulher Adúltera*, pode-se perceber a escola que fomentou/influenciou a leitura de escribas e fariseus e que, conseqüentemente, deu forma ao imaginário do(s)/a(s) autore(s)/a(s). A pergunta que o artigo levanta é se esses partidos têm razão quando pedem a pena de morte da adúltera?

Seguem os textos que servem como base para as acusações referendadas na perícopes em questão:

- “Não adulterarás” (Êxodo 20,14)
- “Nem te deitarás com a mulher de teu próximo” (Levítico 18,20)
- “Se um homem adulterar com a mulher do seu próximo, *será morto o adúltero e a adúltera*” (Levítico 20,10)
- “Não adulterarás” (Deuteronômio 5,18)
- “Se um homem for achado deitado com uma mulher que tem marido, então, *ambos morrerão*, o homem que se deitou com a mulher e a mulher; assim, eliminarás o mal de Israel” (Deuteronômio 22,22)

A narrativa demonstra, portanto, que escribas e fariseus tinham razão, mediante o *habitus* que os caracterizavam, quanto à acusação da mulher. Segundo a Lei, a adúltera deveria ser morta. Todavia, o mesmo texto registra a parcialidade com que o julgamento é tratado. As referências bíblicas acima elencadas mostram que tanto a mulher quanto o homem deveriam ser *banidos* da comunidade por praticarem adultério.

Embora o texto não tenha sido escrito a fim de apontar os equívocos do exagero religioso, ele não explica o motivo pelo qual o homem não é trazido. O teste foi feito para fazer com que Jesus caísse em duas armadilhas:

a) caso condenasse a mulher, entraria no seguinte conflito: o sinédrio não poderia permitir a execução, pois esse direito cabia tão somente aos romanos;

b) por outro lado, se Jesus a deixasse ir, seria visto pelos fariseus como um judeu que não seguia a Torah, perdendo, assim, sua credibilidade como um *rabi* no templo (de onde Jesus teria vindo; cf. Jo 7,53).

O que se poderia conjecturar é que *esta mulher* se encontra exatamente onde Jesus se encontra: entre a política e o templo, *jogo de poderes*. No entanto, olhando para *esta mulher*, o “mini-evangelho” parece querer apontar outro caminho: o da *salvação*.

2. Tertuliano e a figura da mulher

O nome de Tertuliano recebeu maior destaque como discípulo do movimento montanista e sua declaração “Mulher! És a porta do diabo” (Tertuliano *apud* Beauvoir, 1954, p. 149) reverbera – ainda hoje – em ações (não só) simbólicas de violência contra a mulher. Essa violência se dá numa teologia que é fruto de uma hermenêutica que fora posta na seção anterior, avolumada pelas tradições que lhe dão suporte.

Ainda assim, não se pode afirmar que o montanismo descartava as mulheres, visto que Montano teve duas ao seu lado – Maximila e Priscila – para o início do que foi reconhecido como “movimento profético” (Costa, 2002, p. 43). O que se sabe é que a doutrina montanista pregava uma disciplina rigorosa ao *pecador*. E a hipótese aqui levantada não contradiz o fato de que mulheres estavam presentes nesse movimento; antes, observa como a violência simbólica ocorre quando Tertuliano identifica a mulher como a *porta do diabo* (Tertuliano

apud Beauvoir, 1954, p. 149) – o que, na visão do bispo Calixto de Roma, não caracterizava violência, mas uma identificação óbvia (cf. Ventura da Silva, 2006). Coube ainda crítica do bispo Calixto a Tertuliano e a Hipólito pelo fato de não cumprirem a Lei bíblica que ordenava, segundo hermenêutica tradicional/confessional, a pena de morte a todo aquele que cometesse adultério, assassinato e idolatria. Teria o bispo autorizado aos demais presbíteros promulgar tal penitência (cf. Costa, 2002).

Nas pesquisas de Léon-Dufour,

a Lei valia em princípio, mas a sanção não era sempre executada; nenhum caso é atestado no séc. I d.C. [...] No judaísmo tanaítico existia uma tendência a criticar a opressão da mulher na sociedade contemporânea. (Léon-Dufour, 1998, p. 237)

Em outras palavras, como o cristianismo e a doutrina rabínica nasceram do ensinamento tradicional judaico, é possível explicar parte da leitura de movimentos cristãos que capitularam uma tradição peremptoriamente rígida nos séculos que se seguiram (cf. Vermes, 1996, p. 106) aparelhando um olhar de *precaução* e *preconceito* para com a mulher na sociedade. Em meados do século III, por exemplo, os encratitas da Síria – movimento cristão ascético – pregavam que “o fim da idade atual deveria ser provocado pelo boicote do útero” (Bloch, 1995, p. 96).

O poder que se estabelece sobre a mulher deve-se, na discussão aqui levantada, à questão da sexualidade. Desde a leitura do Gênesis, perpassando movimentos cristãos não libertadores e chegando até o século XXI, a estrutura religiosa parece fazer prevalecer as mulheres como responsáveis por consequências negativas no mundo. No meio da história tem-se, por exemplo, a manutenção da imagem feminina e, com ela, sua condenação, segundo Tertuliano – aqui citado por Beauvoir:

“Mulher! És a porta do diabo. Persuadiste aquele que o diabo não ousava atacar de frente. Foi por tua causa que o filho de Deus teve de morrer. Deverias andar sempre vestida de luto e de andrajos.” Tertuliano assim a define: *Templum aedificatum super cloacam*⁴. (Tertuliano *apud* Beauvoir, 1954, p. 149)

A violência simbólica registrada acima é denunciada pela autora francesa que oferece um panorama histórico apresentando personagens ligados a essa ideologia (religiosa):

A repugnância do cristianismo pelo corpo feminino é tal que ele consente em destinar seu Deus a uma morte ignominiosa, mas poupa-lhe a mácula do nascimento: o concílio de Éfeso no Oriente, o de Latrão no Ocidente, afirmam a concepção virginal de Cristo. Orígenes, Tertuliano, Jerônimo, os primeiros padres, pensavam que Maria parira no sangue e na imundície como as outras mulheres, mas é a opinião de santo Agostinho e santo Ambrósio que prevalece. (Beauvoir, 1954, p. 149-150)

Agostinho e Ambrósio são do século IV e não seguem a linha de Tertuliano e de outros que sugerem uma Maria semelhante a *outras mulheres* – que parem seus filhos no “sangue e na imundície”. Afinal, são vistas como *Templum aedificatum super cloacam*.

A visão tertuliana se escandalizava e não permitia que mulheres não cristãs ensinassem, fizessem exorcismos, curas, batismos etc. (Fernandez, 2008, p. 78). No montanismo, Tertuliano só admitia às mulheres cristãs a função profética. Em sua obra *Virginibus Velandis*, reproduz enfaticamente, no capítulo *De cultu feminarum* (2, 12, 1; CCL 1, 367), “que não é permitido à mulher falar na igreja⁵, nem ensinar, batizar, oferecer nem reclamar para si parte alguma em uma função própria do homem, e menos ainda no ministério sacerdotal”. Acrescenta que o único sacerdócio que as mulheres poderiam exercer seria o da castidade (*sacerdotes pudicitiae*). Em comparação com as mulheres não cristãs, há muito pouca diferença no que se refere às funções permitidas.

Segundo Bernard Prusak, há uma linha direta que liga os textos pseudepígrafos (Livro de Henoch, Livro dos Jubileus, Testamento de Rubem entre os Testamentos dos Doze Patriarcas) – que associam a figura da mulher à luxúria, adorno, sedução, fornicação, prostituição – com as obras e ensinamentos montanistas de Tertuliano (Prusak *apud* Bloch, 1995, p. 96). Bonnici parece ratificar essa questão ao dizer que a mulher, na visão do teólogo em tela, constitui-se numa “ameaça pública porque é vaidosa, preconceituosa, sensual, frívola, trapaceira e ignorante” (Bonnici, 2007, p. 201; cf. item *b* da próxima seção).

O “mini-evangelho”, diante da construção de uma teologia que bebe da tradição patriarcal, há que ser entendido como ferramenta necessária das comunidades cristãs (oprimidas?!) para a construção de uma teologia libertadora e que propague um conteúdo teológico igualitário e não condenatório.

3. O “mini-evangelho” no cânon

O acento que possibilita a hipótese acima colocada é o fato de que o montanismo, como movimento que pregava importância de uma *nova profecia, rigorosa disciplina ao pecador*, presença e poder do Espírito Santo, martírio e uma visão alimentada pela hermenêutica confessional/estética/política (ver seção seguinte) – e, por isso, estreita sobre a mulher –, já havia se difundido até o ano 200 E.C. tanto em Roma como no Norte da África (Costa, 2002, p. 43-44), onde Tertuliano teria se convertido a essa teologia. Para Konings (2005, p. 374-375), o “mini-evangelho” teria sido inserido no cânon das Escrituras entre os séculos IV-V por cristãos ocidentais. Mas antes de expor a hipótese advinda dessa conexão informativa, é necessário estabelecer alguns outros pontos da história teológica e dos coincidentes encontros geográficos:

a) *A produção literária dos montanistas*: segundo Hans von Campenhausen e Bruce M. Metzger, os escritos desse movimento foram extensos (cf. Campenhausen e Metzger *apud* McDonald, 2013). O tipo de produção não se devia apenas ao intuito de doutrinar os seus adeptos e suas adeptas, mas entender todo o material como inspirado pelo Espírito Santo. Seguia-se o raciocínio de que toda a atividade inspirativa não havia cessado, portanto, se poderia continuar escrevendo e promovendo a revelação sagrada. Com esse embate teológico, a igreja começa a se apressar em definir o limite das Escrituras. Tertuliano não aceitava que se deveria impor limite. Todo o seu material era compreendido por ele e pelos seguidores do montanismo como literatura sagrada, isto é, inspirada por Deus (cf. McDonald, 2013), inclusive sua posição acerca da mulher. Tertuliano escreveu no início de seu livro *De pudicitia*, em que ataca o *portifex maximus* (em Roma, essa expressão designava o sacerdote supremo; neste caso, não se tratava de Calixto), que “perdoava pecados como adultério e fornicação” (Lenzenweger *et al*, 2006, p. 37). Para o montanista, a igreja não tinha obrigação de perdoar esse tipo de prática, vista por ele como pecado grave, imperdoável, mortal (cf. Lenzenwener *et al*, 2006, p. 36).

b) *O acesso às narrativas do evangelho de João*: os montanistas tinham acesso a outros materiais que depois foram inseridos no cânon neotestamentário, como o *evangelho de João* (rejeitado pelos *alogianos* – que combatiam o montanismo – por não crerem em seu prólogo, ou seja, Jesus como o *Logos* ou o *Verbo*), a epístola aos Hebreus e o livro de Apocalipse. É encontrada aqui mais

uma referência para a hipótese defendida nesta pesquisa: já que o evangelho de João era conhecido e utilizado, por que a narrativa foi costurada justamente neste livro? A fim de responder às questões teológicas/doutrinárias e sociais? Assim se poderia analisar:

Há três moradas escritas no início da perícopos em questão:

1ª) *Casa*: após a discussão sobre a origem do Cristo (7,40-52), “cada um voltou para sua *casa*” (7,53). *Casa*, no evangelho de João sempre aparece no sentido de comunhão e coletividade familiar (4,53; 12,3; 14,2; 19,27; 20,10). Quando o narrador (ou narradores) apresenta Jesus se referindo ao templo, o coloca dizendo *casa de meu Pai* (2,16); enquanto que o *templo*, ao ser trabalhado pelo narrador, passa a ser local de ensino (7,14) e embates teológicos e sociais (2,14).

2ª) *Monte*: Jesus foi para o *monte* das Oliveiras (8,1); monte é símbolo da morada celestial e da revelação (cf. livro do Êxodo). No evangelho de João não é diferente. Em Jo 4,20 há uma discussão sobre qual monte se deve adorar: o monte Garizim ou o de Jerusalém? Em 6,3, o texto evoca o episódio de Moisés alimentando o povo durante o êxodo; Jesus é esse novo Moisés. No versículo 15 Jesus se retira para a montanha onde ninguém poderia fazer dele um rei nos moldes terrenos. O monte é o refúgio, a recuperação das forças, local de oração e de manifestações milagrosas.

3ª) *Templo*: “antes do nascer do sol”, Jesus “já se achava outra vez no *templo*” (8,2), morada construída para o divino e que simboliza também o principal espaço de fomento da religião. Como dito, o templo é o lugar do ensino (7,14; 8,2) e de discussões religiosas (8,59). Templo também é o lugar das barganhas (2,14) e interpretado como o próprio corpo de Jesus (2,19).

A narrativa da mulher adúltera se dá no pátio desta última morada: da instituição religiosa onde ocorriam os maiores desafetos teológicos e por onde se definiam questões sobre a sociedade religiosa. Sabe-se, portanto, que enquanto o “mini-evangelho” era anunciado, o templo já não mais existia.

Poder-se-ia conjecturar que o caso da *Mulher Adúltera* no evangelho de João serviria para as comunidades posteriores interpretarem, dentre outras coisas, o *templo* (= instituição religiosa) como espaço da discussão a respeito do Cristo (cf. perícopos anterior)? Não se pode afirmar, conquanto que se foque na

fala do narrador (escribas e fariseus armaram toda a cena para colocar Jesus à prova; cf. v. 6). Ao final, Jesus pergunta sobre os acusadores que estavam no templo: “Onde estão eles?”, “Saíram daqui?”, “Para qual morada?” (v.10). Não há um destino explícito. Fica a mulher no centro e a não-acusação do Cristo.

A inserção do texto neste meio parece ter sentido por dois motivos: 1º) o acesso dos montanistas ao evangelho de João teria agora um elemento que criticaria sua teologia – visto que o “mini-evangelho” já era anunciado (como denúncia!) contra as opressões de comunidades rígidas; 2º) após o entendimento dos códigos das narrativas, os cenários montados surgem como uma espécie de autoridade geográfica onde aquele que venceu dentro da instituição (*Igreja Oficial*) o inseriu como inspirado.

c) *Enfim, o “mini-evangelho” no cânon:* o montanismo acreditava que Cristo retornaria numa planície próxima a Pepuza, região da Frígia. Os seguidores dessa *Nova Profecia* encontraram certo respeito em Roma, sob o papa Zeferino. Este acreditava que o movimento trazia em sua mensagem um retorno ao ideal da comunidade primitiva. Os seguidores, aguardando a vinda de Cristo, combinavam uma ascese severa, longos jejuns e abstinham-se do matrimônio (será que a união com a mulher neste período poderia ocasionar impureza – lembrando que a sexualidade da mulher é promíscua para Tertuliano). Eusébio registra que, desde o ano 230 E.C., a igreja começou, com escritos teológicos e discussões públicas, a condenar o movimento apocalíptico. Em Roma, quando a igreja já havia se tornado religião do Império, levou medidas contra os *pepuzistas*, todavia, esse grupo teria resistido até o século V, quando, por fim, a narrativa da *Mulher Adúltera* teria sido inserida no evangelho de João – tão acessado por montanistas (Lenzenweger *et al*, 2006, p. 39). Ou seja, a *instituição religiosa* tomou para si as rédeas da interpretação sobre o Cristo e teve poder para denunciar e banir muitas outras teologias, bem como limitar o cânon evangélico. Fica, por conseguinte, a narrativa da *Mulher Adúltera* como sendo divinamente inspirada. Uma espécie de jogo de lugares sagrados.

Torna importante sublinhar que o sentido do “mini-evangelho” pode ter sido alterado, levando em consideração que era utilizado por comunidades oprimidas. Agora, pela Igreja ligada ao Império. Sabe-se, com isso, que a formação e a trajetória do clero cristão eram assim compreendidas:

[...] estudos literários que fazem deles escritores distintos, promissora carreira profana interrompida pela “conversão”, período fortalecedor passado em solidão, intensa *atividade pastoral*, acompanhada de *forte influência doutrinal*. (Pierrard, 2002, p. 60, grifo nosso)

Tanto a “atividade pastoral” quanto a “forte influência doutrinal” forjaram (e ainda forjam) leituras posteriores comprometidas sempre com estruturas do passado. Ou seja, o futuro ainda mantém as mesmas leituras feitas pelos escribas e fariseus do “mini-evangelho”.

4. Bourdieu e a violência “simbólica” da estrutura religiosa

Nesta última seção será visto como o poder patriarcal na religião remonta textos da tradição, demonstrando como escribas e fariseus, o montanismo (Tertuliano), a Igreja Oficial e muitos grupos atuais fazem suas leituras.

As pesquisas realizadas por Pierre Bourdieu nas décadas de 1950-1960, na sociedade dos beberes da Cabila, norte da Argélia, afirmam que não é a diferença sexual que justifica a dominação masculina. O sociólogo francês procura explicar a submissão da mulher como resultado de uma relação de dominação na história, na cultura, na construção linguística etc. que é (con)firmada, internalizada e reproduzida pela religião e outras estruturas estruturantes gerando, assim, a violência simbólica (cf. Bourdieu, 2002).

A religião aponta o *ethos* ideal, uma moral alicerçada nos valores patriarcais, cujas estruturas históricas têm o *poder* de moldar no inconsciente social a superioridade masculina. Esse molde é mediado pelo simbolismo das Escrituras Sagradas na liturgia – liturgia essa que se faz estendida para as relações no mundo, contudo, de maneira desigual, como realça Gebara:

Os valores e as virtudes propostos pelo cristianismo não foram vividos, no tempo e no espaço, nos diversos territórios culturais, da mesma maneira pelos homens e pelas mulheres. Se para os homens, os valores e virtudes puderam tornar-se expressão de amor, para as mulheres puderam tornar-se fonte de opressão e de humilhação. (Gebara, 2000, p. 153)

Na Idade Média, por exemplo, o céu era garantido para as mulheres que se assemelhassem ao arquétipo mariano. Nos séculos XI e XII, o culto mariano ganhou destaque para inspirar a *vida quotidiana* das mulheres (Belizário, 2006,

p. 18). Considerando essas informações, assim, compreende este artigo, se ajusta a manutenção do domínio masculino na religião:

1º - *leitura* dos textos sagrados a partir de hermenêutica confessional/estética/política

2º - *pregação* dos textos sagrados segundo hermenêutica confessional/política

3º - *interiorização* dos textos sagrados para a vivência do *ethos*, que é determinado pela hermenêutica confessional/estética/política lançada sobre eles

Da leitura de textos sagrados, passa-se pela liturgia até a incorporação dos costumes, das representações, dos valores sagrados etc. A essa reprodução Bourdieu chamou de *habitus* (cf. Bourdieu, 2002). Os componentes desse *habitus* sugerem cooperação e conveniência daquele que é o dominado – neste caso, a mulher. Ela incorpora a relação de poder como algo natural, acreditando, inclusive, ter sido essa a condição estabelecida pela religião. O *habitus* é irrefletido. Uma vez incorporado na sociedade ou no grupo, é visto como algo natural.

Vê-se que a reprodução do discurso mediado por uma hermenêutica irrefletida fomenta a manutenção de uma estrutura de dominação que, para suas vítimas, é invisível – no sentido de interiorizar com naturalidade o conteúdo do mesmo.

O caminho armado acima responde tanto a ação dos escribas e fariseus na narrativa da *Mulher Adúltera* quanto o movimento cristão em que Tertuliano conceitua a mulher como “porta do diabo”:

- a) ambos leem a partir da Lei/Tradição;
- b) desenvolvem na liturgia a interpretação da Lei/Tradição;
- c) incorpora-se a Lei/Tradição como *habitus* sagrado e, com isso, a sociedade/grupo passa a enxergar como algo natural.

Lançando mão da sociologia em destaque, como interpretar a narrativa da mulher pega em flagrante adultério e a visão tertuliana sobre a mulher? No quadro abaixo, registra-se um breve esboço:

Narrativa da mulher adúltera	A mulher em Tertuliano
<p><i>Violência simbólica:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • “Esta mulher foi surpreendida em flagrante adultério”; a mulher está só (parcialidade na ação dos religiosos); • não há ninguém que lhe ofereça proteção e; • a Lei não a ampara, antes, a condena. 	<p><i>Violência simbólica:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • a mulher não pode exercer os mesmos ofícios que o homem; • a mulher é a “porta do diabo”; • sua sexualidade é promíscua; • a mulher é uma ameaça pública por causa de sua vaidade, sensualidade, ignorância, frivolidade etc. • a Igreja não tem obrigação de perdoar o adultério e a fornicção.
<p><i>Violência física (?):</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • embora não se tenha registros de morte por apedrejamento em caso de adultério, a narrativa apresenta uma mulher que foi retirada (porque flagrante) de um ato de adultério e <i>levada</i> por escribas e fariseus. 	<p><i>Violência física (?):</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • a morte por apedrejamento foi ordenada pelo bispo Calixto de Roma a Tertuliano, todavia, não há registros de casos executados.

Descrevendo melhor este quadro, nota-se que no caso da narrativa da *Mulher Adúltera* (área: *violência simbólica*), pergunta-se: Onde está o homem, também adúltero? Tem-se aqui um exemplo de violência simbólica. Na área *violência física*, a mulher é retirada de um ato de adultério e *levada* – com ou sem o seu consentimento – para ser julgada. Esse *levar* poderia ser configurado, se tivéssemos mais informações da narrativa, como um ato de violência física.

No quadro em que se analisa Tertuliano, vê-se que não excluía as mulheres de seu convívio, mas das funções *cabíveis apenas aos homens*. A violência simbólica estaria configurada a partir da teoria bourdieusiana. A violência não está em apenas escolher a mulher adúltera para a acusação e ocultar o homem adúltero, mas, em Tertuliano, nota-se que a violência também está no ignorar das capacidades femininas e exclusão da comunidade como consequência da falta de perdão da Igreja (o que poderia acontecer com o homem também, mas se tratando de uma época em que a imagem feminina era tratada com inferioridade, possivelmente as mulheres eram negativamente mais atingidas). Na área *violência física* tem-se a informação de que o rigor não fora suficiente para cumprir a Tradição (que leu a Lei), todavia, a história testemunha as ações posteriores da Igreja na Idade Média.

Diga-se de passagem, Bourdieu se precavê ao utilizar a palavra *simbólico*, visto que a violência contra as mulheres não se dá apenas neste aspecto, mas também no *físico*. Ao falar sobre *violência simbólica*, faz-se entender como violência *espiritual*, em que há uma dominação invisível (Bourdieu, 2002, p. 48ss).

O discurso constituinte religioso tem a capacidade de construir *um mundo*, isto é, funda-se *uma determinada realidade* onde as pessoas, que se filiam ao discurso, operam suas relações (cf. Orlandi, 1983). Relações essas onde o domínio masculino ainda é muito natural em diversos grupos religiosos, ainda que um novo discurso esteja fundando um novo mundo. Esse novo discurso se apresenta com outros olhos para os Escritos Sagrados. Haveria, neste caso, o surgimento de uma estrutura que tome, politicamente, as próprias narrativas contra as mulheres, para que as mesmas sejam por aquelas empoderadas e nasçam, finalmente, mulheres?

Conclusão

O artigo procurou apresentar como a estrutura religiosa através da leitura da Lei e da Tradição pode construir uma realidade em que haja distinção entre os gêneros masculino e feminino. Em épocas distintas, viu-se que a reprodução dessa leitura foi feita sem muito esforço para mudar as relações.

Apoiamo-nos nas comunidades cristãs (oprimidas) no “mini-evangelho” – que serviria como um escudo para defender-se dos ataques da Tradição e leitura judaica e como espada, para desbravar novos caminhos de salvação.

“*Esta mulher*”, expressão de condenação, poderia ter sido utilizada também para condenar o próprio Cristo: “O que *este homem* tem a nos dizer?” Sendo o objetivo dos escribas e fariseus condenar a Jesus, é possível que uma comunidade oprimida por estruturas religiosas rígidas leia a narrativa e acredite que a mesma proponha demonstrar, num cenário de julgamentos, que o Cristo se põe – primeiramente – no lugar do acusado e – posteriormente – como aquele que diz: “nem eu te condeno” (Jo 8, 11).

A Lei foi escrita em pedras na Tradição (Ex 34,1; 2 Co 3,7). A penalidade para o adultério era o apedrejamento. O que escribas e fariseus queriam era condenar a mulher com a Lei, com a *pedra*. Jesus escrevia na areia, *pedras*

esfaceladas, que indicam, simbolicamente, a flexibilidade que a estrutura pode ter a fim de ser remodelada, reescrita. Talvez haja, para uma comunidade ou grupo oprimido por um *hábito* construído por uma hermenêutica excludente e capaz de apequenar o *outro*, o contínuo ardor em olhar para esta narrativa, cuja intenção é mostrar o caminho da *salvação*, e enxergar a todos, homens e mulheres, como *tsélem* de Deus. E, por fim, perguntar: “Mulher, onde estão eles?”, e ouvir como resposta: “Foram-se!”.

Mas, mediante tal visão, algumas questões ainda ficam em aberto: tendo um novo olhar hermenêutico para os textos sagrados, haveria a geração de uma nova estrutura religiosa e, por isso, também social? E dessa nova estrutura, um novo *hábito* que seria capaz de movimentar, através de legitimações religiosas, o valor de grupos que se percebem oprimidos? Será que apenas novas estruturas religiosas (ou seja, novas interpretações que figurariam em caminhos estruturantes) dentro de outras estruturas religiosas garantiriam mudanças significativas ou se deveria provocar uma maior participação política e conscientização das estruturas estruturantes nos atores sociais?

Referências

- BEAUVOIR, Simone de. *El segundo sexo*. Buenos Aires: Editorial Psique, 1954.
- BELIZÁRIO, Sandra Maria Reis. *Aspectos evolutivos dos direitos da mulher em face aos direitos da personalidade*. Dissertação (Mestrado em Direito da Personalidade na Tutela Jurídica Privada e Constitucional). Centro Universitário Maringá – CESUMAR, Maringá/PR, 2006.
- BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval – e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval – e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- BONNICI, Thomas. *Teoria e crítica literária feminista: conceitos e tendências*. Paraná: EDUEM, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- COSTA, Paulo Cezar. *Salvatoris Disciplina: Dionísio de Roma e a Regula Fidei no debate teológico do III século*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.
- FERNANDEZ, Domiciano. *Ministérios da mulher na igreja*. São Paulo: Loyola, 2008.
- GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

- GINZBURG, C. *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*. In: GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais*. 2a. ed. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- KONINGS, Johan. *O evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.
- LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B.; AMON, Karl; ZINHOBLER, Rudolf. *História da Igreja Católica*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho segundo João IV*. São Paulo: Loyola, 1998.
- MACDONALD, Lee Martin. *A origem da bíblia: um guia para os perplexos*. São Paulo: Paulus, 2013.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O evangelho de João: análise linguística e comentário exegético*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1999.
- ORLANDI, Eni P. *Tipologia dos Discursos e Regras Conversacionais*. In: ORLANDI, Eni P. *A Linguagem em seu Funcionamento: as formas do discurso*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- PIERRARD, Pierre. *História da igreja católica*. Lisboa: Planeta Editora, 2002.
- ROSSETI, Regina. *Movimento e Totalidade em Bergson: a essência imanente da realidade movente*. São Paulo: EDUSP, 2004.
- SCHOTTROFF, Luise. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.
- SEBASTIANI, Breno Battistin. *A política como objeto de estudo: Tito Lívio e o pensamento historiográfico romano do século I a.C*. In: JOLY, Fabio Duarte. (org.). *História e retórica: ensaios sobre historiografia antiga*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2007.
- TEPEDINO, Ana Maria. *Macho e fêmea os criou: criação e gênero*. MULLER, I. (Org.). *perspectivas para uma nova Teologia da Criação*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- VENTURA DA SILVA, Gilvan.; NADER, Maria.B.; PIMENTEL, Sebastião. (Orgs.). *História, Mulher e Poder*. Vitória: EDUFES, 2006.
- VERMES, Geza. *Jesus e o mundo do judaísmo*. São Paulo: Loyola, 1996.
- VON RAD, G. *El libro del génesis*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- WACQUANT, L. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. *Revista de Sociologia e Política*, n. 26, 2006.
- WINTERS, A. A mulher no Israel Pré-monárquico. *Ribla*, n. 15, 1993.
- ZABATIERO, Júlio P. T. *Uma história cultural de Israel*. São Paulo: Paulus, 2013.

¹ Para Henri Bergson há duas maneiras de se conhecer o objeto: através do conceito e da intuição. O *conhecimento intuitivo*, de que lançamos mão para exemplificar o acesso da “fé” ao seu objeto, é aquele que se opõe ao conhecimento analítico (cf. Rosseti, 2004).

² O termo “mini-evangelho” é utilizado por Konings por acreditar que o trecho “contém o cerne do evangelho. É uma amostra de pregação que nos coloca no coração da mensagem cristã” (Konings, 2005, p. 375)

³ Dentro de uma construção retórica, a verdade se situa no plano da *plausibilidade*. É neste plano que o leitor encontrará a relação entre realidade e discurso (cf. Ginzburg, 2007, p. 143-179; Sebastiani, 2007, p. 80).

⁴ “Templo construído sobre uma fossa.” Agostinho assim descreve os órgãos sexuais e excretórios da mulher: “Inter foeces et urinam nascimur”, *i.e.*, “nascemos por entre as fezes e a *urina*”. Seu objetivo era sublinhar a promiscuidade e impureza da mulher (cf. Beauvoir, 1954, p. 149).

⁵ Cf. leitura de 1 Co 14,34-35.

Recebido em 09/11/2016, revisado em 29/08/2017, aceito para publicação em 22/11/2017.