

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA - PRAC
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM TEOLOGIA**

**MARGINALIZADAS E TRANSGRESSORAS: UM ESTUDO DA
GENEALOGIA DE JESUS SEGUNDO MATEUS A PARTIR DAS
PERSONAGENS FEMININAS**

**Recife
2018**

LINIKER HENRIQUE XAVIER

**MARGINALIZADAS E TRANSGRESSORAS: UM ESTUDO DA
GENEALOGIA DE JESUS SEGUNDO MATEUS A PARTIR DAS
PERSONAGENS FEMININAS**

Dissertação apresentada para apreciação de Banca,
como requisito acadêmico do Programa de Pós-
graduação em Teologia da Universidade Católica de
Pernambuco.

Área de concentração: Teologia Sistemático-
Pastoral.

Linha de pesquisa: Literatura bíblica e teológica:
interpretação

Orientadora: Prof. Dr. Aíla Pinheiro de Andrade.

**Recife
2018**

X3m

Xavier, Liniker Henrique

Marginalizadas e transgressoras : um estudo da genealogia de Jesus segundo Mateus a partir das personagens femininas / Liniker Henrique Xavier, 2018.

111 f.

Orientador: Aila Pinheiro de Andrade

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Programa de Pós-graduação em Teologia. Mestrado em Teologia, 2018.

1. Jesus Cristo - Genealogia. 2. Jesus Cristo - Personalidade e missão.
3. Bíblia. N.T. - Mateus. 4. Mulheres na Bíblia. I. Título.

CDU 232.14

LINIKER HENRIQUE XAVIER

**MARGINALIZADAS E TRANSGRESSORAS: UM ESTUDO DA
GENEALOGIA DE JESUS SEGUNDO MATEUS A PARTIR DAS
PERSONAGENS FEMININAS**

Dissertação apresentada para apreciação de Banca,
como requisito acadêmico do Programa de Pós-
graduação em Teologia da Universidade Católica de
Pernambuco.

Área de concentração: Teologia Sistemático-
Pastoral.

Linha de pesquisa: Literatura bíblica e teológica:
interpretação

Orientadora: Prof. Dr. Aíla Pinheiro de Andrade.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a Dr^a Fernanda Lemos

UFPB – Examinadora externa

Prof^a Dr^a João Luiz Correia Júnior

UNICAP – Examinador interno

Prof^a Dr^a Aíla Pinheiro Andrade

UNICAP – Orientadora

Os cegos veem, e os coxos andam; os leprosos são limpos, e os surdos ouvem; os mortos são ressuscitados, e aos pobres é anunciado o evangelho. E bem-aventurado é aquele que não se escandalizar em mim.

Mateus 11,5-6

Ide, porém, e aprendei o que significa: Misericórdia quero, e não sacrifício. Porque eu não vim a chamar os justos, mas os pecadores, ao arrependimento.

Mateus 9,13

*Aos publicanos, meretrizes, pequeninos,
humildes de espírito, perseguidos pela
causa da justiça. Publicanos e pecadores.
Cegos, surdos, mudos, leprosos. Pobres,
alcoólatras, prostitutas e dependentes
químicos. Mulheres, homens, humanos.*

AGRADECIMENTOS

Chegar até aqui não foi uma tarefa fácil e eu tenho convicção de que, sozinho, eu jamais poderia defender esta dissertação. Sem Ele, Deus, minha vida não faria sentido algum. Tudo é DEle, por Ele e para Ele. Eu sei em quem tenho crido, em quem acreditei.

Agradeço a toda a minha família. Esposa, pais, irmãos e todos os outros. Foram dois anos em que precisei de bastante compreensão no convívio familiar. Agradeço também aos meus amigos, que me estimulam e me apoiam sempre.

Agradeço a Universidade Católica de Pernambuco não somente pela bolsa, mas por tudo o que pude vivenciar nestes anos em que estive aqui. Foi fantástico. Agradeço aos mestres e aos amigos de turma.

Agradeço ao coordenador da pós-graduação em Teologia, o professor Cláudio Vianey, que sempre com muita presteza me estimulou e ajudou. Foi a primeira pessoa com quem tive contato no programa. Um encontro feliz que me traz até aqui.

Agradeço a professora Fernanda Lemos, por sua solicitude em aceitar o convite para participar da banca e por sua importante participação e ajuda.

Ao professor João Luiz. Sinto-me honrado em aprender com ele. É alguém por quem nutro bastante respeito e admiração não somente como meu professor, mas como pessoa humana.

Agradeço especialmente a minha professora orientadora, Aíla Pinheiro. Como foi bom! Apoio e ajuda indispensáveis. Aprendi muitíssimo com a sua gentileza. Não poderia, e eu tenho convicção disto, ter melhor orientação que a dela.

Agradeço a minha igreja. Sinto-me feliz e honrado por ser pentecostal convicto e da Assembleia de Deus em Pernambuco, que no ano de minha defesa completa 100 anos capitaneada pelo pastor Ailton José Alves. Eu faço parte desta história!

Agradeço a Cleonice Silva de Souza, minha avó, meu amor. Analfabeta que hoje pode ver seu neto mestre. Nem todos os doutores do mundo poderiam me ensinar o que aprendi com a senhora, minha avó.

Que darei eu ao Senhor por todos os benefícios que me tem feito?

Obrigado a todos!

“Na Arte, a gente tem que ajeitar um pouco a realidade que, de outra forma, não caberia bem nas métricas da Poesia”

A Pedra do Reino, Ariano Suassuna

RESUMO

O evangelho de Mateus apresenta a genealogia de Jesus repleta de particularidades, sendo a principal delas a inserção de cinco mulheres no texto. Esta inclusão tem precedentes no texto bíblico. Mulheres aparecem nas genealogias em Gn 11,29 e 1Cr 2,18-21, por exemplo. No entanto, a participação delas de forma destacada em uma linhagem é algo absolutamente incomum. Em Mateus, o que torna o episódio ainda mais excepcional é o fato de que todas as quatro mulheres que antecedem Maria possuem graves questões morais em suas biografias, todas ligadas a questão sexual. A vida de Tamar, Raabe, Rute e Betsabéia desaguam na história de Maria, noiva de José que, sem relacionamento sexual algum, engravida. São mulheres marginalizadas e transgressoras participando da linhagem do messias em um texto escrito especialmente para o judeu que cria em Jesus como Filho de Deus. Desta forma, os questionamentos giram em torno do por que Mateus inseriu mulheres em uma genealogia que seria lida por uma sociedade especialmente androcêntrica. Mais que isso, porque as mulheres mencionadas são as transgressoras e não matriarcas como Sara e Rebeca, por exemplo? Para chegarmos a possíveis soluções para estes questionamentos, vamos trabalhar a questão da genealogia enquanto gênero literário dentro da Bíblia e de que forma este gênero era utilizado. Após entendermos as características literárias do texto, vamos compreender as particularidades de Mt 1,1-17, antes de estudarmos a situação da mulher no contexto do antigo Israel. Questões que envolviam a vida das mulheres da genealogia mateana serão analisadas, entre elas o casamento, poligamia, adultério e divórcio. Além do antigo Israel, também abordaremos a mulher no evangelho de Mateus antes de conhecermos as histórias de vida de Tamar, que engravidou de Judá, seu sogro; Raabe, a prostituta cananéia; Rute, que seduziu a Boaz; Betsabéia, a mulher de Urias que, antes de tornar-se esposa, foi amante do rei Davi; e, finalmente, Maria, a virgem que engravida por obra do Espírito Santo. Todas estas mulheres estão envolvidas em questões que, à luz da ética e moral do povo hebreu, as descredenciam para participar da árvore genealógica de Jesus, mas nada no passado delas foi suficiente para as afastar do messias.

Palavras-chave: genealogia; mulheres; evangelho de Mateus; usos e costumes.

ABSTRACT

The Gospel of Matthew presents the genealogy of Jesus full of particularities. The main one is the insertion of five women in the text. This inclusion has precedents in the biblical text. Women appear in genealogies in Gn 11,29 and 1Ch 2: 18-21, for example. However, their participation prominently in a lineage is something quite unusual. In Matthew, what makes the episode even more exceptional is the fact that all four women who predate Mary have serious moral issues in their biographies, all of which are linked to the sexual issue. The life of Tamar, Rahab, Ruth, and Bathsheba, flow into the story of Mary, the bride of Joseph who, without sexual intercourse, becomes pregnant. They are marginalized and transgressive women by participating in the lineage of the messiah in a text written especially for the Jew who believes in Jesus as the Son of God. In this way, the questions revolve around why Matthew inserted women into a genealogy that would be read by a particularly androcentric society. More than that, why the women mentioned are the transgressors and not matriarchs like Sara and Rebecca, for example? To arrive at possible solutions to these questions, let us work on the question of genealogy as a literary genre within the Bible and in what form this genre was used. After we understand the literary characteristics of the text, let us understand the particularities of Mt 1,1-17 before we study the situation of women in the context of ancient Israel. Matters involving the life of the women of Matthew genealogy will be analyzed, among them marriage, polygamy, adultery, and divorce. In addition to ancient Israel, we will also approach the woman in the gospel of Matthew, before we learn the life stories of Tamar, who became pregnant with her father-in-law Judah; Rahab the Canaanite prostitute; Ruth, who seduced Boaz; Bathsheba, the wife of Uriah, who was a lover of king David before she became a wife; and, finally, Mary, the virgin who becomes pregnant by the work of the Holy Spirit. All of these women are involved in issues that, in the light of the ethics and morals of the Hebrew people, discredit them to participate in the genealogical tree of Jesus, but nothing in their past was enough to drive them away from the messiah.

Keywords: genealogy; women; gospel of Matthew; customs.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
1 A PERÍCOPE DE Mt 1.1-17 EM TEXTO E CONTEXTO CULTURAL	22
1.1 OS GÊNEROS LITERÁRIOS: AS GENEALOGIAS NA BÍBLIA.....	22
1.2 A UTILIZAÇÃO DO GÊNERO GENEALOGIA EM Mt 1,1-17	36
1.3 CONTEXTO CULTURAL DA COMUNIDADE	42
2 A POSIÇÃO E O PAPEL DA MULHER NA BÍBLIA	50
2.1 ANTIGO ISRAEL	50
2.1.1 Casamento e poligamia	54
2.1.2 Divórcio	58
2.1.3 Adulterio	61
2.1.4 Lei do Ordálio	62
2.1.5 Impureza	63
2.1.6 Levirato	64
2.2 A MULHER NO EVANGELHO SEGUNDO MATEUS	66
2.2.1 Mulheres se relacionando com Jesus em Mateus	67
2.2.2 O Jesus histórico e sua relação com as mulheres nos evangelhos	73
2.3 AS MULHERES DA GENEALOGIA DE JESUS CONFORME MATEUS	75
2.3.1 Tamar	75
2.3.2 Raabe	78
2.3.3 Rute	80
2.3.4 Betsabéia	83
3 MULHERES MARGINALIZADAS TRANSGRESSORAS INSERIDAS NO PROCESSO DE SALVAÇÃO	85
3.1 MATRIARCAS MARGINALIZADAS E TRANSGRESSORAS DO A.T. NA LINHA GENEALÓGICA DO MESSIAS.....	85
3.2 MARIA EM UMA GRAVIDEZ SOB SUSPEITA	92
3.3 PORQUE MATEUS INSERE MULHERES NA GENEALOGIA DE JESUS?	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
REFERÊNCIAS	108

BÍBLIA, Nova Versão Internacional (NVI-PT)
Mt 1,1-17

A Genealogia de Jesus

1 Registro da genealogia de Jesus Cristo,
filho de Davi,
filho de Abraão:

2 Abraão gerou Isaque;
Isaque gerou Jacó;
Jacó gerou Judá e seus irmãos;
3 Judá gerou Perez e Zerá,
cuja mãe foi **Tamar**;
Perez gerou Esrom;
Esrom gerou Arão;
4 Arão gerou Aminadabe;
Aminadabe gerou Naassom;
Naassom gerou Salmom;
5 Salmom gerou Boaz,
cuja mãe foi **Raabe**;
Boaz gerou Obede,
cuja mãe foi **Rute**;
Obede gerou Jessé;
6 e Jessé gerou o rei Davi.

Davi gerou Salomão,
cuja mãe tinha sido **mulher de Urias**;
7 Salomão gerou Roboão;
Roboão gerou Abias;
Abias gerou Asa;
8 Asa gerou Josafá;
Josafá gerou Jorão;
Jorão gerou Uzias;
9 Uzias gerou Jotão;
Jotão gerou Acaz;
Acaz gerou Ezequias;
10 Ezequias gerou Manassés;
Manassés gerou Amom;
Amom gerou Josias;
11 e Josias gerou Jeconias
e seus irmãos,
no tempo do exílio
na Babilônia.

12 Depois do exílio na Babilônia:
Jeconias gerou Salatiel;
Salatiel gerou Zorobabel;
13 Zorobabel gerou Abiúde;
Abiúde gerou Eliaquim;

Eliaquim gerou Azor;
14 Azor gerou Sadoque;
Sadoque gerou Aquim;
Aquim gerou Eliúde;
15 Eliúde gerou Eleazar;
Eleazar gerou Matã;
Matã gerou Jacó;
16 e Jacó gerou José,
marido de **Maria**,
da qual nasceu Jesus,
que é chamado Cristo.

17 Assim, ao todo houve catorze gerações de Abraão a Davi,
catorze de Davi até o exílio na Babilônia
e catorze do exílio até o Cristo.

ΒΙΒΛΙΑ, Nestle 1904 Greek New Testament
Mt 1,1-17

1 Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
υἱοῦ Δαυεὶδ
υἱοῦ Ἀβραάμ.

2 Ἀβραάμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ,
Ἰσαάκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ,
Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ,
3 Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φαρὲς καὶ τὸν Ζαρὰ
ἐκ τῆς **Θάμαρ**,
Φαρὲς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρῶμ,
Ἑσρῶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ,
4 Ἀράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ,
Ἀμιναδάβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών,
Ναασσών δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλμών,
5 Σαλμών δὲ ἐγέννησεν τὸν Βόες
ἐκ τῆς **Ραχάβ**,
Βόες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβηδ
ἐκ τῆς **Ρούθ**,
Ἰωβηδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεσσαί,
6 Ἰεσσαὶ δὲ ἐγέννησεν τὸν Δαυεὶδ τὸν βασιλέα.

Δαυεὶδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα
ἐκ **τῆς τοῦ Οὐρίου**,
7 Σολομῶν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ροβοάμ,
Ροβοάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιά,
Ἀβιά δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀσάφ,
8 Ἀσάφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσαφάτ,
Ἰωσαφάτ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωράμ,
Ἰωράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζείαν,
9 Ὀζείας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωαθάμ,
Ἰωαθάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἄχαζ,
Ἄχαζ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐζεκίαν,
10 Ἐζεκίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Μανασσῆ,
Μανασσῆς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμώς,
Ἀμώς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσειάν,
11 Ἰωσειάς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν
καὶ τοὺς ἀδελφοὺς
αὐτοῦ ἐπὶ τῆς
μετοικεσίας Βαβυλῶνος.

12 Μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος
Ἰεχονίας ἐγέννησεν τὸν Σαλαθιήλ,
Σαλαθιήλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ζοροβαβέλ,
13 Ζοροβαβέλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιούδ,
Ἀβιούδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιακεὶμ,
Ἐλιακεὶμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀζώρ,

14 Ἀζὼρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαδώκ,
Σαδώκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχείμ,
Ἀχείμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιούδ,
15 Ἐλιούδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλεάζαρ,
Ἐλεάζαρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Μαθθάν,
Μαθθάν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ,
16 Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ
τὸν ἄνδρα Μαρίας,
ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς
ὁ λεγόμενος Χριστός.

17 Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραάμ ἕως Δαυεὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες,
καὶ ἀπὸ Δαυεὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες,
καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες.

INTRODUÇÃO

A presença das mulheres na vida de Jesus foi fator determinante no processo de expansão do seu ministério. No Evangelho de Mateus, especialmente, Jesus se coloca ao lado de grupos marginalizados, e as mulheres estão ali, entre aqueles que eram vistos com algum descrédito pela sociedade da época. O texto mateano nos permite perceber a presença do feminino no dia a dia de Jesus.

Da estrangeira cananéia à mulher com um fluxo de sangue, Jesus contradiz os costumes locais e passa a interagir com as mulheres de forma até então inédita para os padrões da época. Ele as toca e trata com elas de temas espirituais ligados ao reino de Deus, assuntos sérios demais para entrarem na pauta de conversa de um grupo que não tinha o mesmo poder de decisão que os homens. Teremos a oportunidade de ler mais sobre estas questões ao longo desta dissertação.

Dois evangelhos, o de Mateus e o de Lucas, traçam a genealogia do Jesus sob perspectivas diferentes. O primeiro busca em Abraão e Davi a autoridade messiânica profetizada por Isaías, habilitando Jesus como o rei dos judeus.

O segundo traz a história dos antepassados de Jesus remetendo-o a Adão. Enquanto o texto atribuído a Lucas segue na direção tradicional ao destacar apenas os patriarcas da família de Jesus, o evangelho da comunidade mateana dá um passo ousado quando apresenta não uma, mas cinco mulheres na linhagem messiânica.

Em sua construção teológica, o evangelho de Mateus registra os nomes de Tamar, Raabe, Rute, Betsabéia e Maria. Todas elas mulheres marginalizadas após episódios morais reprováveis para os padrões culturais do povo de Israel. Ainda, as quatro mulheres que antecedem Maria são gentias ou tem ligações diretas com outros povos.

Não foi a primeira vez que as mulheres apareceram em uma genealogia nos textos bíblicos. Antes, elas já foram citadas em Gn 11,29; 22,20-24; 1Cr 2,18-21.24.46-49. Apesar da citação, é absolutamente incomum que mulheres estejam presentes nestas linhagens, que sempre são apresentadas em função do homem.

O texto de Mateus ousa também principalmente pela escolha que faz das mulheres. Ele abre mão de biografias como a de Sara para trazer uma prostituta como Raabe. Mulheres

marginalizadas e transgressoras passam a ocupar espaços importantíssimos na linhagem de Jesus. Sobre Mt 1,1-17, Carter (2002, p. 89) afirma que:

A genealogia exhibe atitudes ambivalentes para os modelos e estruturas culturais do patriarcado e primogenitura. A genealogia faz prevalecer a iniciativa e a intervenção de Deus de modos às vezes consistentes com os padrões culturais normativos e às vezes bastante contrários a eles.

O Jesus histórico de Mateus faz um resgate da dignidade da mulher ao reconhecê-la enquanto ser humano e este processo se inicia já a partir da genealogia. Trazer as mulheres para um texto genealógico era, de fato, um passo importante. As genealogias formam um gênero literário que merece destaque e importância especialmente para o povo hebreu. Sobre esta questão, lemos que:

As genealogias mostram as relações familiares de Israel e a diferença com seus vizinhos. [...] Elas foram feitas para mostrar os ancestrais e a preservação das várias tribos de Israel. [...] As genealogias servem para a preservação e a pureza do sacerdócio arônico de Israel e da linhagem de Davi que, fundamentalmente, leva a Cristo, o tão aguardado Messias, tal como ele aparece nos evangelhos. Essas genealogias não tinham só a finalidade de preservar as descendências, como também provar a legitimidade da função dos indivíduos (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 1313).

O texto de Mateus sobre a descendência de Jesus é o que Carter (2002, p.83) vai chamar de “caminho alternativo”. O messias vai ser estabelecido para o leitor do texto não por uma questão de status familiar ou de posses e riquezas, mas por sua história contada por meio da versão mateana, ainda que esta história incluía mulheres marcadas por comportamentos tão duvidosos para o judeu que acessava o texto.

É, como veremos mais à frente, uma opção parcial e seletiva do texto de Mateus incluir as mulheres e, especial, as mulheres em questão. Esta opção já no início do evangelho indica a agenda de todo o texto. A genealogia de Jesus segundo Mateus é uma reinterpretação de toda a história bíblica. Aquela que era marginalizada, agora, nesta reinterpretação, tem o messias ao seu lado.

Desta forma, vamos estudar a questão da identificação e de reconhecimento da dignidade da mulher através da inserção delas na história da linhagem de Jesus. Tamar, Raabe, Rute, Betsabéia e Maria serão as personagens que nortearão esta investigação.

Para tanto, precisaremos entender as genealogias enquanto gênero literário; destacar o papel e a função social da mulher no antigo Israel e, especialmente, no texto de Mateus; e, finalmente, baseados nos entendimentos que tomaremos dos pontos anteriores, levantarmos hipóteses sobre o porquê da presença de marginalizadas e transgressoras na genealogia de Jesus segundo Mateus.

Tamar, Raabe, Rute, Betsabéia e Maria formam, de algum modo, a identidade do messias que, agora, vai garantir a identidade delas mesmas. Carter (2002, p. 86) destaca que elas significam uma boa notícia para os seguidores de Jesus:

A genealogia coopta e reestrutura tradições e história judaicas para servir à sua perspectiva cristológica. E, ao reivindicar Jesus e seus seguidores como centrais para os propósitos de Deus, priva de direitos àqueles que não seguem a Jesus. Ironicamente, as mesmas tradições cooptadas indicam que a fidelidade de Deus aos compromissos da aliança é muito mais estável e inclusiva que os reclamos exclusivistas da genealogia (CARTER, 2002, p. 86).

Marginalizadas e transgressoras vão apontar para a imprevisibilidade dos propósitos divinos que, ora trabalha por meio das convenções culturais, ora foge absolutamente aos padrões estabelecidos e abre mão daquilo tratado comumente como normativo. O texto mateano traz essa imprevisibilidade ao ponto máximo, a partir do momento em que dialoga com publicanos, pecadores e doentes. Já no início, na genealogia, fica claro que este é o evangelho de um homem que não recua diante da rejeição.

O comissionamento de Jesus por Deus passa pelas cinco marginalizadas. Para nós torna-se fundamental entender o contexto do evangelho mateano para entendermos como pode pessoas marcadas por histórias que despertam tanta rejeição estarem inseridas no processo de salvação. Elas não são simplesmente acolhidas, mas parte do processo.

Ao estudarmos os relatos das vidas destas mulheres, podemos também identificar como estas histórias se refletiram no comportamento de um Jesus piedoso, amigo delas e disposto a reconhecê-las em sua trajetória. Os episódios delas podem ser abordados como um tipo do relacionamento entre Jesus e a Igreja. São mulheres que serviram a Deus mesmo em

suas imperfeições e limitações, como a Igreja serve a Jesus, ainda que da mesma forma, com imperfeições e limitações. O evangelho segundo Mateus é o único em que ocorre a palavra “eklesia” (igreja).

Vamos ler em Pfeiffer, Voz e Rea (2013, p. 1313) que Jesus revoluciona a posição social das mulheres com o seu evangelho. O ponto inicial desta revolução, para os autores, é o favor de Deus para com Maria. Além disso, ele ensinou as mulheres, recebeu seus atos de bondade e foi amparado financeiramente por elas.

A partir do testemunho bíblico do evangelho de Mateus poderemos traçar o caráter significativo das tradições das antigas e novas comunidades e como estas lidaram com o tema, conferindo novos processos hermenêuticos da relação da mulher como sujeito da história eclesial. Sobre isto, a biblista Reimer afirma:

Elas são mencionadas quando se encontram em relação com Jesus. [...] Elas foram amigas, amadas, seguidoras e discípulas de Jesus. Como tais, foram aceitas e rejeitadas, acolhidas e excluídas por parte desta história e da historiografia desde os princípios. A narrativa da paixão, morte e ressurreição de Jesus é central para reconstruir o pertencimento, a participação e, simultaneamente, os processos de discriminação e marginalização das mulheres na história textual e interpretativa do Novo Testamento (2013, p.8).

Os temas que trabalhamos aqui foram abordados anteriormente por uma série de autores que investigam a participação das mulheres nos textos sagrados e fazem o diálogo com entre diferentes tradições, especialmente autores da América Latina. Uma das importantes fontes com a qual dialogamos aqui são os textos da Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana (Ribla), especialmente o volume 27, que trata especificamente do evangelho de Mateus, e o volume 46, sobre Maria.

São destacáveis no volume 27 da Ribla os trabalhos de Ivoni Richter Reimer e de Pedro Lima Vasconcellos. Vamos apresentar em nosso texto os principais apontamentos defendidos por eles. De Reimer abordaremos ainda outros textos, entre eles a sua participação no volume 46 da Ribla, onde tratou de Maria nos evangelhos sinóticos. As referências bibliográficas desta dissertação vão apontar todas as importantes obras de Reimer que foram utilizadas em nossa construção.

Ainda na Ribla, sobre a mulher nos textos sagrados, é importante a contribuição da biblista Nancy Cardoso Pereira, que abordou as leituras dolorosas sobre a maternidade, e Wanda Deifelt, que trabalhou a personagem Maria dentro do protestantismo. Especificamente sobre as personagens femininas na genealogia do evangelho de Mateus, é importante destacarmos os trabalhos em artigo de Joel Antonio Ferreira e Clécia Peretti acompanhada de Ângela Natel. Todas estas obras estão devidamente citadas em nossa bibliografia.

É necessário alertar o leitor para o fato de que, apesar de os textos abordados muitas vezes serem escritos por feministas, o feminismo não é o nosso objeto de estudo. Aqui, vamos abordar o papel e a situação da mulher sem, no entanto, tratarmos sobre questões de gênero. Falar de mulher não implica automaticamente em tratar de questões relacionadas ao feminismo de modo que a expressão "gênero" não é apresentada como sinônimo de mulher.

Scott (1995) chama a atenção para as diferenças entre “classe, raça e gênero”, muitas vezes tratada com uma paridade que, na prática, não existe. O uso do termo “gênero”, para a autora, “coloca a ênfase sobre todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas que não é diretamente determinado pelo sexo nem determina diretamente a sexualidade” (SCOTT, 1995, p. 7). Ainda corrobora para entendemos que não tratamos aqui da posição feminista sobre as mulheres em questão o que dizia Nathalie Davis, em 1975:

Eu acho que deveríamos nos interessar pela história tanto dos homens quanto das mulheres, e que não deveríamos trabalhar unicamente sobre o sexo oprimido, do mesmo jeito que um historiador das classes não pode fixar seu olhar unicamente sobre os camponeses (DAVIS apud SCOTT, 1995, p. 3).

Cabe também informar ao leitor que não vamos discutir, neste espaço, a autoria do evangelho de Mateus. A discussão não se faz fundamental para entendermos o tema aqui proposto. Por isto, quando nos referimos ao texto como “Evangelho de Mateus”, não queremos optar por uma ou outra interpretação sobre a autoria do escrito ou, ainda, tratar da personalidade histórica de Mateus. Aplicamos “Evangelho de Mateus” enquanto título sem, no entanto, entrar na discussão acerca da autoria.

Duas versões do texto Bíblico são usadas aqui com mais frequência: A revista e corrigida, da tradução João Ferreira de Almeida, e a versão católica da Bíblia de Jerusalém, edição revista. Apesar disso, para a perícope em questão (Mt 1,1-17), as diferentes versões e

traduções em português não prejudicam o nosso objeto de estudo. Sempre que falarmos do texto grego, estamos falando do Nestle 1904 Greek New Testament.

1 A PERÍCOPE DE Mt 1.1-17 EM TEXTO E CONTEXTO CULTURAL

Estudar e compreender uma perícopa bíblica envolve, antes de tudo, a cuidadosa análise da questão do gênero literário. É a partir desta análise que vamos descobrir qual o envolvimento do autor com o texto, observando a estrutura e compreendendo sua forma de reunir argumentos em torno da ideia que se quer passar. A separação de textos literários por classificação se dá por uma série de fatores que envolvem não somente a questão da estruturação, mas pode levar em consideração também os aspectos sintáticos, semânticos, fonológicos, e vários outros.

Neste capítulo vamos tratar da genealogia enquanto gênero literário e como ela aparece na Bíblia. As escrituras apresentam uma série destas listas genealógicas que, quando comparadas, apontam as características do gênero, além de sua função e forma de utilização.

1.1 Os gêneros literários: as genealogias na Bíblia

A primeira referência acerca dos gêneros literários no pensamento ocidental aparece no ano de 394 a.C, no livro III da República, de Platão. São apresentados três gêneros deles: o épico, lírico e o dramático (SOARES, 2007, p. 8). Os gêneros podem ser observados como fenômenos históricos que refletem a vida cultural e social dos povos ao longo dos anos. Sobre isto, Marcuschi (2002, p. 1) diz que:

Os gêneros são entidades sócio-discursivas e formas de ação social incontornáveis em qualquer situação comunicativa. No entanto, mesmo apresentando alto poder preditivo e interpretativo das ações humanas em qualquer contexto discursivo, os gêneros não são instrumentos estanques e enrijeecedores da ação criativa. Caracterizam-se como eventos textuais altamente maleáveis, dinâmicos e plásticos.

Para Marcuschi (2002, p. 1), os gêneros vão surgir emparelhados a necessidades socioculturais, ou seja, é a partir da observação de uma necessidade efetiva da comunidade que determinado tipo de texto vai ser instituído para atender àquela lacuna. Isso pode ser verificado quando consideramos o número incontável de gêneros textuais que existem hoje

quando comparados a sociedades anteriores a nossa. É interessante observar que numa chamada primeira fase, assim denominada por Marcuschi (2002, p. 1), os povos de cultura essencialmente oral desenvolveram um conjunto de gêneros limitado. Com o advento da escrita alfabética, o fenômeno do gênero textual vai se multiplicar e agregar características típicas de seus povos.

É fundamental também que tenhamos clara a distinção existente entre “tipo” e “gênero” textual. Quando falamos de tipo, tratamos da construção definida pela natureza linguística, isto no aspecto sintático, semântico, nos tempos verbais e nas relações presentes em sua composição, que vão constituir um tipo que pode ser o narrativo, o argumentativo, o descritivo, entre outros. Ao tratarmos de gênero, falamos então da materialização do tipo, desta vez com a inclusão das características sociais e comunicativas que, juntas, vão caracterizar o texto como uma reportagem, um sermão, um romance ou ainda uma genealogia, por exemplo.

Autores como Bakhtin (1997, p. 29) e Bronckart (1999, p. 54) defendem ser impossível se comunicar verbalmente sem expressar-se dentro de algum gênero. Marcuschi elabora um quadro sinóptico que esclarece as diferenças entre tipos e gêneros. Vamos perceber que, enquanto o tipo textual tem construções teóricas definidas por propriedades linguísticas, o gênero tem realizações concretas já definidas por propriedades sócio comunicativas.

Ainda, os tipos possuem sequências linguísticas enquanto o gênero constitui textos empiricamente realizados que cumprem funções em situações comunicativas. Para Marcuschi, a nomeação de um tipo textual vai abranger um conjunto limitado de categorias teóricas. Este conjunto vai ser determinado por uma série de aspectos: lexicais, sintáticos, relações lógicas, tempo verbal.

No caso do gênero, a nomeação faz parte um conjunto ilimitado de opções que vão variar de acordo com o conteúdo, o estilo, a função. Assim, teremos tipos como a narração, a exposição, a argumentação, enquanto os gêneros vão variar entre as mais diversas opções: carta, cardápio, resenha, sermão, romance.

É comum que as pessoas usem equivocadamente o termo “tipo de texto”. Na maioria das vezes em que se referem a um tipo, na verdade, é sobre o gênero que está se discutindo. Deste modo, quando dizemos que o Evangelho de Mateus apresenta em seu primeiro capítulo um tipo de genealogia, o que é apresentado ali, na verdade, é o gênero genealógico, já que a

genealogia não pode ser tipo, mas gênero. De fato, o gênero genealógico se manifesta, como todos os outros, por meio de tipos.

Para Bakhtin (1997, p. 280):

A utilização da língua efetua-se em forma de enunciados (orais e escritos), concretos e únicos, que emanam dos integrantes duma ou doutra esfera da atividade humana. O enunciado reflete as condições específicas e as finalidades de cada uma das esferas, não só por seu conteúdo (temático) e por seu estilo verbal, ou seja, pela seleção operada nos recursos da língua – recursos lexicais, fraseológicos e gramaticais – mas também, e sobretudo, por sua construção composicional.

O conteúdo temático, o estilo e a construção composicional vão se fundir de forma indissolúvel no todo do enunciado, de modo que todos os três elementos estarão marcados pelas especificidades da esfera comunicacional. Um mesmo gênero, inclusive, pode ser apresentado por diferentes tipos.

Os escritos bíblicos são entendidos quando passamos a compreender o que ele significou para a sua comunidade tanto como prática oral quanto, posteriormente, na forma escrita. Ao identificarmos o tipo do gênero utilizado no escrito, podemos entender mais do que está sendo dito.

É necessário compreendermos a Bíblia como uma coleção de escritos – não somente apenas de livros – onde cada um destes escritos pode conter mais de um gênero. Um livro como o de Mateus é identificado como um evangelho, o que não impede que, em seu texto, possamos encontrar outros tantos gêneros, a exemplo das parábolas e da própria genealogia.

Sobre isso, Arens (2007, p. 98) considera que, quando um escrito se encaixar em um gênero, as perícopes isoladas podem ser identificadas por mini-gêneros:

Dentro de um livro, podemos encontrar mini-gêneros, conhecidos como formas. Por exemplo, a citação de algum provérbio ou refrão, diálogos e disputas, a inclusão de uma missiva ou de um poema. Mas a obra como um conjunto será do gênero histórico, se o escritor se propôs a narrar acontecimentos históricos, com o fim de informar o leitor. Será uma novela, se seu propósito é entreter com ampla narração dinâmica cheia de elementos fictícios com o sabor de reais.

Gênero e forma podem ser usados como sinônimos na maioria dos casos, diferentemente de tipo. A opção por uma das duas denominações se dá a partir do cumprimento do texto.

Certamente não tão usual quanto os outros gêneros literários, as genealogias foram tidas como fundamentais na antiguidade não apenas para o povo de Israel. Os egípcios, os hititas e os sumérios também fizeram uso do gênero para registrar sua história:

Pode-se comparar o propósito principalmente religioso de algumas listas de reis egípcios. A Mesa dos Reis em Abydos estava relacionada ao culto dos antepassados reais, mas isso não afeta a ordem cronológica ou a historicidade dos reis que ele enumera; e alguns grupos de reis são omitidos deliberadamente, mas sem indicar o fato. As listas de ofertas reais da monarquia hitita também são documentos culturais, mas seu valor histórico e cronológico está além de toda dúvida. A Lista dos Reis da Suméria expressa certo conceito de realeza no início da Mesopotâmia, mas contém dados de grande valor (KITCHEN, 1966, p. 35-36).

O Dicionário Bíblico Wycliffe (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 846) apresenta uma lista que tomaremos por base para expor as principais genealogias do Antigo Testamento. Temos a lista de Adão a Noé (Gn 5; 1 Cr 1,1-4). Ela fornece também a linhagem de Sete, filho de Adão. Em Gênesis, estes nomes são relacionados sob a fórmula: “A” viveu “x” anos e gerou “B”, e “A” viveu depois de ter gerado “B” “v” anos e gerou filhos e filhas, e todos os dias de “A” foram “z” anos, e ele morreu. Para que a fórmula fique mais clara, vejamos uma representação dela:

E viveu Sete cento e cinco anos, e gerou a Enos. E viveu Sete, depois que gerou a Enos, oitocentos e sete anos, e gerou filhos e filhas. E foram todos os dias de Sete novecentos e doze anos, e morreu (Gênesis 5,6-8).

Há os descendentes de Caim (Gn 4,17-22). Uma característica notável dessa primeira lista da Bíblia é que são mencionadas as profissões de algumas das pessoas que nela aparecem. Também temos os descendentes de Noé (Gn 10; 1 Cr 1,4-23). Essa é a Tábua das Nações. Ainda, a linhagem de Sem até Abraão (Gn 11,10-26; 1 Cr 1,24-27). Essa lista é semelhante a Gênesis 5, exceto que o Texto Massorético e a Septuaginta não dão o total de anos que cada homem viveu (por outro lado, o Pentateuco Samaritano segue exatamente a fórmula de Gênesis 5).

Por fim, temos as genealogias de períodos posteriores ao exílio. Aqueles que retornaram com Zorobabel (Ed 2,2-61; Ne 7,7-64) e com Esdras (Ed 7,1-7). Também existem várias listas fornecidas por livros do período pós-exílico, duas delas relacionam tanto os nomes como suas tribos (cf. 1 Cr 9,3-9; Ne 11,4-36). As genealogias pós-exílico são muito importantes por estabelecerem e preservarem a homogeneidade da raça. Elas deveriam mostrar a continuidade da nação mesmo em meio a um período de ruptura nacional.

O Antigo Testamento traz registros genealógicos não somente do povo de Israel, mas também de povos que exerciam algum tipo de parentesco com os patriarcas, como os moabitas e amonitas, filhos de Ló, sobrinho de Abraão, além dos edomitas, filhos de Esaú, o filho de Jacó. Os registros são fundamentais para que os laços sanguíneos possam ser identificados pelo povo. Os semitas, especialmente, sempre deram grande importância aos registros dos seus ascendentes. Para os hebreus, era por meio da genealogia que se tinha acesso a direitos.

O livro de Esdras (Ed 2,62) registra que alguns sacerdotes perderam o direito de exercer o ofício porque não acharam os seus nomes nas genealogias. Foram considerados impuros para a função, sendo proibidos, inclusive, de comer os alimentos sagrados. Ainda em Esdras encontramos também que Tel-Melá e Tel-Harsa, Querube, Adã e Imer não puderam provar que as suas famílias e a sua linhagem eram de Israel, o que representava uma séria dificuldade para o exercício da cidadania e, inclusive, para a posse de bens. Sobre o uso histórico do gênero pelo povo de Israel, lemos:

O caráter histórico das genealogias, em seu conjunto, não pode ser contestado. Os registros públicos, acessíveis à consulta, tornaram-se o melhor meio de garantir a autenticidade das genealogias, principalmente a partir dos recenseamentos oficiais. Cada família possuía, desde tempos imemoriais, os títulos privados (COSTA E SILVA, 1976, p.13).

Costa e Silva (1976, p. 14-15) esclarece que, para o povo de Israel, as genealogias eram analisadas sob três diferentes pontos de vista: o etnográfico, o sistemático e o jurídico. Diferentemente do que acontece em outras sociedades, onde o indivíduo tem a prioridade quanto aos seus direitos, em Israel este mesmo indivíduo é tratado enquanto família, de modo que o seu grupo familiar se sobrepõe a ele mesmo enquanto ser individual, o que explica a importância etnográfica das genealogias. Isto pode ser verificado em todo o Antigo

Testamento, onde, inclusive, famílias eram chamadas pelo nome dos seus patriarcas, a exemplo das doze tribos e do próprio “povo de Israel”.

O gênero também era utilizado como forma de sistematizar informações, garantindo que as tradições fossem repassadas de pai para filho, isto numa época em que a escrita não era tão difundida. A versificação da história era um dos métodos utilizados como garantia de preservação dos principais acontecimentos de um povo. Quanto ao aspecto jurídico do texto, podemos observar a importância dos laços familiares em questões relacionadas a lei do levirato e também aos casos de adoção.

Sobre a utilização do gênero, lemos também que sua inserção em biografias antigas tem uma função que vai além do simples repasse de informações histórico-biológicas:

Associando o herói com antepassados renomados, uma genealogia realça seu prestígio ou mostra que a pessoa fez justiça a sua herança ou a fez mais nobre. Uma genealogia define a relação do personagem principal com o passado e mostra algo importante a respeito do presente. Tácito define o prestígio de Agripa em termos de abundantes conexões políticas (Agripa 4). Josefo define seu próprio prestígio em termos de antepassados sacerdotais (Vida 1-6) (CARTER, 2002, p. 83).

Quanto à classificação das genealogias, dois exegetas fazem importantes divisões que ajudam a esclarecer o método de escrita e a importância do gênero para o povo. Para Léon Léon-Dufour (1956, p. 99), há três tipos de genealogias. A primeira delas é chamada de “clássica”. Estas são escritas em forma de lista simples, a exemplo daquelas que aparecem no livro das Crônicas.

A segunda classificação é chamada de “centrífuga” ou “ramificada”. Léon-Dufour (1956, p. 100) aponta Gênesis 10 como exemplo. É a genealogia não apenas de uma nação, mas de uma descendência que vai povoar toda a terra, apresentando uma série de ramificações. Por fim, Léon-Dufour (1956, p. 101) vai apontar também a chamada “genealogia de títulos”, que são aquelas que iniciam narrativas. A genealogia de Jesus segundo Mateus se encaixa nesta definição, bem como a de Gênesis 5. Em Mateus, o título de Jesus é “filho de Davi, filho de Abraão”, o que vai ser explicado em todos os 17 primeiros versículos do evangelho.

Para Sabourin (1982, p.104), há também uma tripla divisão, porém diferente da adotada por Léon-Dufour. A primeira classificação é a “étnica”, também chamada de

“popular”. As genealogias do livro do Gênesis estariam inseridas neste recorte. Um segundo tipo é a “biográfica”, a exemplo das genealogias de Moisés, Davi e Jesus. Há também as genealogias “jurídicas”. Estas, para Sabourin (1982, p.105), são as que estão nos livros de Esdras e Neemias.

Alguns pontos merecem destaque quanto ao uso deste gênero genealógico. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que as genealogias não eram escritas com a intenção de serem utilizadas enquanto registro cronológico. Quanto a isto, apesar de elas apresentarem seu valor, precisamos levar em consideração que contar o tempo não era a sua função primordial, de modo que não é incomum encontrarmos inconsistências quanto a datas nestes textos.

Estabelecer uma identidade estava acima dos números, que se tornaram um ponto secundário na hora da redação das genealogias:

Essas genealogias devem ser consideradas dignas de valor somente para o propósito ao qual foram registradas; elas não podem ser adaptadas para uso em outros fins para os quais não foram destinadas, e para os quais não são adequadas. Em especial, fica claro que o objetivo genealógico dessas genealogias não requeria um registro completo de todas as gerações pelas quais passava o descendente das pessoas a quem foram atribuídas; só uma indicação adequada da linhagem particular de onde procedia o descendente em questão (WARFIELD, 1968, p. 51).

Para Warfield (1968, p. 51), o exame das genealogias bíblicas aponta que estes textos são aplicados livremente para toda sorte de propósitos e que não se pode afirmar, deste modo, que contenham um registro completo de todas as séries de gerações, ainda que quase sempre seja óbvio que algumas foram omitidas de forma proposital.

Assim, não existe razão inerente à natureza das genealogias bíblicas pela qual uma árvore genealógica de dez ligações registradas não possa representar um descendente real de cem ligações, como acontece nos capítulos 5 e 11 do Gênesis. Assim, como pontua Warfield (1968, p. 60), o ponto estabelecido pelo registro não é que estas sejam todas ligações diretas ocorridas entre o início e o fim dos nomes, mas sim que é uma linguagem onde se pode traçar a ascendência ou descendência de uma pessoa.

Se considerarmos a parcialidade e a seletividade dos escritos genealógicos, também não podemos tomá-los como base para questões de censo populacional, já que as genealogias

não tinham compromisso em apresentar todos os integrantes da família, mas somente aqueles que atendiam ao propósito do escritor.

Como regra geral, as mulheres não aparecem nestes textos, muito menos as concubinas ou filhos destas mulheres que não eram as esposas oficiais. Até mesmo alguns dos filhos da esposa poderiam não ser mencionados. Assim, nem todos os elos familiares estão contidos nas genealogias, o que inviabiliza a utilização destas para a contagem da população.

Parte considerável das genealogias da Bíblia abrevia a lista de descendentes de acordo com o propósito da escritura. São mencionados os chefes tribais, os líderes das famílias e, nem todos os grupos familiares aparecem, mas somente aqueles que têm destaque relevante para a história que está sendo contada. No caso da genealogia de Jesus segundo Mateus, o que o autor quer é comprovar que este homem descende da casa de Davi.

Desta forma, o evangelista vai buscar os principais personagens da linhagem davídica para provar que Jesus é herdeiro do reino. Muitos nomes intermediários são colocados de lado. A inserção das genealogias nos escritos não tinha a função de registrar de forma absoluta e total a família, mas sim de servir como uma guia ou ainda uma introdução àquela história.

Neste sentido, podemos observar a genealogia de Esdras. Em seu livro, lemos, no capítulo 7, dos versos 1 ao 5:

E passadas estas coisas no reinado de Artaxerxes, rei da Pérsia, Esdras, filho de Seraías, filho de Azarias, filho de Hilquias, filho de Salum, filho de Zadoque, filho de Aitube, filho de Amarias, filho de Azarias, filho de Meraiote, filho de Zeraquias, filho de Uzi, filho de Buqui, filho de Abisua, filho de Finéias, filho de Eleazar, filho de Arão, o sumo sacerdote.

Observemos agora a mesma genealogia, desta vez apresentada em I Crônicas, capítulo 6, do verso 3 ao 14, que a apresenta consideravelmente maior. É notório que, dos versos 7 ao 10, os nomes que surgem simplesmente desaparecem no texto de Esdras:

E os filhos de Anrão: Arão, Moisés, e Miriã; e os filhos de Arão: Nadabe, Abiú, Eleazar, e Itamar. E Eleazar gerou a Finéias, e Finéias gerou a Abisua, e Abisua gerou a Buqui, e Buqui gerou a Uzi, e Uzi gerou a Zeraías, e Zeraías gerou a Meraiote. E Meraiote gerou a Amarias, e Amarias gerou a Aitube. E Aitube gerou a Zadoque, e Zadoque gerou a Aimaás, e Aimaás gerou a Azarias, e Azarias gerou a Joanã, e Joanã gerou a Azarias; e este é o

que exerceu o sacerdócio na casa que Salomão tinha edificado em Jerusalém. E Azarias gerou a Amarias, e Amarias gerou a Aitube, e Aitube gerou a Zadoque, e Zadoque gerou a Salum, e Salum gerou a Hilquias, e Hilquias gerou a Azarias, e Azarias gerou a Seraías, e Seraías gerou a Jeozadaque.

A seletividade na genealogia enquanto gênero literário não pode ser considerada como absurda ou mesmo como uma omissão. Os textos obedecem a propósitos claros. Para Esdras, os nomes citados podem comprovar a sua linhagem sacerdotal, motivo pelo qual ele apresenta a sua lista. Não haveria a necessidade de citar mais nomes para que esta linhagem seja comprovada.

Na prática, Esdras não poderia ser filho de Seraías, mas seu descendente. De acordo com os textos apresentados nos livros dos Reis e das Crônicas, Seraías, então sumo sacerdote, foi morto por Nabucodonosor à época do cativeiro na Babilônia. Seria cronologicamente impossível que ele tenha sido o pai de Esdras.

A repetição de nomes também é um fator preponderante nas listas. Parece-nos que repetir o nome em um descendente era um artifício usado com frequência para garantir a identificação da pessoa como sendo de uma determinada linhagem. Na genealogia de Jesus segundo Mateus, é um Jacó que gera mais um José. No capítulo 6 de I Crônicas, temos o nome de Azarias mencionado pelo menos três vezes, assim como o de Zadoque. Elcana aparece duas vezes.

No Novo Testamento, a repetição de nomes não parecia ser um problema. Cognomes eram utilizados como distinção, como “Simão, o canaanita” e “Simão Pedro”. O local de origem ou de moradia das pessoas também poderia servir como identificação, é o caso de Maria de Betânia, Maria de Magdala e José de Arimatéria. Ainda, os nomes dos pais poderiam ser citados como método de diferenciação, a exemplo de Tiago, filho de Zebedeu e Tiago, filho de Alfeu.

Outro importante fator que deve ser levado em consideração é o fato de que, nas genealogias, especialmente as bíblicas, os nomes são apresentados de forma contínua, mas não precisam, necessariamente, aparecer de forma linear. Especialmente em Israel, onde as genealogias deixam claras as relações familiares, alguns nomes poderiam ser omitidos – nunca acrescidos, tendo os autores selecionado, de acordo com seus propósitos particulares, o que seria mais conveniente para a narrativa.

De acordo com os textos de II Reis, Jorão gerou Acazias, que gerou Joás, que gerou Amazias, que gerou Uzias. O genealogista Mateus resume tudo no verso 8 do primeiro capítulo de seu evangelho ao dizer que João gerou Uzias. O termo “gerar” pode significar, neste caso, “deu início a uma linhagem que vai até...”. Desta forma, os termos “pai” e “filho” não necessariamente significam uma ascendência direta, podendo estes serem avós e netos, ou ainda terem alguma linha ancestral mais antiga, ou seja, uma exposição contínua, mas não necessariamente linear.

Acerca disto podemos fazer uma comparação entre Gênesis 46,1-27 e Números 26,1-41. As duas perícopes destacam a descendência de Jacó. A primeira delas é registrada no momento em que o patriarca vai ao Egito encontrar-se com José. A segunda é registrada no deserto, no segundo recenseamento, quando é determinado que sejam contados todos os homens a partir dos 21 anos que possam sair à guerra. O primeiro texto apresenta os filhos dos descendentes de Jacó. Gênesis 46,21 afirma Belá, Bequer, Asbel, Gera, Naamã, Eí, Rôs, Mupim, Hupim e Arde como filhos de Benjamin. Já Números 26,38-41 cita as famílias dos filhos de Benjamin como sendo também filhos do patriarca daquela tribo.

A palavra “pai”, no texto sagrado, nem sempre vai se referir aos laços de sangue, mas pode significar também um ancestral ou predecessor, independente do período do tempo. O fato de Jesus ser citado filho de Abraão não quer dizer que Abraão seja seu pai sanguíneo, diretamente. Em I Reis 15,11 lemos que “Asa fez o que era reto aos olhos do Senhor, assim como Davi, seu pai”. II Reis 15,38 vai citar Davi como pai do rei Jotão.

Ora, Davi não foi pai nem de Jotão, nem de Asa, ao menos no que se refere a descendência direta e contínua. Estes versos nos servem como exemplo do que o termo “pai” pode significar nas Escrituras sagradas quando a descendência.

As histórias Bíblicas giram em torno das personagens apresentadas nas genealogias. O escritor do livro das Crônicas de Israel, por exemplo, usou os primeiros nove capítulos com registros genealógicos como forma de introduzir a história. Para ele, seria ilógico conhecer os episódios da vida do povo se estes, antes, não passassem por um processo de identificação.

Deste modo, seria inviável para o propósito do escritor das crônicas colocar as genealogias no meio ou fim dos registros. Aqui, a genealogia funciona não como um prólogo, mas como parte importante e fundamental da história. É a comprovação de que as crônicas ali percorridas não são histórias quaisquer, mas os episódios do povo de Deus, de Adão, Sete e Enos.

Conforme lemos no Dicionário Bíblico Wycliffe (PFEIFFER; VOS; REA, 2006, p. 847), as genealogias têm a função de mostrar a história de Israel. Elas apresentam as relações familiares do povo e a diferença com seus vizinhos. Para os autores, Adão é o pai de toda a humanidade, mas depois as nações se desenvolveram. Assim, o povo israelita vai despertar o interesse dos escritores bíblicos, pois foi para o benefício dessa nação que os pactos com Abraão e Moisés foram celebrados.

Também será dado como função da genealogia mostrar os ancestrais e a preservação das várias tribos de Israel. Um terceiro aspecto trata da preservação da pureza do sacerdócio arônico da linhagem de Davi que, fundamentalmente, leva a Cristo. Assim, as genealogias tinham não só a finalidade de preservar descendências, mas também o de legitimar indivíduos.

O capítulo dois do primeiro livro das Crônicas também apresenta mais uma das peculiaridades das genealogias. Elas podem apresentar homens como pai de povos. É o caso de Sobal, pai da cidade de Quiriate-Jearim e ainda Salma, apresentado como pai de Belém. O escritor, neste caso, enfatiza que estes locais, se não foram fundados por estes ancestrais, foram, pelo menos, povoados por seus descendentes.

A primeira genealogia bíblica é registrada imediatamente após dois importantes episódios registrados no livro do Gênesis. Primeiro, após a queda do homem, Deus faz a promessa de que a semente da mulher feriria a cabeça da serpente, haveria uma redenção e este processo passava pelo ser humano.

Em seguida, Caim assassina o seu irmão Abel e, agora, o texto coloca o leitor em um cenário maniqueísta. Temos a semente da mulher, o bem e o mal. Os capítulos 4 e 5 do Gênesis querem nos esclarecer que, apesar da maldade humana, o cumprimento da promessa da redenção iria acontecer porque Deus proveu para si uma linhagem piedosa.

Utilizando a genealogia enquanto gênero literário, o autor do Gênesis nos apresenta o contraste entre as duas diferentes linhagens que nasceram em Adão. Tanto a genealogia do capítulo quatro, quanto a do capítulo cinco apresentam um Lameque. O primeiro, filho de Matusael, é da linhagem perversa de Caim, dando origem, inclusive, a poligamia. Este Lameque vai além de seu pai Caim, cometendo ainda mais crimes de sangue por motivos fúteis. Dele, é dito que será castigado setenta vezes sete.

No capítulo cinco, a genealogia é utilizada como ferramenta para remontar a história. Os pecados cometidos até então são todos colocados de lado para que a história comece a ser recontada. O escritor utiliza o mesmo texto do primeiro capítulo:

Este é o livro das gerações de Adão. No dia em que Deus criou o homem, à semelhança de Deus o fez. Homem e mulher os criou; e os abençoou e chamou o seu nome Adão, no dia em que foram criados. E Adão viveu cento e trinta anos, e gerou um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem, e pôs-lhe o nome de Sete (Gênesis 5,1-3).

Desta vez, Caim e Abel são deixados de lado e a promessa da semente da mulher é retomada, voltando para Adão, desta vez por meio de Sete. Se no capítulo quatro a genealogia de Caim não contou os dias dos homens, desta vez a conta é feita com o claro motivo de destacar que os ancestrais de Sete viveram abundantemente, de forma longeva. O próprio Sete vive mais de 800 anos após gerar seu filho Enos. Desta linhagem destaca-se ainda Enoque, “que Deus o tomou para si”, e Matusalém, que além de viver centenas de anos, gerou o segundo Lameque, o pai de Noé, que claramente contrasta com o da linhagem perversa de Caim. Evidências como estas deixam claro que as genealogias, apesar de seguir uma forma própria de seu gênero e estilo, poderia ser adaptada para satisfazer a necessidade do autor.

Apesar de o texto não garantir que todos os descendentes da linhagem de Sete foram piedosos, e isto seria praticamente impossível, a função aqui é de deixar claro que, apesar de uma ou outra possível falha, Deus proveu para si uma linhagem que teria condições de dar continuidade a promessa de Gênesis 3.

Deixar isto registrado, enfatizando a diferença entre o capítulo 4 e 5, entre os descendentes de Caim e Sete e os dois Lameques, era também um claro recado ao povo de Israel para o risco de contaminação desta linhagem. Se para os outros povos o casamento misto não representava um problema, para o povo de Gênesis 5, casar com uma egípcia ou uma Cananéia seria uma clara afronta ao plano de Deus, uma tentativa de ferir a linhagem de Sete e um passaporte para comparar-se aos filhos de Caim.

Se o capítulo três de Gênesis já era suficiente para que o povo hebreu mantivesse registros genealógicos, a revelação progressiva das Escrituras fez com que este interesse fosse ainda mais latente. Após a narrativa do dilúvio, o próprio Noé deixa claro o favorecimento divino sobre os descendentes de seu filho Sem. “Alargue Deus a Jafé, e habite nas tendas de

Sem; e seja-lhe Canaã por servo”, decreta. A predição divina desperta a necessidade da genealogia do seu favorecido, que vai apresentar, através da sua linhagem, a Naor, Terá e, finalmente, a Abraão.

Todo este trabalho genealógico tem por objetivo apontar para o Messias. Mais tarde, ainda no livro do Gênesis, torna-se fundamental registrar a descendência de Abraão, Isaque e Jacó. A esperada Semente da Mulher vai então sendo identificada na linhagem piedosa de Sete, de Sem e chega aos patriarcas. Em Jacó, o escritor do Gênesis aumenta a importância do registro dos laços familiares.

Na bênção do patriarca aos seus filhos, ele lança no povo de Judá a esperança messiânica. Daí para frente, vamos observar que os escritos irão destacar e apresentar de maneira mais minuciosa a genealogia deste filho de Jacó especificamente. Mais tarde, veremos também que, em Judá, a família de Davi é a que receberá atenção no que se refere ao estudo das genealogias. Os registros também dão ênfase a tribo de Levi, especialmente na linhagem sacerdotal de Arão.

A importância que os hebreus davam para as genealogias pode ser verificada nos escritos de Neemias. Após o tempo em que estiveram no cativeiro, o povo de Israel agora retornava para a sua terra e cada um verificava o seu nome e sua casa através destes registros.

E dos sacerdotes: os filhos de Habaías, os filhos de Coz, os filhos de Barzilai, que tomara uma mulher das filhas de Barzilai, o gileadita, e que foi chamado do seu nome. Estes buscaram o seu registro nos livros genealógicos, porém não se achou; então, como imundos, foram excluídos do sacerdócio. E o governador lhes disse que não comessem das coisas sagradas, até que se apresentasse o sacerdote com Urim e Tumim (NEEMIAS 7,63-65).

Os registros genealógicos foram preservados por muito tempo, pelo menos até o início da era comum. Parece-nos também que estas listas eram deixadas à disposição do acesso público. Pouco antes do nascimento de Jesus, por decreto de César Augusto, o povo israelita deveria voltar cada um para a sua cidade, para a casa de seu pai, afim de que fosse feito um recenseamento. O evangelho de Lucas vai registrar, por exemplo, que o pai de João Batista, Zacarias, é sacerdote da ordem de Abias. Ainda, afirma também que Isabel, mãe do batizador, é uma das filhas de Arão. O mesmo evangelista registra que a profetisa Ana é filha de Fanuel, da tribo de Aser.

Ao falar dele mesmo, Josefo também traz luz à questão da preservação destes arquivos públicos em sua História dos Hebreus, demonstrando sua descendência até a linha sacerdotal, conforme podemos ler abaixo:

Como a minha origem remonta a uma longa série de antepassados de família sacerdotal, eu poderia vangloriar-me da nobreza do meu nascimento, pois cada nação, estabelecendo a grandeza de uma família em certos sinais de honra que a acompanham, entre nós uma das mais notáveis é ter-se a administração das coisas santas. Mas não sou oriundo apenas da família dos sacerdotes: sou também da primeira das vinte e quatro linhas que a compõem e cuja dignidade está acima de todas. A isso posso acrescentar que, de lado de minha mãe, tenho reis entre meus antepassados. O ramo dos hasmoneus, de que ela é proveniente, possuiu durante um longo tempo, entre os hebreus, o reino e o sumo sacerdócio (JOSEFO, 1990, p. 943).

Pouquíssimas mulheres são apresentadas nas genealogias de um modo geral. Na Bíblia, elas só são citadas quando necessárias para conferir verdade a história. É o caso de Sarai. Gênesis 11 a cita deixando claro que o plano divino passa por ela. Já apresentada como estéril, o texto deixa claro que somente através do divino ela poderia conceber, sendo sua semente o fruto do milagre.

A mesma genealogia cita uma segunda mulher, Milca, avó de Rebeca, a esposa de Isaque, filho da promessa. Está claro que o escritor quer ressaltar a legitimidade dos casamentos de Abraão e Isaque, que não poderiam ter matrimônio com estrangeiras. Mais tarde, no capítulo 25 do Gênesis, aparece o nome de Quetura, mas somente com o propósito de apresentar os outros filhos de Abraão, já que Sara está morta.

As quatro mulheres com quem Jacó teve filho (Lia, Raquel, Bila e Zilpa) também aparecem registradas em Gênesis 35. O livro de I Crônicas apresenta o nome de mais algumas mulheres nos capítulos 2 e 3 quando relacionadas a Davi.

O auge da presença feminina nos registros genealógicos acontece somente em Mateus 1, quando quatro delas – Tamar, Raabe, Rute e Betsabéia – aparecem na linhagem de Jesus. Quatro mulheres diferentes e iguais ao mesmo tempo, que, em épocas distintas, lutaram por sua sobrevivência e por suas famílias. Estas quatro marginalizadas e transgressoras abrem o caminho para Maria, a mãe de Jesus, possa também ser aceita como virgem e mãe. Mulheres fundamentais para tornar a promessa de Gênesis 3 uma realidade.

1.2 A utilização do gênero genealogia em Mt 1,1-17

A genealogia pode ser tratada enquanto um gênero literário, no entanto, em Mateus, dada a extensão da perícopes, aparece como forma literária, já que vem em uma pequena unidade destacada do restante do escrito, inclusive sendo a única neste estilo dentro do evangelho. É a necessidade da comunicação que cria o estilo de escrita. No caso genealógico, a necessidade de resgatar a história por meio dos principais nomes dos seus antepassados desenvolve um gênero que vai atender exatamente esta necessidade de comunicação.

Vimos que o gênero genealógico pode possuir tipos como o expositivo, argumentativo ou ainda os dois ao mesmo tempo. Assim, o primeiro verso da genealogia assume um caráter descritivo ao apresentar e descrever o que vem a seguir. É o "livro da geração de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão". Mas a genealogia não é apenas descritiva. Com base no que vimos anteriormente, do verso dois ao 15, não há mais a descrição de um objeto, mas a exposição de seus componentes. Assim, estes versos assumem uma sequência tipológica expositiva.

A genealogia de Jesus segundo o evangelho de Mateus é repleta de peculiaridades. O texto inicia com a palavra “biblos”, traduzida por “livro”, seguido do vocábulo “genesis”. Aqui, a “genesis”, conforme lemos em Overman (1999, p.39), está muito mais associada a “origem” que a “genealogia”. É um evangelho que, já em seu primeiro capítulo, deixa claro a sua preocupação em apresentar a linhagem do Messias, fator importante para os povos da época.

A perícopes tem uma função primordial: responder aos membros do judaísmo de Mateus sobre o direito hereditário de Jesus como Rei de Israel. Overman (1999, p. 40) chama atenção também para o fato do uso duplo da palavra grega *gennao*. O termo vai aparecer em 1,1 e 1,17, apontando que Mateus conhecia bem a Septuaginta, que usa a expressão “biblos genesis” por duas vezes, em Gn 2,4 e 5,1. Os membros da comunidade de Mateus queriam saber mais do que a origem do Messias, mas também qual a participação de Deus nesta história.

A preocupação com a origem da humanidade não atingia somente os judeus. Se para o povo de Moisés o primeiro livro da Torá respondia estas questões fundamentais, os gregos

tinham a *Ilíada* e a *Odisséia*, atribuídas a Homero, que vão abordar o relacionamento do povo com a deidade, conferindo identidade e significação na relação entre Deus e o homem.

Os romanos se preocupavam em explicar suas origens tendo a história de Rômulo e Remo e também a *Eneida*, de Virgílio. Deste modo, a genealogia em Mateus não tem como função servir de prólogo da história de Jesus, mas é fundamental para marcar a identidade de Cristo e deixar clara a sua origem divina. Esta é a perícopes que garante credibilidade a afirmação de Pedro em Mt 16,16 ao afirmar que Jesus é “o Cristo, o filho do Deus vivo”. A genealogia dá testemunho de quem é Jesus e da sua função dentro do povo de Israel, tratando de sua origem dentro das raízes daquela nação.

Em Mt 1,1, Davi e Abraão são praticamente partes do nome de Jesus. O texto apresenta reis e outras personagens que, na biografia do Messias, reconta a história de Israel. É Jesus carregando em si mesmo toda a história do seu povo e esse trabalho de afirmação da identidade de Cristo vai incluir as mulheres.

A genealogia de Mateus é um tratado da intervenção de Deus na história de salvação da humanidade de forma extraordinária. O texto se torna claro na medida em que vamos lendo o evangelho e percebendo ali, nas histórias que são relatadas, este poder extraordinário da misericórdia divina. Com a leitura da árvore genealógica de Jesus, já podemos conhecer a teologia do evangelho de Mateus sobre Cristo. É um texto que possui agendas, como lemos:

Sua agenda teológica identifica os propósitos de Deus como superiores e localiza Jesus em relação ao vínculo salvífico prévio e atual de Deus com Israel. A genealogia não é um registro de produtividade biológica (humana), mas uma demonstração da providência de Deus... Ela reflete o desenvolvimento do plano de criação de Deus em uma história de salvação. Sua função sociológica e pastoral situa a audiência do evangelho nesses mesmos propósitos e confirma sua identidade como seguidores de Jesus em um contexto de alienação cultural, social, política e religiosa (CARTER, 2002, p. 85).

A lista genealógica está em ordem crescente e vai de Abraão até Jesus. Mateus, de forma provocada, monta a genealogia em três seções de 14 gerações cada uma, talvez com o propósito de facilitar com que a comunidade mateana pudesse gravar o nome de cada um dos descendentes. Mateus 1,17 faz a divisão da lista: 14 gerações de Abraão até Davi, na primeira seção; 14 gerações de Davi até a deportação para a Babilônia na segunda seção; 14 gerações da deportação da Babilônia até o Messias. Overman (1999, p. 41) vai nos dizer que “pelos

cálculos peculiares de Mateus, por ocasião do nascimento de Jesus, Israel tinha direito a outro mensageiro ungido”.

Há um aparente problema matemático na conta genealógica de Mateus. Se multiplicarmos por três as 14 gerações citadas, deveríamos ter 42 nomes, mas só 41 são colocados como contáveis para a lista. Contáveis porque, neste caso, está claro que o nome das quatro mulheres não entra nesta conta. Todas as mulheres apresentadas na lista são colocadas com a expressão “gerou de”, como “Judá gerou de Tamar a...”. O nome de Zerá também está fora da contagem, já que apenas a descendência de Perez ganha destaque aqui.

Os irmãos de Judá, citado no verso dois, também são irrelevantes para esta contagem. A questão é resolvida quando contamos o nome de Davi duas vezes, conforme sugere o verso 17. Desta forma, teríamos as três listas de 14 nomes. Na primeira, de Abraão a Davi, constam Abraão, Isaque, Jacó, Judá, Perez, Esrom, Arão, Aminadabe, Naassom, Salmom, Boaz, Obede, Jessé e Davi; na segunda, de Davi até a deportação para a Babilônia, temos Davi, Salomão, Roboão, Abias, Asa, Josafá, Jorão, Uzias, Jotão, Acaz, Ezequias, Manassés, Amom e Josias; na terceira e última, da deportação para a Babilônia até o messias, temos os nomes de, Jeconias, Salatiel, Zorobabel, Abiúde, Eliaquim, Azor, Sadoque, Aquim, Eliúde, Eleazar, Matã, Jacó, José e, finalmente, Jesus.

Uma das intenções de Mateus é demonstrar que Jesus é o messias prometido e, para isto, deveria ser da casa de Davi. Levando em consideração que cada consoante tem um valor número na língua hebraica, ele pegou as letras “DVD” (de DaViD) com os seus valores, sendo a letra D com valor 4 e a V com valor 6. Na soma, $4+6+4$, temos o total de 14. A história de Jesus é contada em três etapas de 14 gerações, também como forma de facilitar a sua memorização.

A lista que Mateus usou pode ter sido copiada de um registro público. Já vimos a possibilidade da existência de um registro à época em que o evangelho foi escrito. É fato que, apesar de usar um registro oficial completo, o escritor vai utilizar a genealogia enquanto gênero literário e adaptá-la ao seu objetivo. Desta forma, vários nomes são omitidos e ele consegue montar suas três séries de nomes com 14 gerações.

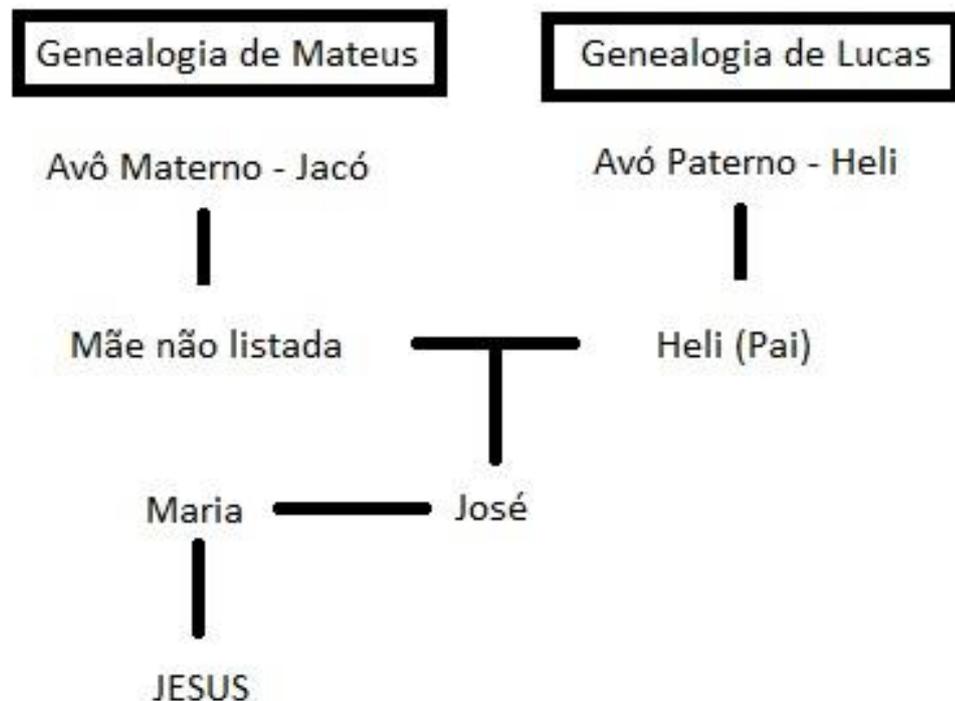
Interessante notar que, em sua lista, Mateus dá um salto de Jorão até Uzias. Parece-nos que o evangelista quer deixar clara a importância da fidelidade dos monarcas a Deus e ao povo de Israel. Jorão, filho de Josafá, inaugura um período de trevas na nação de Judá ao

casar-se com Atalia, filha de Acabe e Jezabel. Mateus apenas mostra o início deste tempo e, em seguida, já nos leva a Uzias, deixando de citar Acazias, Jeoás e Amazias.

Sobre a diferença entre as genealogias de Mateus e Lucas, é observada uma série de hipóteses. Lucas traça sua lista a partir de Natã, filho de Davi, enquanto Mateus faz o mesmo por meio de Salomão, já que uma de suas finalidades é provar que Jesus tem direito ao trono de Israel.

Com Natã, Lucas pode ter traçado a genealogia por meio de Maria, enquanto Mateus o faz por intermédio de José, conforme afirmou João Ânio de Viterbo em 1490. Nettelhorst (1988) discorda ao não ver outra possibilidade, senão que as duas genealogias aparecem a partir de José. Para ele, “Heli é o avô de Cristo, e Maria simplesmente não é mencionada, ficando claro a partir do texto que ambas as genealogias afirmam ser genealogias de Cristo através de José”.

Nettelhorst (1988, p. 169) resolve o dilema é resolvido da seguinte forma: As duas genealogias partem dos descendentes de José, sendo uma delas a partir da família do pai de José, a de Lucas, e, a outra, a partir mãe de José, a de Mateus, que apesar disto, não cita o nome da mãe de José, conforme o esquema apresentado abaixo:



Eusébio de Cesaréia, um dos pais da igreja (263-339), vai citar a Epístola de Africano para Aristides para explicar a diferença entre as duas genealogias:

Deste modo, nenhum dos evangelhos engana: enumeram segundo a natureza e segundo a lei. De fato, duas famílias, que descendiam de Salomão e de Natã respectivamente, estavam mutuamente entrelaçadas por causa das ressurreições dos que haviam morrido sem filhos, das segundas núpcias e da ressurreição da descendência, de forma que é justo considerar os mesmos indivíduos em diferentes ocasiões filhos de diferentes pais, dos fictícios e dos verdadeiros, e também que ambas genealogias são estritamente verdadeiras e chegam até José por caminhos complicados, mas exatos. Mas para que fique claro o que foi dito, vou explicar a transposição das linhagens. Quem vai enumerando as gerações a partir de Davi e através de Salomão encontra que o terceiro antes do final é Matã, o qual gerou a Jacó, pai de José. Mas, partindo de Natã, filho de Davi, segundo Lucas, também o terceiro para o final é Melqui, pois José era filho de Heli, filho de Melqui. Portanto, sendo José nosso ponto de atenção, deve-se demonstrar como é que nos é apresentado como seu pai um ou outro: Jacó, que traz sua linhagem de Salomão, e Heli, que descende de Natã; e de que modo, primeiramente os dois, Jacó e Heli, são irmãos; e ainda antes, como é que os pais destes, Matã e Melqui, sendo de linhagens diferentes, aparecem como avós de José (CESARÉIA, 1995, p.32).

Não nos resta dúvida de que o fator mais emblemático da perícopes de Mateus é a presença das mulheres na genealogia de Jesus. Além de Maria, Tamar, Raabe, Rute e Betsabéia são destaques na apresentação da linhagem messiânica. Em comum, as quatro mulheres anteriores a Maria enfrentaram problemas morais durante suas trajetórias, conforme veremos mais a diante.

Aproximamo-nos do propósito do texto e de sua mensagem ao identificarmos sua estrutura literária. A perícopes em questão tem um mini-gênero, a genealogia. Agora, precisamos trabalhar o contexto e a situação vital do autor. Cada comunidade está imersa em uma realidade particular quanto a sua história, economia, sociologia, religiosidade, vida cultural e social, entre muitos outros aspectos. A esta realidade vamos chamar de contexto vital. O contexto é trabalhado de forma mais ampla que a situação vital, levando-se em consideração que um contexto pode abrigar uma série de situações imersas nele. Sobre a situação vital, lemos:

Há circunstâncias concretas que afetam a vida de maneira direta, em um aqui e agora concretos, e que ocasionam uma reação igualmente imediata. Estas circunstâncias nós chamamos de situação vital (*SitzimLebem*). O contexto vital é o âmbito mais amplo. A situação vital é a circunstância mais

diretamente relacionada com o indivíduo que ocasiona uma resposta de sua parte (ARENS, 2007, p. 113).

Vamos investigar o contexto e a situação em Mateus e em sua genealogia para que possamos traçar o propósito da presença das mulheres na genealogia exposta em seu primeiro capítulo. Se o contexto mateano pode ser verificado de forma ampla dentro da cultura da época, a situação vai implicar na circunstância ou fator direto que ocasionou a reação imediata do escritor, no caso, a escritura da genealogia como foi posta.

A mensagem de Mateus nesta perícopa foi transmitida porque algo despertou a necessidade da comunicação. É este o fator que precisa ser investigado para esclarecer a necessidade destas mulheres dentro do texto. Esta experiência, como qualquer outra, passou por um processo de interpretação pelo grupo que a viveu e esta interpretação é transmitida de forma escrita, no texto de Mateus.

A presença das mulheres na genealogia de Jesus aponta também que a intenção da transmissão da experiência comunitária não era apenas fazer uma biografia ou um apanhado histórico. A lista é produto de uma reflexão sobre o perfil da personagem principal dos evangelhos, Cristo, onde se destaca e comunica não a história, mas o que ela significa.

O importante aqui não são as omissões na lista genealógica ou suas questões temporais, mas o que ela significou, quando foi elaborada, tanto para o emissor quanto para os seus receptores. Não vamos precisar nos ater a comprovações e dados exatos acerca das gerações apresentadas porque aqui, o texto não é meramente cronístico, mas também e, principalmente, teológico.

Não se pode menosprezar o trabalho editorial de seu autor, que, precisamos lembrar, escreveu em seu tempo, para sua comunidade, de modo que o texto passa a ser um retrato do crescimento também do seu destinatário, um testemunho e expressão de fé.

Por isso, Arens (2007, p. 116) vai dizer que a Bíblia é um conjunto de testemunhos de vida e fé. Vão revelar os testemunhos, as vivências, idiossincrasias, culturas e tradições vividas pela comunidade, revelando a sua fé, a maneira como entendem e expressam a crença em Deus. No evangelho de Mateus, este testemunho de vida incluiu a fé de mulheres estrangeiras e com graves problemas que atingiam a moralidade do seu povo.

1.3 Contexto cultural da comunidade de Mateus

Para que possamos analisar a importância da inserção das mulheres na genealogia de Jesus neste evangelho, é fundamental estudarmos o contexto cultural em que o texto foi escrito. Para tanto, é necessário que busquemos identificar a dinâmica social estabelecida naquele momento e de que forma ela cercava aquelas pessoas. São estas dinâmicas que vão provocar e moldar as transformações na sociedade.

Em relação à comunidade de Mateus, tomaremos como base as afirmativas defendidas por Carter (2002, p. 16). Deste modo, como afirma o autor, este evangelho utiliza a biografia de Jesus para legitimar e forjar um estilo de vida resistente e alternativo para os membros da comunidade, conforme lemos:

O evangelho emprega um leque de estratégias para realizar esse trabalho formativo da identidade: nomes diversos, enfoque de Jesus como centro, ritos, ataques sobre adversários, uma cosmovisão apocalíptica, e uma apresentação da origem, governo e práticas da comunidade (CARTER, 2002, p. 16).

Aqui, vamos sustentar que o texto de Mateus foi escrito após a destruição de Jerusalém por Roma, no ano 70 d.C., provavelmente já na década de 80. Ainda concordando com Carter (2002, p. 16), a audiência do evangelho é um grupo pequeno inserido em um ambiente rural-urbano e está em tensão, como veremos mais à frente, com outros membros da comunidade judaica.

O texto apresenta um Jesus histórico que perdoa pecados, o que é importante para o leitor que associava a queda de Jerusalém a um castigo divino pelo não reconhecimento do messias por seu próprio povo. É também o mesmo que vai inserir aceitar mulheres transgressoras e marginalizadas em sua linhagem. Isto porque ele é a presença de Deus, o Deus Conosco (Mt 1,23) entre os homens.

Importante também destacar que, nesta comunidade, Jesus é o que interpreta a vontade de Deus:

Mateus apresenta Jesus como o único que traz a interpretação definitiva da vontade de Deus. Se a destruição em Jerusalém era a punição de Deus pelo

pecado, como pode o povo conhecer a vontade de Deus com certeza e evitar o desastre futuro? A resposta do evangelho descansa em Jesus. Em uma seção única de Mateus (5,21-48), Jesus cita as tradições judaicas seis vezes e apresenta a sua interpretação definitiva (CARTER. 2002, p. 61).

Dentro os muitos comentários existentes acerca do evangelho de Mateus, tomaremos por base o escrito por Overman, o “Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo” (1997), por identificar neste texto uma reunião dos principais aspectos que são fundamentais para esta pesquisa. O texto vai destacar que o evangelho de Mateus reflete, em diversos aspectos, o ambiente, a situação e o mundo social da sua comunidade, quando levamos em consideração que este evangelho é produto também do mundo em que ele está inserido, uma resposta aos principais conflitos estabelecidos naquele instante.

O fator considerado fundamental por Overman sobre a composição do texto mateano é o judaísmo formativo em conflito com o judaísmo de Mateus. Neste momento, estamos tratando de dois grupos que possuem as mesmas raízes, mas que agora estão em processo de formação e consolidação e competem entre si. O judaísmo formativo se apresenta baseado na formação, com sinagogas, farisaísmo e fundamentalismo. Na comunidade de Mateus, Jesus não é transgressor da lei, mas aberto aos transgressores e pecadores sem espaço no âmbito formativo.

No momento em que o evangelho é escrito e circula na comunidade, ambos os grupos estão no processo de vir a ser. Eles estão construindo a estrutura de seus grupos em todos os aspectos. São os anos seguintes após a destruição do Templo de Jerusalém. Tanto o grupo de Mateus quanto o grupo do judaísmo formativo, estão definindo suas crenças, regras e doutrinas.

Sobre o judaísmo formativo, Overnan (1997, p. 14) nos alerta que não devemos confundi-lo com o rabínico, apesar das semelhanças entre os dois. Este judaísmo formativo não fala, em momento algum, em nome do judaísmo em sua totalidade. Após a queda do templo, o povo de Israel vai experimentar não somente um golpe político, mas também uma quebra na estrutura religiosa e cultural. Para que o judaísmo pudesse sobreviver, era necessária uma reformulação religiosa-cultural que garantisse sua existência sem o templo.

Este processo de construção após o ano 70 é o que vai ser denominado judaísmo formativo. É o momento em que os escribas e fariseus estão prontos para estabelecer e imprimir uma nova forma de organização naquela sociedade, já que este grupo possuía uma

identidade social que não exigia a presença de um templo, mesmo antes da sua destruição. Seu sistema de adoração estava estritamente ligado a observância da Lei e sua total aplicação. O termo “judaísmo formativo” é cunhado pela primeira vez por Jacob Neusner.

Contrariando Tilborg (1972, p. 171) e Hare (1967, p. 127), que não entendem o judaísmo formativo como uma ameaça ao judaísmo de Mateus, Overman enxerga uma perda de espaço no grupo mateano a ponto da necessidade de um texto normativo para a comunidade. Para Overnan (1997, p. 14), o evangelho é “uma resposta ao impacto que um judaísmo formativo em organização e consolidação estava tendo sobre as pessoas da comunidade e sobre o seu mundo”. Deste modo, o evangelho que coloca as mulheres na genealogia de Jesus está sendo escrito para uma comunidade de judeus que está defendendo o seu modelo de aplicação social e religioso.

O judaísmo de Mateus não concorda com a forma como judaísmo formativo conduz seu modo de vida. O termo “rabi”, por exemplo, é usado com resistência pelo evangelista, apesar dele não se opor ao título enquanto indicação de honra. No evangelho Mateano, o único a chamar Jesus de Rabi é Judas. Em Mt 17,4, o evangelista alterou para “Senhor” o que vamos ler como “Rabi” em Mc 9.5.

No capítulo 23, o genealogista mostra forte preocupação com a hierarquização da sua comunidade, destacando a importância do respeito mútuo e da irmandade ao mesmo tempo em que faz um contraponto com aqueles que gostam de ser chamados de “mestre” em praça pública.

Para Mateus, são os escribas e fariseus que gostam de ser identificados desta forma, o que, de acordo com Overman (1997, p. 56), já pode ser considerado motivo suficiente para se evitar o termo no judaísmo mateano. O judaísmo de Mateus tinha até mesmo critérios de exclusão para seus membros, assim como o formativo. Em Mateus 18, a partir do verso 15, podemos ler sobre este processo de disciplina e sua aplicabilidade.

Há um agravamento nos confrontos quando o tema é a tradição. Mateus não é contrário a tradição da Lei e deixa claro o tempo inteiro que o judaísmo formativo dos escribas e fariseus não está firmado nas tradições de Deus, mas na tradição de homens que fingem seguir as Leis de Deus, que criam tradições para servir aos seus próprios propósitos. Josefo também vai destacar o mesmo ponto de vista em sua História dos Hebreus ao dizer que muitas das observâncias farisaicas não estavam escritas na Lei de Moisés (JOSEFO apud OVERNAN, 1997, p. 71).

Esforçando-se para apresentar a consistência do seu judaísmo na pessoa de Jesus, Mateus vai inserir diversas citações do Antigo Testamento, conferindo legitimidade para a história que conta e explicando, deste modo, que não está ali criando uma nova religião ou mesmo negando a história do seu povo.

É a continuação de uma religião tradicional, o judaísmo do templo, mas agora sem ele e com Jesus. As citações de passagens demonstrando o seu cumprimento tem a finalidade de deixar isto claro para a comunidade. Overman vai destacar a preocupação em tradicionalizar a crença para competir com o judaísmo formativo, até mesmo na infância de Jesus:

Assim como Faraó tentou livrar-se de Moisés, Herodes procurou livrar-se de Jesus (Mt 2,13; Ex 2,15). Herodes massacró todos os meninos com menos de dois anos em Belém da mesma maneira como Faraó matou todos os meninos nascidos hebreus (Mt 2,16; Ex 1,22). Tanto Herodes como o rei do Egito morreram (Mt 2,19; Ex 2,23). O pai de Jesus, José, e Moisés receberam a ordem de retornar respectivamente par Israel ou para o Egito, porque agora é seguro (Mt 2,19; Ex 4,19; Mt 2,21; Ex 4,20) (OVERMAN, 1997, p. 84).

Desde modo, Mateus deixa claro que o que o seu judaísmo vive não é nada inédito, mas a continuação legítima da história de Israel, ao contrário do judaísmo formativo, que abandonou a tradição de Deus para seguir seu próprio entendimento. Assim como Moisés foi escolhido para libertar o povo do Egito, Jesus foi escolhido para salvar o povo, sendo Ele mesmo, o Messias, o intérprete perfeito da Lei de Deus. Por este motivo, há também um visível esforço em evidenciar momentos de embates entre Jesus e os escribas e fariseus.

Mateus faz questão de deixar claro que nem Jesus nem os seus seguidores eram violadores da Lei mosaica. O texto esclarece que a comunidade discordava da interpretação do judaísmo formativo, e que isto não implicava com a validade da Lei. Para Mateus, como aponta Overman (1997, p. 87), “a Lei e sua aplicação devem ser compreendidas primordialmente em termos da exigência de misericórdia por Jesus”.

Em duas ocasiões o evangelho vai citar Oséias 6,6 que diz: “É misericórdia que quero, não o sacrifício. E o conhecimento de Deus, mais que os holocaustos”. Para aquela comunidade Jesus estava mais interessado no conhecimento sobre o Deus misericordioso do judaísmo de Mateus que nos sacrifícios dos escribas e fariseus.

Em 9,13 de Mateus, o texto de Oséias é citado quando os fariseus questionam o fato desse Jesus que tem mulheres com escândalos morais em sua biografia sentar-se à mesa com publicanos e pecadores. Neste caso, Oséias é utilizado contra a interpretação farisaica da Lei, mas sempre deixando claro que Jesus não era um transgressor, mas um intérprete legítimo e definitivo. Deste modo, Overman (1997, p. 88) aponta que a questão do embate entre Mateus e os fariseus não é a aceitação da Lei, mas sua interpretação.

A comunidade mateana não está rompendo com a tradição judaica adotando este comportamento, mas a resignificando ao modo de Jesus, que em 12,7 vai usar Oséias, mais uma vez, para reinterpretar a questão do sábado. Deste modo, “o trabalho de redação de Mateus tem a intenção de oferecer uma resposta e uma defesa às acusações dos oponentes judaicos de seu ambiente que se opõem à concepção e ao uso da Lei por Mateus” (OVERMAN, 1997, p. 91).

É importante ressaltar a importância que estes dois grupos, o de Mateus e o fariseu, davam a Lei, que jamais foi tratada como opção por um deles. Em comum, os dois grupos não apenas a reivindicam como também se acusam mutuamente de que o outro a está distorcendo. O evangelista deixa clara a importância que dá a Lei quando no capítulo cinco de seu texto vai registrar o próprio Cristo falando ter vindo cumpri-la, excedendo, inclusive, a Justiça dos fariseus. Mateus é zeloso da Lei, mas ao modo de Jesus, é mesmo assim vai admitir as mulheres na genealogia messiânica.

Não cuideis que vim destruir a lei ou os profetas: não vim abrogar, mas cumprir. Porque em verdade vos digo que, até que o céu e a terra passem, nem um jota ou um til jamais passará da lei, sem que tudo seja cumprido. Qualquer, pois, que violar um destes mandamentos, por menor que seja, e assim ensinar aos homens, será chamado o menor no reino dos céus; aquele, porém, que os cumprir e ensinar será chamado grande no reino dos céus. Porque vos digo que, se a vossa justiça não exceder a dos escribas e fariseus, de modo nenhum entrareis no reino dos céus (Mateus 5,17-20).

Entramos então na seara da justiça em Mateus. Para o membro da sua comunidade, era fundamental o comportamento justo, aplicado por meio da Lei, excedendo escribas e fariseus, pare que se tivesse garantido o acesso ao reino dos céus. Os capítulos que vão do cinco ao sete do evangelho funcionam como uma espécie de texto constitucional. Em seu sermão do monte, fica claro o que pode e o que não pode ser feito e a norma comportamental, a conduta que se espera pelos membros daquele grupo.

Nestes três capítulos, o termo “irmão” é utilizado com uma frequência considerável para identificar os membros da comunidade. O primeiro verso do capítulo cinco enfatiza que, apesar da multidão que estava presente, apenas os discípulos – ou seja, os irmãos membros daquela comunidade – foram que se aproximaram para ouvir os termos apresentados como normas para aquele que desejasse entrar no reino de Deus.

Não era possível, por exemplo, que os irmãos da comunidade brigassem entre si. Primeiro deveria conciliar-se com o seu irmão para só então se oferecer sacrifícios a Deus. Não era permitido escandalizar o irmão – melhor que arranque a mão ou o olho –, todos deveriam ser perfeitos, como “perfeito é o vosso Pai que está nos céus”.

O texto evangelístico mateano também ressalta para os membros da comunidade que a adoção do comportamento tido como normativo para o grupo seria motivo suficiente para perseguições. Para Mateus, a perseguição acontece contra os que buscam a justiça, sendo estes os herdeiros do reino de Deus. As injúrias também devem ser esperadas por estes, que devem se alegrar diante das dificuldades porque “assim perseguiram os profetas que foram antes de vós”, o que, para os perseguidos, deveria ser motivo de alegria, de bem-aventurança.

Para este grupo judaico seguidor de um Jesus descendente de mulheres com questionáveis episódios morais, Mateus faz questão de destacar que não se deve julgar. Com a medida de juízo que fosse feito o julgamento, o juiz também seria julgado. Os pacificadores seriam chamados filhos de Deus e “qualquer que, sem motivo, se encolerizar contra seu irmão, será réu de juízo; e qualquer que disser a seu irmão: Raca, será réu do sinédrio; e qualquer que lhe disser: Louco, será réu do fogo do inferno”.

Overman (1997, p. 110) destaca outro importante aspecto do judaísmo mateano. Havia uma forte rejeição ao uso das autoridades civis e jurídicas. No capítulo cinco, os membros são estimulados a se reconciliarem de modo que se evite o comparecimento aos tribunais. Por isto, esta é uma comunidade que tem poder e autoridade para ligar e desligar, já que o que é ligado na terra, é ligado nos céus.

É um grupo sectário, o que, para Overman (1997, p. 111), é evidenciado “por sua hostilidade ao grupo principal em seu ambiente, por seu desenvolvimento de uma estrutura interna e por sua desconfiança no domínio civil e naqueles que não pertencem ao grupo”.

Ainda sobre a questão do estímulo a fuga das autoridades, é interessante destacar que, em seu Pai-nosso, enquanto Lucas 11,4 vai usar a palavra “*hamartias*”, traduzida como

“pecado”, Mateus 6,12 vai usar “*opheilemata*”, “dívidas”. Tem importância o não-uso da “*hamartias*” por Mateus, já que ele parece ter simpatia pelo uso do termo, usando-o em várias ocasiões.

Em 1,21, por exemplo, ele diz que Jesus salvará o povo de suas *hamartias*, dando significado ao nome do Messias. Na ceia, em 26.28 o sangue da aliança é derramado para o perdão das “*hamartias*”. A palavra aparece em outras tantas ocasiões, mas, no Pai-nosso, pecado vira dívida como uma clara recomendação de que os membros da comunidade não deveriam procurar tribunais para resolver questões que poderiam ser judicializadas, já que estas deveriam ser perdoadas.

Em uma comunidade onde todos são iguais, sem maior ou menor, Mateus demonstra apreço pelo uso da palavra “*mathetes*”, traduzida por “discípulo”. O vocábulo vai aparecer no texto mateano mais de quarenta vezes, como não se observa em nenhum dos outros dois evangelhos sinóticos. Este “discípulo” tão lembrado pelo evangelista tem um perfil diferente do de Marcos e Lucas. Mesmo tendo “pouca fé”, estes discípulos do judaísmo de Mateus nunca são apresentados como incrédulos.

Em 6,15, os discípulos parecem ter poder para perdoar pecados e parece-nos que a comunidade entendeu que este perdão atingiu seus antepassados, entre eles as mulheres da genealogia. Um perdão necessário, já que para o genealogista, a vontade de Deus deve ser cumprida “assim na terra, como no céu”.

Em seu livro “Igreja e Comunidade em Crise”, Overman (1999 p. 12,) vai ressaltar que este evangelho, como todo texto, está moldado pela situação em que a comunidade vive e que, embora narre as palavras de Jesus e as ações do Messias, é o evangelista quem vai decidir o que é mais apropriado para a narrativa. É o que Overman (1999, p. 12) vai chamar de “o Jesus de Mateus”.

Nas suas palavras, “o autor Mateus descreve Jesus e o que ele significa para sua igreja, de maneira consciente e cuidadosa para que Jesus se volte para a comunidade mateana e a situação difícil em que ela se encontra no final do século I d.C., na Palestina (OVERMAN, 199, p. 12)”. Para tanto, alguns fatos são omitidos, outros são relatados e explicados. As questões mais necessárias para os moradores do mundo romano são trazidas à tona no evangelho, como por exemplo, a necessidade de pagar impostos.

Ao mesmo tempo em que defende seu judaísmo, este evangelho deixa claro que a religiosidade formativa é hipócrita, vaidosa, cega, formada por membros chamados sepulcros caiados. Uma linguagem enfática e urgente que parece sugerir uma crise na comunidade de Mateus, crise esta que atinge um nível crítico, a ponto de o texto evangelístico surgir como resposta e se colocar como uma voz. Enquanto os líderes locais são colocados como incapazes, os membros da comunidade de Mateus são apresentados como a verdadeira autoridade daquele espaço.

Quanto aos aspectos textuais, Ferreira (2011, p. 2) afirma que o reino dos céus e a justiça são os temas primordiais do evangelho, que utiliza seus dois primeiros capítulos como uma introdução e a perícópe final do capítulo 28 como conclusão. Assim, entre a introdução e conclusão, temos cinco divisões, ou, como nos diz Ferreira, cinco livros e, dentro destes livros, cinco discursos.

O primeiro livro vai do capítulo três ao sete, onde o “Sermão da Montanha” aparece entre os capítulos cinco e sete. Em seguida temos um segundo livro. Este tem início no capítulo oito e vai até o 11,1. Neste segundo livro há o “Sermão Missionário”, de 9,31 a 11,1. O terceiro livro vai de 11,2 a 13,52, incluindo o “Sermão das Parábolas em Mt. 13,1-52. De Mt. 13,53 a 18,35 temos o quarto livro, com o “Sermão da Igreja” descrito em 18,1-35. O quinto e último livro vai do capítulo 19 ao 25, com o “Sermão do Futuro do Reino” entre os capítulos 24 e 25.

2 A POSIÇÃO E O PAPEL DA MULHER NA BÍBLIA

Para entendermos a importância da inserção da mulher na genealogia de Jesus, é fundamental conhecer também o que representa a figura feminina tanto no Antigo Israel quanto no Novo Testamento, especialmente nos evangelhos, e como a mulher é reconhecida no seio familiar. Em primeiro lugar, no que se refere ao Antigo Israel, precisamos nos situar quanto ao conceito de família e o estilo adotado por cada um destes núcleos dentro do povo de Israel.

A partir de então, vamos analisar alguns elementos desta cultura com o objetivo de deixar claro o quanto aquela era uma sociedade patriarcal. Pelo que se mostra, a mulher era colocada em segundo plano. A partir dos elementos que traremos a seguir, vamos entender as razões que dificultam o aparecimento das mulheres em uma genealogia, especialmente a genealogia do messias.

2.1 Antigo Israel

Nas comunidades de fé do Antigo Israel, por exemplo, a lei não exigia a presença das mulheres na vida religiosa. Era assim na Festa dos Pães Ázimos, a Festa das Semanas e a Festa dos Tabernáculos. Contudo, elas não eram proibidas de participar. Para Reimer (2005, p. 43), a lei levava em consideração a impossibilidade de as mulheres comparecerem nestes encontros por causa de suas obrigações com as crianças pequenas.

Questões como o tratamento dispensado em casos de divórcio, poligamia e ciúmes mostram como uma figura feminina ficava inviabilizada para integrar uma lista de descendentes. Acerca deste processo de inviabilização, lemos:

O primeiro testamento é fruto da sociedade patriarcal que existia tanto no Israel Antigo quanto em outros povos daquela época. Por isso, muitas narrativas são reflexo desse contexto. Ao mesmo tempo, há experiências e narrativas que são expressão contracultural, um princípio de despatriarcalização em ação que desafiava as estruturas dominantes (REIMER, 2005, p. 37).

O que move a comunidade de Mateus a dar esta valorização as mulheres é justamente a atitude do Jesus histórico, que se posiciona de uma forma diferente daquela da sociedade patriarcal. O Jesus histórico resgata a dignidade da mulher. É a contraposição de Jesus que garante a presença delas em sua genealogia. Mateus responde aos desafios culturais ao colocá-las ali.

Para os hebreus, a família sempre foi o ponto central de toda a estrutura social. Alguns termos podem designar bem como a família era vista e qual a sua extensão. Quando nos é falado de “residência” ou “lar”, podemos encontrar o termo בית (bêt). Em Lv 25,29 lemos sobre a venda de uma “casa”. A terminologia também é encontrada quando lemos Gn 12,1, com Iavé determinando que Abrão deveria sair da “casa de seu pai”.

Sobre a instituição da família, Costa Benthó (2006, p. 24) considera que “o próprio Deus não estava solitário na eternidade, mas partilhava da incomensurável companhia do Filho e do Santo Espírito. Deus é um ser pessoal e sociável às suas criaturas morais”. A partir desta afirmativa, o autor vai justificar e apontar a necessidade e importância da criação da mulher como ajudadora do homem.

Reimer (2005, p. 37) aponta uma outra forma de abordar a mulher na família, sob o prisma de uma nova hermenêutica, voltada para o feminino:

Esse novo modo de abordagem metodológica e hermenêutica tem favorecido um processo de visibilização de mulheres, crianças e homens empobrecidos em suas múltiplas relações, seja em casa, seja na sociedade, no trabalho ou na religião, em diversos estágios da história do povo de Israel (REIMER, 2005, p. 37).

Conforme aponta De Vaux (2004, p. 41), os etnógrafos apontam para diferentes tipos de famílias quanto a sua estrutura. Como primeiro exemplo, há o fratriarcado. Neste modelo, é o irmão mais velho quem exerce a autoridade, que transfere este poder de irmão para irmão. Esta é uma transferência não somente de autoridade e poder, mas também de patrimônio. De Vaux (2004, p. 41) aponta como exemplo famílias assírias e também as Elamitas, entre os povos hititas e hurritas.

Em Israel e no Antigo Testamento, o que podemos ter como mais próximo ao patriarcado é a instituição do levirato, que vamos poder observar mais à frente. Em Gn 24 lemos a história de Rebeca e Isaque, casamento arranjado por meio do irmão da moça, Labão.

Em Gn 34 temos Simeão e Levi tomando vingança por sua irmã, Diná. Apesar de observarmos vestígios desta estrutura, a família israelita, de fato, não pode ser lida no modelo patriarcal.

De Vaux (2004, p. 41) destaca que alguns modelos de famílias primitivas são matríciais. Há que se considerar aqui, segundo o autor, uma particularidade nestas famílias matríciais. Nestes casos, as mulheres, mães, não exerciam autoridade, com raríssimas exceções. O matriarcado é apenas a determinação do parentesco do filho pela linhagem da mãe, e não pela do pai. Os direitos à herança, por exemplo, viriam da descendência materna.

Este pode ter sido o primeiro modelo de família entre o povo de Israel. É o que diz o teólogo Robertson Smith. Alguns dos argumentos utilizados e apontados podem ser as leis que proíbem casamentos com meio-irmã e, ainda, o fato dos filhos de José não serem reconhecidos como filhos de Israel até a adoção feita por Jacó em Gn 48,5. Os filhos de José são de mãe egípcia, não de uma semita.

Há ainda a questão da união entre os meios-irmãos Amnom e Tamar, em II Sm 13, apontando a existência da possibilidade do casamento, já que ambos eram filhos de Davi, mas de mães diferentes. Ainda nesta conta, temos as desculpas de Abraão quando este mentiu ao falar que Sara era sua irmã, quando ela era sua meia-irmã. Todos estes exemplos citados são considerados insuficientes por De Vaux (2004, p. 42), que parece não ver rastro algum de matriarcado nas famílias semitas:

Estes argumentos são insuficientes: o texto relativo aos filhos de José não tem o sentido que lhe é atribuído, como mostra Gn 48.6. Os textos relativos a Sara e a Tamar provam somente que o casamento com uma meio-irmã não era ainda proibido. Por outro lado, não é sempre que a mãe dá nome ao filho, Gn 16.15; 17.19; 38.29-30 (DE VAUX, 2004, p. 42).

Por fim, nem patriarcado, nem matriarcado: a família israelita é, de fato – e essencialmente – patriarcal. O homem é o centro e o núcleo familiar, tendo até mesmo poder sobre a vida dos membros da família. Assim, a mulher é colocada, de algum modo, em segundo plano. Não poucas vezes o homem é apresentado em detrimento da figura feminina, a culpada pela queda de Adão.

Independente das posturas masculinas relatadas na Bíblia deve-se levar em consideração o ideal divino para as mulheres, que está em Gn 1-2. Iavé coloca-os, homem e

mulher, em condição de igualdade quanto a dignidade humana. Não há criação inferior ou superior, mas um quadro de complementação. Os dois são criados à imagem e semelhança de Deus, conforme lemos em Gn 1,27. A bênção divina é dada somente após a criação da mulher, em Gn 1,28. Sobre isto, lemos:

O pensamento lógico não permite pensar que Deus cria o ser humano (o homem e a mulher) à sua imagem e semelhança e, ao mesmo tempo. Nega a igualdade entre os dois no que se refere aos direitos e à honra por casa da diferença sexual. Deus não abençoou o homem sozinho, senão os dois juntos: o homem e a mulher (EDDÉ, 2011, p. 17).

O relato da criação apresenta e esclarece o ideal de Deus para a mulher, para o homem, para o ser humano. O fato de este ideal ser apresentado não necessariamente implica na sua aceitação, nem quer dizer que ele foi seguido. As próprias escrituras vão apresentar uma série de muitos exemplos onde as mulheres são violadas em seus direitos humanos, em sua dignidade, o que não quer dizer que o texto concorde ou aprove os abusos relatados.

Não é difícil encontrarmos o protagonismo das mulheres nos textos sagrados. No entanto, a sociedade enfatiza muito mais os homens em detrimento delas. Aí encontramos uma importante questão: são os textos que as colocam numa situação de invisibilidade social ou as interpretações destes textos? Um exemplo de episódio onde as mulheres tiveram importante participação, mas não são lembradas com destaque, está no processo de libertação do povo do Egito:

Sabemos que a libertação dos escravos e das escravas, no Egito, foi muito importante para o povo de Deus. Moisés desempenhou aí papel central. Mas tudo isso não seria possível se não fossem as parteiras Cifrá e Puá que, em sua ação desobediente e de transgressão à vontade do Faraó, abrem a história salvífica, não matando os meninos hebreus recém-nascidos (Ex 1,15-22). O mesmo vale para a mãe de Moisés, sua irmã, a criada da filha do Faraó que, arquitetando um plano subversivo, salvaram a pequena criança chamada Moisés (Ex 2,1-10) (REIMER, 2005, p. 38).

A partir de agora vamos abordar um pouco os aspectos da lei mosaica que afetavam diretamente as mulheres. Aqui, levantamos a ressalva de que é possível que o Antigo Testamento não diminua ou inferiorize as mulheres como se pode pensar a partir de uma leitura mais superficial.

As leis foram escritas com o intuito de proteger a mulher e não de ofendê-la, ainda que ao longo do tempo os homens tenham feito uso dela como instrumento de opressão. Oprimir e subjugar jamais foi a intenção dos escritores do Antigo Testamento. Sua interpretação (e não seu texto) parece ter sido feita por pessoas interessadas em deixar a mulher em um plano secundário.

Desta forma, vamos agora apresentar como estas questões eram tratadas na lei mosaica e como a sociedade se comportava diante de temas como o casamento e poligamia, divórcio, adultério, lei do ordálio, impureza e levirato.

2.1.1 Casamento e poligamia

Quando falamos da mulher no Antigo Testamento, um dos pontos mais destacados é o casamento. Apesar do relato da criação apresentar a monogamia como padrão para a relação homem-mulher, vê-se que os homens passam a manter relacionamentos fora deste modelo. Abraão, ao menos a princípio, tinha apenas a Sara. Hagar aparece quando a primeira não consegue gerar filhos e, mais tarde, após a morte de Sara, aparece também Quetura.

Entretanto, o mais comum é que não se tivesse mais de uma esposa titular. Há exceções, como o caso Jacó, que teve Lia e Raquel como mulheres titulares. Esaú também segue o mesmo caminho. O texto bíblico vai apresentar três mulheres, as três titulares.

Sobre a poligamia, alguns estudiosos concordam em dizer que há sim no texto bíblico uma proibição expressa. Ela estaria em Lv 18,18. Copan (2016, p. 128) é um dos teólogos que defendem a tese. Lemos em Lv 18,18: “E não tomaras uma mulher com a sua irmã, para afligi-la, descobrindo a sua nudez com ela na sua vida”. Neste capítulo, do verso sete ao 17, temos uma série de leis que se opõe ao incesto. A partir do verso 18 há uma ruptura na forma da escrita. Transcrevemos abaixo o texto que possamos comparar:

PRIMEIRO BLOCO DE VERSOS

Lv 18,7-17

7 - Não descobrirás a nudez de teu pai e de tua mãe:

ela é tua mãe; não descobrirás a sua nudez.

8 - Não descobrirás a nudez da mulher de teu pai;

é nudez de teu pai.

9 - A nudez da tua irmã, filha de teu pai, ou filha de tua mãe, nascida em casa, ou fora de casa, a sua nudez não descobrirás.

10 - A nudez da filha do teu filho, ou da filha de tua filha, a sua nudez não descobrirás;

porque é tua nudez.

11 - A nudez da filha da mulher de teu pai, gerada de teu pai (ela é tua irmã), a sua nudez não descobrirás.

12 - A nudez da irmã de teu pai não descobrirás;

ela é parenta de teu pai.

13 - A nudez da irmã de tua mãe não descobrirás;

pois ela é parenta de tua mãe.

14 - A nudez do irmão de teu pai não descobrirás; não te chegarás à sua mulher;

ela é tua tia.

15 - A nudez de tua nora não descobrirás:

ela é mulher de teu filho; não descobrirás a sua nudez.

16 - A nudez da mulher de teu irmão não descobrirás;

é a nudez de teu irmão.

17 - A nudez de uma mulher e de sua filha não descobrirás; não tomarás a filha de seu filho, nem a filha de sua filha, para descobrir a sua nudez;

parentas são; maldade é.

SEGUNDO BLOCO DE VERSOS

Lv 18,18-23

18 - E não tomarás uma mulher juntamente com sua irmã, para fazê-la sua rival, descobrindo a sua nudez diante dela em sua vida.

19 - E não chegarás à mulher durante a separação da sua imundícia, para descobrir a sua nudez,

20 - Nem te deitarás com a mulher de teu próximo para cópula, para te contaminares com ela.

21 - E da tua descendência não darás nenhum para fazer passar pelo fogo perante Moloque; e não profanarás o nome de teu Deus. Eu sou o Senhor.

22 - Com homem não te deitarás, como se fosse mulher; abominação é;

23 - Nem te deitarás com um animal, para te contaminares com ele; nem a mulher se porá perante um animal, para ajuntar-se com ele; confusão é.

Do verso sete ao de número 17 todas as construções frasais são iniciadas com עֲרֻוַת ('erwat), traduzido como “a nudez de”. Este é um primeiro bloco que trata exclusivamente de questões incestuosas. Ao final de cada verso, o autor justifica a proibição explicando o motivo da negativa (“ela é tua mãe, ela é tua tia, ela é mulher do teu filho”).

A partir do verso de número 18 esta estrutura é interrompida. Para Copan (2016, p. 128), a leitura descuidada pode levar a interpretação de que o versículo 18 é a proibição de um quase-incesto, onde o homem estaria proibido de manter relações sexuais com duas irmãs. Entretanto, podemos observar, de fato, que do verso 18 ao 23 há uma nova forma de estruturação das frases. Parece-nos que o verso 18 inaugura um novo bloco de proibições, desta vez não relacionados a questão incestuosa, mas a relações onde não há parentesco.

Em Lv 18,18 há a utilização do termo לִישְׁרֹר (liš-rōr), que vai ser traduzido como “rival”. Em I Sm 1,6 há uma expressão que pode ser utilizada como correlata desta. Ali, Peninaé também é “rival” de Ana, sem que as duas sejam irmãs biológicas, mas sim irmãs semitas, da mesma crença. Neste caso, Lv 18,18 seria uma proibição de uma segunda esposa, uma rival da sua mulher. Davidson (2007, p. 193), afirma que esta era a interpretação de comunidade de Qumran.

Quanto ao casamento, os noivos eram obrigados a pagar o chamado מֹהָר (mohar) por suas mulheres, o que alguns podem encarar como um mercado onde o marido é o comprador e a mulher é o produto. O mohar é a quantia em dinheiro que os homens pagavam ao pai da

noiva pelo casamento, uma obrigação. A expressão pode ser encontrada três vezes no Antigo Testamento. No caso de Jacó, a quantia de dinheiro pode ser substituída por trabalho. Ele pagou com seus serviços para casar-se com cada uma das duas esposas, somando quatorze anos de trabalho. Sobre o mohar, lemos:

Se estudado mais a fundo, o mohar pode ser entendido como um “presente de casamento”. Esse termo aparece três vezes na Bíblia hebraica: Gn 34,12; Ex 22,17; 1Sm 18,25. Tal presente era dado pelo noivo ao pai da noiva, provavelmente como compensação pelo trabalho que a filha fazia em casa: vigiar rebanho, trabalhar no campo, cozinhar e tecer. O mohar era dado ao pai, mas pertencia de fato à moça. O pai poderia aplicar o dinheiro e tinha direito sobre seu rendimento, mas quando ele ou o marido morresse, o dinheiro ficava com a mulher/viúva (REIMER, 2005, p. 46).

De Vaux (2004, p. 48) vai apontar que o pagamento do mohar não configura uma transação comercial e não torna a relação em uma espécie de compra. Ele é categórico ao afirmar que o dispositivo confere um direito sobre a mulher, “mas nem por isso a mulher é uma mercadoria”. Sobre Gn 31,15, quando Raquel e Lia afirmam ter sido “vendidas” pelo seu pai, De Vaux (2004, p. 49) vai nos dizer que “não se deve dar sentido formal e jurídico a essa palavra proferida por mulheres encolerizadas”.

De fato, o pagamento do mohar fica mais claro como uma não-venda quando atentamos para aspectos dos textos bíblicos que realmente apontam uma transação comercial. Em Ex 21,7-11, lemos que um homem podia vender a sua filha como escrava, desde que obedecesse a alguns critérios. Vender filhas como servas não era o ideal de Deus, mas parece-nos que a prática foi de algum modo regulamentada para garantir a dignidade destas mulheres que eram utilizadas como mercadoria por seus pais em crise, que faziam uso da transação por conta das dívidas e da pobreza.

Em Ex 21 fica garantido o resgate da moça, caso o seu senhor não se agrade dela. Também é proibido vender a moça para um povo estrangeiro, o que é tido como infidelidade para com a mulher. No caso de o senhor desposar a moça com o seu filho, deverá fazer com ela conforme o direito de suas filhas.

Há ainda a garantia de que, havendo uma segunda mulher, a primeira não terá diminuições na sua comida, vestidos e até mesmo em seus direitos conjugais. O não cumprimento destas três prerrogativas liberam a mulher. Ela torna a ser livre do seu senhor sem precisar pagar nada.

Esta relação comercial é absolutamente diferente do que acontece no mohar, que, ainda segundo De Vaux (2004, p. 48), pode voltar às mãos da mulher como forma de herança ou, ainda, se com a morte do seu marido ela vier a padecer alguma necessidade. Na sociedade semita, o contrato de um casamento é algo de altíssima validade e seriedade e o pagamento do “dote”, mais do que uma transação comercial, é uma garantia para todas as partes: marido, esposa e a família de ambos.

A escolha para o casamento acontecia desde cedo, mas isto não era uma exclusividade das mulheres. De Vaux (2004, p. 53) lembra, em um dos exemplos que dá, que o rei Joaquim pode ter casado aos 16 anos e a intervenção dos pais é sempre um fator decisivo para a escolha do cônjuge, ainda que os casamentos por afeto não fossem incomuns entre os semitas. As moças gozavam de alguma liberdade na sociedade, o que permitia o cortejo, conforme lemos abaixo:

Em épocas antigas as jovens não ficavam enclausuradas e saíam sem véu. Elas apascentavam os rebanhos, Gn 29.6, iam buscar água, Gn 24.13; I Sm 9.11, também apanhavam as espigas deixadas pelos segadores, Rt 2.2s, faziam visitas, Gn 34.1. Podiam sem dificuldade falar com os homens, Gn 24.15-21; 29.11-12; I Sm 9.11-13. (DE VAUX, 2004, p. 53).

Além do dote pago a família da moça como uma forma de garantia pelo casamento, o noivo arca com a oferta de presentes. Gn 34,14 faz esta distinção entre “dádiva” e “dote”, além do exemplo do servo de Abraão, que presenteou ao irmão e a mãe de Rebeca com preciosidades.

2.1.2 Divórcio

Se a questão do casamento parece polêmica, o divórcio então, é ainda mais. A mulher poderia ser repudiada por seu marido, que com uma simples formalidade estaria livre do compromisso. Esta é uma prerrogativa exclusiva do homem, mas não da mulher. Lemos em Dt 24,1 que “quando um homem tomar uma mulher e se casar com ela, então será que, se não achar graça em seus olhos, por nela encontrar coisa indecente, far-lhe-á uma carta de repúdio, e lha dará na sua mão, e a despedirá da sua casa”. O segundo verso do capítulo 24 de

Deuteronômio garante a “carta de repúdio”, documento dado pelo ex-marido a mulher, que assegura o direito de ela casar-se novamente.

Muito se discute sobre o que levaria um homem a “não achar graça” em uma mulher e, ainda, o que pode ser interpretado como “coisa indecente”. Se a escola de Shammai só admite o divórcio em caso de adultério, a de Hillel vai entender que até mesmo uma comida fora do padrão do paladar do marido pode ser motivo para uma carta de repúdio.

No entanto, a “coisa indecente” mencionada no texto não pode estar se referindo ao adultério, já que, nestes casos, a pena era de morte, como vamos ver mais à frente. Os textos não esclarecem acerca do mohar no caso do divórcio.

A lei vai apontar alguns casos de proibição ao repúdio. Em Dt 22,13-21 lemos que, se um homem mantém relações sexuais com uma moça e depois a acusa falsamente dizendo que ela não era mais virgem, o caso deveria ser levado para o julgamento dos anciãos. Os pais da moça deveriam provar a virgindade dela, estendendo publicamente os lençóis manchados com o sangue da sua primeira vez com o homem em questão.

Após o julgamento, o homem deve ser castigado (não fica claro de que forma) e multado. O preço por esta virgindade é de cem moedas de prata entregues ao pai da moça pelo acusador, por tê-la difamado. A mulher é dada como esposa do caluniador, que perde o direito de repudiá-la.

A lei também prevê casos em que a denúncia do homem seja julgada verdadeira, quando a mulher não era mesmo virgem quando deitou-se com ele. Neste caso, ela deveria ser assassinada na porta da casa do seu pai, apedrejada, “pois ela cometeu uma infâmia em Israel, desonrando a casa do seu pai”.

Há também outro caso onde o homem perde o direito de repudiar a mulher. Em um caso de violação, quando um homem mantém relações sexuais com uma moça solteira e é pego em flagrante. A multa de cinquenta moedas de prata deveria ser paga ao pai da moça e o violador teria que casar-se com ela sem o direito de manda-la embora.

Tanto neste caso como no outro, pode-se levantar questões como a falta de opção da mulher em querer ou não estar com o homem que a caluniou ou violou, mas aqui, de algum modo a lei também tenta amenizar o problema feminino. Em uma sociedade patriarcal onde o discurso delas não tinha o mesmo valor que o discurso de um homem, as mulheres nesta situação jamais seriam aceitas como esposa de algum homem após sofrerem uma calúnia ou

terem sido violadas. O texto da lei garante quer garantir a estabilidade social e material destas mulheres.

As mulheres não tinham o direito de pedir o divórcio aos seus maridos. Entretanto, o Antigo Testamento não aprova a separação. O profeta Malaquias vai dizer que “o Senhor odeia o repúdio”. Os textos bíblicos vão fazer constantes comparações da relação de Iavé com o povo de Israel com a relação de um noivo com uma noiva. Is 62,5 vai dizer que “como o noivo se alegra com a noiva, assim se alegrará contigo o teu Deus”.

Nesta relação de Iavé com Israel, o divórcio e o adultério são as grandes causas da infidelidade. A indissolubilidade e a monogamia são dois fatores essenciais do casamento apresentado nos textos bíblicos. Os textos referentes ao divórcio no Antigo Testamento podem ser lidos como uma jurisprudência, remédio para a crise que atingia a sociedade, mas nunca como uma prerrogativa ou um mandamento.

Dependência e desigualdade da mulher vem à tona de modo mais expressivo na questão do divórcio. Esse era um direito restrito ao homem. O motivo principal era o adultério, segundo a legislação mais antiga. Há textos, porém, que exercem oposição à prática do divórcio, e a lei mais recente prevê não o divórcio, mas a pena de morte para ambos que praticam adultério (REIMER, 2005, p. 47).

Ao menos em duas ocasiões o divórcio foi incentivado. No contexto do exílio, o livro de Esdras vai relatar nos capítulos nove e dez o seu desespero ao perceber que os homens de Israel tinham se casado com mulheres estrangeiras. O casamento foi chamado de abominação por ter sido realizado com a população formada por cananeus, heteus, amonitas, moabitas. O texto fala apenas dos homens com seus casamentos mistos, não há informações de hebreias que tenham tomado maridos estrangeiros.

Esdras fica de luto por conta da infidelidade dos repatriados. No capítulo dez, ele relata o compromisso que os homens hebreus resolvem fazer. Eles acordaram se divorciar de suas mulheres e abandonar os filhos que eram frutos destas relações tidas como abomináveis.

No verso 11, o autor afirma que a vontade de Deus é que eles se separem da população local e das mulheres estrangeiras, vontade que é obedecida pelos homens de Israel. O livro de Esdras termina com uma extensa lista contendo os principais nomes dos homens que mandaram embora as suas mulheres e filhos estrangeiros, lista que inclui uma série de sacerdotes.

O segundo caso é apresentado pelo profeta Malaquias. Em 2,10s ela fala da profanação da aliança de Iavé com seus pais. Judá “cometeu uma traição, uma coisa horrível aconteceu em Israel e Jerusalém”. Era, mais uma vez, o casamento misto, que profanava o santuário. Sobre estes, Malaquias clama para que Deus elimine das tendas de Jacó os que casaram com as estrangeiras, suas testemunhas e ainda os que defendem a união.

2.1.3 Adulterio

Além das questões relacionadas ao divórcio, há de se destacar aqui os pontos relacionados ao adultério. O texto de Dt 22,22-27 traz a pena para estes casos. A perícopes trabalha algumas questões de forma bastante específica. A pena capital era aplicada por meio do apedrejamento. No entanto, antes da instituição da lei levítica, o adultério já era condenável e a morte poderia ser por meio do fogo. Em Gn 38,24 Judá vai condenar Tamar, sua nora, a ser queimada viva.

Sobre o adultério, De Vaux (2004, p. 59) afirma:

O decálogo condena o adultério, Ex 20,14; Dt 5,18, junto com o homicídio e o furto, como atos que prejudicam ao próximo. Em Lv 18,20, o adultério inclui-se entre os interditos matrimoniais, é algo que torna “impuro”. Como em todo o Oriente antigo, o adultério é, pois, um delito privado, mas o texto de Lv 18,20 lhe acrescenta uma consideração religiosa e os relatos de Gn 20,1-13; 26,7-11, apresentam o adultério como uma falha castigada por Deus.

Em Dt 22,22 o adultério em questão é entre um homem e uma mulher casada. Não fica clara a situação do homem, se este é casado ou solteiro. Neste caso, os dois devem ser mortos, “eliminando o mal de Israel”, diz o texto. Lv 20,10 afirma o mesmo, ou seja, o homem que mantém relação sexual com a mulher do seu próximo se torna réu de morte, “tanto ele, como sua cúmplice”.

A segunda situação aparece na perícopes de Dt 22,22-27 e trata de uma moça despojada, noiva. Apesar de virgem, ela já está com todas as formalidades do casamento ajustadas. O pagamento do mohar já foi efetuado. Neste caso, há duas possibilidades. O crime pode ter acontecido no campo ou na cidade e, deste modo, as penas diferem.

O verso 24 vai tratar da virgem seduzida na cidade. Ela estava noiva e deitou-se com outro homem. Os dois devem ser levados até a porta da cidade e, tanto a mulher quanto o homem devem morrer apedrejados. Ele, por ter violentado a mulher do seu próximo. Ela, por não ter gritado por socorro na cidade. A lei prevê um segundo caso, no verso 25, quando o ato acontece no campo. Neste caso, apenas o homem deve morrer, e a vida da moça é preservada. Entende-se que a mulher pode ter gritado, mas não havia quem a pudesse socorrer. É um caso de estupro.

2.1.4 Lei do Ordálio

Nm 5,11-31 trata dos ciúmes provocados pela suspeita de adultério. De acordo com a lei, se alguém supõe que sua mulher é infiel e mantém relações sexuais com outro homem, ou seja, tornou-se impura em segredo, contaminada ou não, somente pelo fato da suspeita, a mulher deve ser levada ao sacerdote com a chamada oferta de ciúme. O sacerdote tem a função de colocar esta mulher diante de Iavé, e confrontá-la para saber se ela traiu ou não seu marido.

Nesta situação, diante do sacerdote, a mulher toma a “água da amargura” fazendo um juramento. Se ela não está impura, a água não lhe faria dano algum. No entanto, estando ela mentindo, aquela água entraria nas entranhas dela “para inchar o seu ventre e murchar o seu sexo”, o que parece uma alusão a esterilidade. Se a mulher concebesse a um filho, era sinal de que não estava mentindo. Se não gerasse filhos, era a prova de que traiu o marido.

Para Copan:

A corte sacerdotal era na verdade arranjada para proteção e defesa da mulher, não para humilhá-la diante do marido orgulhoso ou da multidão preconceituosa. Esta lei protegia a mulher da ira violenta do marido ou da ameaça arbitrária do divórcio para livrar-se de sua esposa sem qualquer prejuízo (COPAN, 2016, p. 120).

Assim, a lei do ordálio no Antigo Israel serve para proteger a mulher dos ciúmes do marido. Ainda que exposta a uma situação desconfortável, agora, o marido não poderia bater

ou matá-la por conta de ciúmes. A lei determinava que ela fosse levada ao sacerdote para beber das águas amargas, o que salvava a sua vida.

2.1.5 Impureza

Outra questão que merece atenção são as chamadas impurezas da mulher. A impureza pós-parto está prevista em Lv 12,1-8. Neste caso, a mulher é tida como impura cerimonialmente, mas os períodos da impureza variam dependendo do sexo do bebê.

Quando a mulher dá à luz a um menino, fica impura durante sete dias. No oitavo dia, a criança é circuncidada e então a mulher passa mais 33 dias se purificando, somando um total de 40 dias. No caso de o bebê ser uma menina, o tempo de impureza é de 14 dias e, em seguida, mais sessenta e seis dias “purificando-se do seu sangue”. O total então é de 80 dias, o dobro para os casos de um menino.

A explicação mais plausível dada por Copan (2016) é a de que:

A mulher experimenta sangramento vaginal no parto. Todavia, tal sangramento vaginal é comum nas meninas recém-nascidas também, devido a retirada do estrogênio da mãe quando a bebê deixa o ventre da mãe. Então nós temos duas fontes de impureza ritual com o nascimento de uma menina e somente uma com o nascimento de um menino (COPAN, 2016, p. 120).

Após o período de purificação, a obrigação do holocausto, seja para menino, seja para menina, é a mesma. Há também uma outra suposição para a questão, uma interpretação das mulheres judias apresentada por Reimer (2005, p. 44):

Visto que, para a fé do povo judeu, Deus está intimamente presente em todo o processo da gestação de crianças, a “impureza” após o nascimento dava-se por causa do envolvimento da mulher nessa obra da divindade, o que implica uma ideia de santidade. Então, o período de “desenergização” é duas vezes maior para o nascimento de uma menina, porque ela, no futuro, torna-se capaz de gerar e, igualmente, participar desse processo de criação.

A lei levítica ainda prevê outras ocasiões onde a mulher fica impura. Lv 15 afirma que, ao manter relações sexuais, tanto o homem quanto a mulher devem banhar-se e ficam os dois impuros até à tarde. Durante o período menstrual, a impureza dura sete dias e, quem tocá-la, fica também impuro até a tarde.

O período menstrual tornava não apenas a mulher, mas até mesmo o lugar onde ela tocava e deitava também impuros. O homem que manter relação sexual com uma mulher durante o período menstrual ficaria impuro durante sete dias. Neste caso, as regras ditadas para a mulher seriam também aplicadas para o homem.

Lv 15,19-28 normatiza estas impurezas. O verso 25 trata das hemorragias femininas. Havendo perda de sangue fora da menstruação, a mulher fica impura durante todo o período que durar a hemorragia. O local onde ela sentar, estará impuro, e quem o tocar ficará impuro também. Tocar um cadáver ou mesmo participar de cortejos fúnebres também deixavam os semitas em situação de impureza, mas esta regra valia tanto para homens quanto para mulheres.

2.1.6 Levirato

O texto de Dt 25,5-10 trata do dispositivo legal do levirato. Pela lei, fica instituído o casamento legal entre o irmão do marido morto com a viúva. Esta era uma forma de preservar a descendência do homem morto. A viúva que perde seu marido sem filhos não poderia casar-se com um estranho, mas com o irmão do seu marido, que teria que “cumprir com seu dever de cunhado”.

O primeiro filho da união do cunhado com a viúva recebe o nome do marido morto. Esta é a única condição em que o cunhado pode manter relações sexuais com a cunhada. Lv 18,16 condena enfaticamente a união entre cunhados. O levirato é uma exceção e, apesar de ser regulamentado pela lei, já existia muito antes desta. Gn 38 trata exatamente desta questão envolvendo Judá e Tamar.

A lei do levirato contempla também outras funções. Entre elas está a preservação da herança em famílias e clãs específicos, o que tinha um significado ainda mais forte em civilizações agrárias. Também a preservação da linhagem do homem que morre sem filhos para lhe suscitar descendência e, por fim, a assistência à viúva.

A lei não era aplicada somente ao irmão do morto. Na falta deste, a obrigação era estendida ao parente mais próximo, como no caso de Rute. Sobre este episódio, lemos:

A história de Rute combina o costume do levirato com o dever do resgate que incumbia ao go'el. A lei de Dt 25 não se aplica porque Rute não tem mais cunhado, Rt 1.11-12. O fato de que um parente próximo deva tomá-la por esposa, e isso seguindo certa ordem, Rt 2.20; 3.12, indica seguramente uma época ou ambiente em que a lei do levirato era um assunto de clã mais que de família no sentido estrito. De qualquer forma, as intenções e os efeitos desse casamento são os de um casamento levirático (DE VAUX. 2004, p. 53).

O levirato podia não ser aceito pelo cunhado. A própria lei vai prever uma espécie de punição para o homem que não quiser assumir este compromisso, uma humilhação pública. A viúva vai ao tribunal dos anciãos informar a recusa. “Meu cunhado se nega a transmitir o nome de seu irmão em Israel; não quer cumprir o seu dever de cunhado”, era a frase dita pela mulher. O tribunal dos anciãos convoca o cunhado para tentar demovê-lo da decisão de negar a viúva. Se ele reafirma que não está disposto, a mulher se aproxima dele, lhe tira a sandália dos pés e o cospe no rosto.

Percebemos então, no seio desta que é uma sociedade estritamente patriarcal, que até mesmo no levirato, a primazia não é exatamente proteger a viúva, ainda que este seja um motivo forte. O objetivo inicial era garantir a continuidade da linhagem masculina. É preciso considerar também que:

Enquanto o casamento pelo levirato fosse um arranjo admitidamente patriarcal, devemos manter certas coisas em mente. Primeiro, se a viúva se casasse com o irmão do marido morto, isso ajudaria a manter a propriedade da viúva (que ela pode ter trazido para o casamento) dentro da família. Casando fora da família significaria correr o risco de perdê-la. Segundo, embora o homem pudesse recusar a casar com a viúva, isto era desencorajado. E, se ele recusasse a consentir, a própria viúva poderia exercer seu papel e seus direitos na vergonhosa “cerimônia da sandália”, que era uma cerimônia de repúdio. Assim, a viúva tinha certa vantagem natural neste arranjo (COPAN, 2016, p. 120).

De fato, a família patriarcal semita cercava a mulher de preconceitos e os textos das Escrituras Sagradas são claros ao apresentar a situação da mulher em Israel. No entanto, é apressado afirmar que estas questões foram aprovadas por Deus. Todas as situações de

opressão e de diminuição da dignidade feminina são apresentadas fora do ideal proposto por Deus, nunca com a chancela divina.

Não somente na perspectiva teológica, mas também a partir do ponto de vista histórico, as Escrituras sempre trarão o nome de grandes mulheres responsáveis por feitos extraordinários, sejam elas matriarcas, rainhas ou profetisas. O número inferior ao de homens não é suficiente para apontar a misoginia por parte dos autores Bíblicos ou do Deus dos autores, ao mesmo tempo em que nos direciona para um divino que acolhe e aceita as mulheres dentro de um processo histórico que subjugou o feminino.

2.2 A mulher no evangelho segundo Mateus

Todos os que tratam o tema da dignidade da mulher com responsabilidade concordam em afirmar que não há o que se apontar no comportamento de Jesus que venha a ferir ou diminuir a mulher. Nos evangelhos, podemos ler os embates entre Jesus e os homens por conta de comportamentos, legalistas, que diminuía a mulher e, muitas vezes, opressor.

Em sua carta apostólica “A Dignidade e Vocação da Mulher” (1988, p. 53), o papa João Paulo II vai dizer que, “em todo o ensinamento de Jesus, como também no seu comportamento, não se encontra nada que denote a discriminação, própria do seu tempo, da mulher”.

Era um comportamento fora do padrão adotado à época. Parece-nos que, saindo do Antigo Testamento e chegando aos tempos de Jesus, com todo o legalismo fariseu, a situação da mulher se deteriorou ao longo dos anos, fazendo com que ela perdesse ainda mais da pouca dignidade que lhe restava. As ações de Jesus junto a elas eram vistas com escândalo.

Jesus coloca até mesmo as meretrizes a frente de muitos homens na entrada do reino de Deus (Mt 21,31). A postura adotada por Ele durante o seu ministério ultrapassa questões temporais e é uma demonstração da importância das garantias humanas para as mulheres de forma determinante e definitiva, como podemos ler:

A atitude de Jesus como primeiro libertador mundial da mulher e primeiro defensor da sua igualdade com o homem se destaca pela clareza, pela profundidade e pela coragem. Nessa libertação da mulher, Ele libertou o homem também do complexo de superioridade, da arrogância e do espírito

de dominação. [...] Seu ato é semelhante à nova criação, como se Ele criasse a mulher de novo [...]. (EDDÉ, 2011, p. 29).

A mulher permanecia sujeita as desigualdades e a exclusão nos tempos de Jesus. Ela permanecia excluída da vida religiosa e suas obrigações eram quase que exclusivamente voltadas ao serviço doméstico. Na comunidade patriarcal dos judeus, a mulher acompanhava o marido, mas não participava efetivamente das festas judaicas. Elas também não estavam obrigadas a fazer as três orações diárias.

Na sinagoga, as mulheres tinham um lugar separado dos homens, que as viam como uma figura da primeira mulher, Eva. Deste modo, nos tempos de Jesus, a mulher permanecia sendo vista como símbolo de sedução e os homens precisavam ter cuidado para não cair em suas armadilhas. De acordo com o Talmude, a oração diária dos homens incluía a expressão “obrigado Deus, porque não me criaste pagão, escravo ou mulher”. Também era proibido uma mulher passar entre dois homens.

Assim, vamos a partir de então, tratar da presença da mulher em Mateus e alguns episódios registrados também nos outros evangelhos para, desse modo, entendermos acerca da postura de Jesus para com elas, em seu ministério.

2.2.1 Mulheres se relacionando com Jesus em Mateus

Mateus registra a participação de algumas mulheres no ministério de Jesus. Seu primeiro capítulo já representa uma quebra de paradigmas sem igual em todo o texto sagrado: a inclusão de cinco mulheres na genealogia do messias, quatro delas matriarcas que antecedem Maria:

No evangelho de Mateus são as mulheres as que vão abrir largamente a história de Jesus, realizando uma ruptura patriarcal fundamental na vida e no ministério de Jesus desde o início e para sempre. [...] São quatro mulheres. Quatro tradições de mulheres. História de salvação em quatro processos salvíficos que passam pela história e pelos corpos destas mulheres (REIMER, 1997, p. 147-148)

Percebemos uma interessante construção no evangelho escrito por Mateus. As mulheres que aparecem no texto são anônimas, com exceção dos capítulos iniciais e finais. As mulheres mencionadas nominalmente são as da genealogia de Jesus e, no fim do evangelho, na ressurreição de Cristo.

No momento em que nomeia as mulheres, Mateus quer chamar a atenção para a sua participação histórica, sua memória enquanto participante de um episódio. Foi importante para Mateus registrar a história de mulheres como Tamar, Raabe, Rute e Betsabéia, assim como foi importante ter o registro dos nomes daquelas que estiveram com Jesus aos pés da Cruz.

Quando o evangelista trata das mulheres no meio do evangelho, ela não as cita nominalmente por não tratar da participação histórica delas, mas o que elas representam para os marginalizados daquela comunidade. Não importa o nome da personagem. Todas as marginalizadas podem ser incluídas na causa da cananéia, por exemplo.

Abaixo, podemos ver a lista com a presença da mulher no evangelho de Jesus segundo Mateus, capítulo por capítulo:

1,3 — Tamar;

1,5 — Raabe e Rute;

1,6 — Betsabéia;

1,16 — Maria;

1,18-25 — Maria;

2,18 — Raquel *in memoriam*;

8,14-15 — A sogra de Pedro;

9,18-26 — A mulher com o fluxo de sangue/a filha de Jairo;

12,42 — A rainha do sul;

12,46-50 — A mãe (e irmãos de Jesus), também em 13.55;

13,33 — Parábola do fermento tomado por uma mulher;

14,3 — Herodias;

- 14,21 — Mulheres na primeira multiplicação de pães e peixes;
- 15,4-5 — Honra do pai e da mãe;
- 15,21-31 — A mulher cananéia (e sua filha);
- 15,38 — Mulheres na segunda multiplicação de pães e peixes;
- 19,1-12 — A mulher no contexto do divórcio;
- 19,29 — As mulheres e o abandono familiar;
- 20,20-21 — A mulher de Zebedeu;
- 22,23-33 — A mulher casada com sete irmãos;
- 24,19 — As grávidas que amamentam na tribulação;
- 25,1-13 — As dez virgens;
- 26,6-13 — A mulher de Betânia, que unge os pés de Jesus;
- 26,69-72 — As criadas que denunciam Pedro;
- 27,55;56;61 — Mulheres aos pés da cruz e no sepulcro;
- 28,1-11 — As testemunhas da ressurreição.

Há uma relação de cura entre Jesus e as mulheres no evangelho de Mateus. A primeiro contato ligado a esta relação é no episódio da sogra de Pedro, relatada no capítulo oito. Neste mesmo capítulo, lemos que Jesus já havia curado um leproso e o criado de um centurião, dois homens. No verso dois, o leproso adora a Jesus afirmando que “se quiseres, podes tornar-me limpo”. Já no verso seis, o centurião informa a Jesus que o seu criado está em casa “violentamente atormentado”.

São muitas as passagens de cura no evangelho de Mateus. Crianças, homens e mulheres são curados. Se trata sempre de resgatar a integridade da dignidade humana. As pessoas são completamente curadas e reconstruem suas vidas. Nesse processo acontece a salvação. A cura inaugura algo novo na vida das pessoas socialmente excluídas e marginalizadas na vida religiosa (REIMER, 1997, p. 151).

Diferente do que lemos nos sinóticos Marcos e Lucas, em Mateus é Jesus quem toma a iniciativa de curar a sogra de Pedro. Não há intermediários, como nos outros casos do capítulo oito. Jesus entra na casa, vê a mulher a cura por meio de um toque na mão. A resposta da mulher é expressa também em forma de ação. Ela levantou-se e os serviu.

Já em Mt. 9,18-26, temos o episódio das curas da mulher com um fluxo de sangue e da filha de “um principal”. Já vimos que a impureza da mulher dura o tempo em que ela estiver perdendo sangue. A mulher com hemorragia que aparece nos evangelhos sinóticos estava doze anos nesta situação. Doze anos de impureza que a impedia de aproximar-se de Jesus. Chegar até Cristo naquelas condições era comprometedor tanto para ele quanto para ela.

Levando em consideração os fatores que a impediam do contato com Jesus, a mulher decide então apenas tocar na orla de seu vestido. Sua fé a levou a crer que, apenas um toque e ela estaria curada. “Tem bom ânimo filha, a tua fé te salvou” (Mt. 9,22) é a resposta do homem que sentiu virtude saindo de si quando tocado não somente por uma mulher, mas por uma mulher impura.

A expressão “tem bom ânimo filha” utilizada aqui merece destaque. Esta é a única vez em que Ele se direciona com esta expressão para uma mulher. Sobre este chamado, Eddé lembra que este é um milagre que acontece quando Jesus está a caminho da casa de “um principal” para curar a filha deste. O pedido daquela mulher parece pequeno diante do caso que aquele homem apresentou:

Seu pedido não era tão urgente como aquele do chefe da sinagoga, nem ela chegava ao nível de honra daquele homem, segundo a tradição judaica. Mas, quando Jesus lhe disse: “minha filha”, ergueu a sua necessidade e seu drama ao nível da necessidade e do drama trágico do chefe da sinagoga. A sua honra igualou-se à honra da filha desse chefe. (EDDÉ, 2011, p. 29).

O que Jesus oferta a esta mulher é mais que uma cura. É a reinserção da mulher na sociedade que a teve como marginal durante doze anos. É um trabalho de ressocialização e de resgate do feminino, que vai além da cura física. Ele atende ao pedido de uma mulher marginal antes de sanar a necessidade urgente daquele que, como revelam os sinóticos, era chefe de sinagoga, um principal, para Mateus. A dignidade da mulher estava acima da lei mosaica. Assim, Jesus pode ser tocado por uma mulher impura.

O caso da mulher cananéia é também bastante emblemático. Mateus registra que esta mulher clamou por sua filha, que estava cruelmente atormentada por um demônio. Aquela pagã, cananéia como a matriarca Raabe, estava reconhecendo o poder de Jesus e procurando legitimidade para ser aceita dentro do povo escolhido por Deus. Ela reivindica espaço para ela e para mais uma mulher, a sua filha.

Jesus superou as regalias e privilégios quando se viu diante de uma mulher duplamente marginalizada: tanto por ser mulher, quanto por ser pagã. A estrangeira não queria o pão, mas contentava-se com as migalhas e tinha fé no poder messiânico para libertá-las. Ao chamar Jesus de “Filho de Davi”, ela se coloca como uma mulher que sabe o que pede e a quem pede. Ao final, teve a sua fé elogiada. “Mulher, grande é a tua fé. Que se cumpra o teu desejo”.

É uma mulher que se dirige a Jesus intercedendo por alguém que não é ela mesma. A cananéia implora pela cura de outra pessoa, a sua filha. Há paralelo em Mateus. Em Mt. 8,5-13, um pagão, o centurião de Carfanaum, intercede por seu criado doente e atormentado. Jesus ficou maravilhado com a fé do centurião, assim como ficou também com a fé da cananéia, que usou a expressão "filho da Davi", a mesma usada pelos cegos de Mt. 9,27.

Mas, se Jesus já havia curado o servo de um gentio sem questionar, porque ele deixa a cananéia sem resposta antes de atendê-la? Para Reimer (1997, p. 155), isso acontece por ser a primeira vez que uma mulher se dirige a Jesus para interceder por outra pessoa:

Ela não está ali para abrir a missão entre os gentios, senão talvez para assumir uma função parecida com a da cananéia Raabe, a de facilitadora. Seu ministério é o de facilitar tanto a compreensão dos distintos acessos a ação salvífica de Deus, quanto a compreensão da própria salvação em distintos contextos.

Em Mt. 15,23, Jesus ignora a mulher, não lhe respondendo palavra alguma. Após a negativa dos discípulos, ele finalmente responde-a, mas com uma negativa, afirmando não ser bom “pegar do pão dos filhos e jogá-lo aos cachorrinhos”. Mesmo com o pedido de socorro, há uma nova negativa no verso 26.

Jesus não estava negociando o pão dos filhos. Se a situação de Israel, os filhos, não era de fartura, porque repartir o pão? A cananéia então vai expandir o cenário ao aceitar as migalhas. Afinal, para o marginal que nada tem, até mesmo as migalhas seriam como um

banquete. A conversa entre Jesus e a pagã é um dos mais profundos diálogos da Bíblia. O homem que veio converter Israel foi, finalmente, convertido por aquela mulher, de modo que agora ele atentou para a sua situação. Os discípulos de Jesus nem sempre entendiam quando ele falava por parábolas, mas aquela mulher entendeu o jeito de falar de Jesus.

Outra participação feminina na vida de Jesus aconteceu no episódio narrado em Mt. 26,6-13, a unção em Betânia. Jesus estava com seus discípulos na casa de um leproso chamado Simão quando uma mulher se aproximou com um vaso de alabastro, com um valioso unguento. Ela o derrama na cabeça de Jesus, quando ele estava à mesa.

São figuras masculinas que condenam a unção feita por aquela mulher. No verso oito lemos que os discípulos ficaram indignados e questionando o porquê do desperdício. Para aqueles, seria mais válido vender o unguento e dar o dinheiro arrecadado aos pobres. Jesus sai em defesa da mulher. “Porque afliges a esta mulher?”, ele questiona, “ela praticou uma boa ação para comigo”.

O evangelho segundo Mateus (26.13) vai registrar na voz de Jesus que, em memória dela, onde o evangelho fosse proclamado no mundo, o ato desta mulher seria lembrado. De forma profética, é esta mulher que prepara o corpo de Cristo para a morte, unguindo-o. Ao invés de estar cuidando dos afazeres domésticos comuns a uma mulher israelita, ela toma a posição de protagonismo ao ir até Jesus, unguindo-o.

O evangelho é finalizado com a presença das “muitas mulheres que tinham seguido Jesus desde a Galiléia”, olhando Jesus de longe, na cruz. Na ressurreição, narrada no capítulo 28, é Maria Madalena e a “outra Maria” que foram até o sepulcro. O anjo conversa com as mulheres e as instrui com o “ide”. São elas, as mulheres, quem anunciam “com temor e grande alegria” a ressurreição do messias aos discípulos.

Eles são discípulas, porque sempre mantiveram essa unidade. Elas são as maiores, porque sempre serviram. Elas são as primeiras, porque sempre foram consideradas as últimas. O serviço a Jesus é expresso em fidelidade, em amor ao próximo. Serviço realizado durante o caminho, em todos os lugares. Peregrinação. Mulheres que deixaram tudo para seguir Jesus. E neste acompanhamento, testemunho. Proclamação. Tudo isso é serviço, diaconia (REIMER, 1997, p. 151).

É em direção a elas que o Jesus ressuscitado vai ao encontro, antes de todos, e determina: “Não temais; ide dizer a meus irmãos que vão para a Galiléia, e lá me verão”. São elas que abraçam os seus pés e o adoram.

2.2.2 O Jesus histórico e sua relação com as mulheres nos evangelhos

Os encontros de Jesus com as mulheres e sua forma de relacionar-se com elas deixa clara uma das suas bandeiras na pregação do Reino de Deus: a luta contra as estruturas que oprimiam e diminuam as mulheres, comprometendo a sua dignidade. É interessante notar que Jesus nunca coloca as mulheres acima dos homens (nem eles acima das mulheres), nem as privilegia de algum modo excepcional.

O que Jesus faz é conferir-lhes a dignidade humana, comum a todos os seres humanos. Mas só o fato da mulher ter os mesmos direitos humanos que os homens já era o suficiente para que isto fosse encarado com incômodo.

Em uma sociedade onde o divórcio já era encarado com alguma naturalidade e as mulheres eram repudiadas com alguma facilidade, Jesus sai da mera interpretação da lei e volta até o ideal de casamento dado por Deus. Questionado pelos fariseus acerca do divórcio, ele afirma que “o que Deus uniu, o homem não deve separar”.

Sobre a lei, Jesus vai afirmar que Moisés permitiu o divórcio não por este ser o ideal divino, mas pela dureza do coração dos homens. Deste modo, Jesus vai afirmar que aquele que se divorcia de sua mulher, a não ser em caso de fornicação, casando-se com outra, comete adultério. Deste modo, o casamento é dado como uma união indissolúvel e monogâmica, onde “os dois formam uma só carne”.

A postura de Jesus nos evangelhos ressalta a não-existência de duas doutrinas morais diferentes, uma para o homem e outra para a mulher. A maneira como Jesus se comporta com elas esclarece o equilíbrio das obrigações entre homens e mulheres. A traição do homem é tão prejudicial quanto a da mulher. O casamento deve ser respeitado por ambos.

Ainda sobre a participação da mulher nos evangelhos, é interessante destacarmos as várias figuras femininas que aparecem nas parábolas contadas por Jesus. Elas aparecem na parábola das dez virgens e também na da dracma perdida. Ao falar da oferta da viúva, uma

mulher duplamente em desvantagem, Jesus eleva o status dela e a coloca acima de muitos, trazendo-a como modelo para homens e mulheres.

De fato, a relação de Jesus com as mulheres é diferenciada. O papa João Paulo II destacou que desde o início do ministério de Jesus, as mulheres demonstraram uma sensibilidade especial com a causa, o que ele chama de “uma característica de sua feminilidade”. Esta relação especial, aponta João Paulo II, pode ser verificada também quando Cristo dá prioridade a elas em alguns encontros:

As mulheres são as primeiras junto à sepultura. São as primeiras a encontrá-la vazia. São as primeiras a ouvir: “Não está aqui, porque já ressuscitou, como tinha dito” (Mt 28.6). São as primeiras a abraçar-lhe os pés (cf. Mt 28.9). São também as primeiras a serem chamadas a anunciar esta verdade aos apóstolos (cf. Mt 28.1-10; Lc 24.8-11) (JOÃO PAULO II, 1988, p. 62).

Na via dolorosa, uma multidão de mulheres segue Jesus “batendo no peito e se lamentando por ele”. Aos pés da cruz, Cristo está cercado por mulheres. João é o único dos apóstolos que permanece ali. Até mesmo a mulher de Pilatos chegou a interceder por Ele, chamando-o de justo e afirmando ter sonhado com Ele, um sonho em que ela muito sofreu.

É interessante notar que Jesus não somente deixa-se ver primeiramente pelas mulheres após sua ressurreição, como também pede que elas, as mulheres, anunciem a boa nova. Na lei judaica, o testemunho das mulheres não tinha validade.

Jesus também não adota um filtro para a escolha das mulheres com quem trata. Pecadoras públicas são recebidas por ele também de forma pública e, ainda que com seus muitos pecados, tem a sua dignidade restaurada enquanto pessoa humana. Um trabalho de resgate que oportuniza a estas, as pecadoras, a retomada de uma vida, agora sem transgressões.

O Papa João Paulo II chamou a atenção para o que ele chama de “masculinização” das mulheres. Em sua carta apostólica “A Dignidade e a Vocação da Mulher” ele explica que “a mensagem bíblica e evangélica guarda a verdade sobre ‘unidade’ dos ‘dois’”. Assim sendo, a dignidade e a vocação da mulher devem resultar na “diversidade específica e originalidade pessoal do homem e da mulher”:

A mulher – em nome da libertação do domínio do homem – não pode tender à apropriação das características masculinas, contra a sua própria "originalidade" feminina. Existe o temor fundado de que por este caminho a mulher não se "realizará", mas poderia, ao invés, deformar e perder aquilo que constitui a sua riqueza essencial (JOÃO PAULO II, 1988, p. 62).

Em outra carta, João Paulo II vai reconhecer as dificuldades das mulheres que foram limitadas, tolhidas e colocadas à margem da sociedade:

Infelizmente, somos herdeiros de uma história com imensos condicionalismos que, em todos os tempos e latitudes, tornaram difícil o caminho da mulher, ignorada na sua dignidade, deturpada nas suas prerrogativas, não raro marginalizada e, até mesmo, reduzida à escravidão. Isto impediu-a de ser profundamente ela mesma, e empobreceu a humanidade inteira de autênticas riquezas espirituais (JOÃO PAULO II, 1995, 29).

Homens e mulheres estão destinados ao mesmo destino eterno, a ressurreição, como destacou Behr-Sigel (1987, p. 45). O resgate do respeito ao feminino feito por Cristo nos evangelhos ultrapassa as esferas temporais e físicas e alcança também a esfera espiritual. É a mulher que antes não podia por ela mesma chegar-se a Deus podendo agora tocar e conversar com Jesus sem a intermediação de homens considerados mais aptos que elas para participarem da vida espiritual do seu povo sem precisar adotar o comportamento e as características dos homens para se tornarem pertencentes ao divino.

2.3 As mulheres da genealogia de Jesus conforme Mateus

A perícopes de Mt 1,1-17 apresenta a genealogia de Jesus com a presença de cinco mulheres. Com a inclusão de Maria, a mãe de Jesus, estas cinco mulheres possuem histórias marcantes e questionáveis quando analisadas à luz da moral do seu tempo. São mulheres que enfrentaram o preconceito e a resistência. Vamos então ver um pouco mais do que aconteceu na vida delas para investigarmos a possível causa da sua inserção na genealogia de Jesus.

2.3.1 Tamar

O episódio envolvendo Tamar está descrito em Gn 38 e traz como pano de fundo a questão do levirato muito antes da lei moisésca. Judá, o patriarca, toma Tamar como mulher para um dos seus filhos, Er, o primogênito. De acordo com o texto bíblico, por ser mau aos olhos do Senhor, Er morre e agora cabe a Onã, irmão de Er, casar-se com a cunhada.

No entanto, Onã sabia que, casando-se com Tamar, estaria suscitando descendência para seu irmão, e não para ele. Com isso, mesmo casando-se com ela, Onã "derramava o sêmen na terra para não dar descendência a seu irmão". Isto foi o suficiente, de acordo com o texto bíblico, para que a ira de Deus se acendesse sobre ele, de modo que Onã termina morrendo também.

Judá então decide que Tamar deveria permanecer viúva na casa do pai dela até que o segundo irmão de Er, Selá, tenha idade suficiente para casar-se com ela. Passando-se o tempo, Judá sobe aos tosquiadores de suas ovelhas, em Timna, e Tamar fica sabendo da sua ida. Cobrindo-se com um véu, Tamar vai ao caminho de Judá após julgar que, mesmo Selá sendo já grande, não lhe tinha sido dado como marido.

Sem saber que estava falando com sua nora, Judá pede para deitar-se com ela, confundindo-a com uma prostituta. Um cabrito do rebanho seria o pagamento pelo encontro, mas Tamar pede então um penhor até que o cabrito chegue: o selo, o cordão e o cajado de Judá, que lhes são entregues.

O patriarca deita-se com ela e Tamar engravida do seu sogro. Interessante compararmos este episódio com Gn 37, onde Judá e seus irmãos enganam a Jacó com um cabrito para forjar a morte de José. Já em relação ao penhor, é simbólico o pedido de Tamar. O cajado, ou bastão, pode aludir ao messias; o cordão remete a juízo e, o selo, a realeza. A ação de Tamar em passar-se por prostituta sempre levantou uma série de comentários e julgamentos ao longo da história, como podemos ver:

Elizabeth Cady Stanton recusou-se a incluir, em seus estudos, passagens sobre Tamar, alegando que “eram impróprias para a Bíblia da Mulher”. Seu grande pecado? Foi meretriz por um dia e engravidou do sogro. Judá é o epônimo da tribo de onde virá o Messias. Ele ocupa um lugar de destaque na narrativa de Gn 38. Na terra de Canaã, ele se casa e tem três filhos: Er, Onã e Selá. Tamar casa-se com Er, mas a Bíblia descreve que esse morreu por seu comportamento perverso. Higgs afirma que “a tradição rabínica descreve a natureza da conduta perversa de Er como ‘coito contrário à natureza’ [...] cujo objetivo era impedir que sua mulher engravidasse” (PERETTI; NATEL. 2014, p. 337).

Após deitar-se com seu sogro, Tamar volta a vestir-se como uma viúva e quando o amigo adulamita de Judá vai entregar-lhe o bezerro para pegar o penhor de volta, não a encontra. Ele estava procurando por uma prostituta que não existia. Judá termina abrindo mão do penhor para Tamar, já que não a tinha encontrado.

Três meses depois, ele fica sabendo que a nora estava grávida, o que enxerga como um claro caso de adultério. Em Gn 38,24 lemos que “quase três meses depois, deram o aviso a Judá”. É costume de a comunidade judaica esconder a gravidez ao menos nos três primeiros meses. Tamar não esperou nem mesmo este tempo para mostrar-se grávida. Ela mesma parece se orgulhar de seu feito e pelo fato de ter concebido.

Judá sentencia que Tamar seja queimada viva. O comum, pela lei, é a morte por apedrejamento. Em Lv 21,9 lemos que “quando a filha de um sacerdote começar a prostituir-se, profana a seu pai; com fogo será queimada”, mais próximo daquilo que Judá sentencia.

A cena tem sua reviravolta quando Tamar pede para que Judá descubra quem é o pai da criança: o dono do penhor que ela lhe mostrara. Mais uma vez, como no caso do cabrito, enxergamos alguma relação com o que foi feito com Jacó. Em Gn 37,32 lemos: “conhece agora se esta será ou não a túnica de teu filho”. Agora, em 38,25, quando Judá é quem está sendo enganado, temos “Conhece, peço-te, de quem é este selo, e este cordão, e este cajado”.

Aquele homem então reconhece ser o pai dos filhos que ela espera e a tem por mulher justa. A sentença de morte é retirada. No entanto, Judá não a tem mais por mulher. Gn 38,26 é uma sentença não apenas de vida, mas de reconhecimento do caráter de Tamar, “mais justa é ela do que eu”. Na verdade, é Judá quem atenta contra a vida, ao não permitir que sua nora tenha o filho de Er por meio do levirato.

É importante também analisarmos que a decisão de Tamar não é tomada de forma insensata. Antes, ela espera que a esposa de Judá morra. Lemos em Gn 38,12 que “passando-se, pois, muitos dias, morreu a filha de Sua, mulher de Judá”. Tamar decide deitar-se com seu sogro após saber da morte da mulher dele. Ela não queria ser segunda esposa e não fazia questão de tê-lo como marido. O que Tamar queria era o filho da descendência de seu marido Er.

Ela sabia o que estava fazendo de forma calculada e não se importava em ser confundida ou chamada de prostituta. Dá-se a conhecer como grávida sem dificuldade alguma e, ela mesma, certa da justiça com que está agindo, entrega o penhor para confrontar a seu

sogro. Em Rt 4,12 lemos: “e seja a tua casa como a casa de Perez (que Tamar deu à luz a Judá), pela descendência que o Senhor te der desta moça”, onde Tamar aparece, de algum modo, como modelo familiar.

Integrante da seleta linhagem messiânica, Tamar foi uma mulher justa, mais que o patriarca Judá. Astuciosa e hábil a ponto de garantir a descendência de seu marido sem se importar com as consequências pessoais que seu feito traria para si, mas firme no propósito de manter aquela linhagem viva. Foi achada digna de integrar a árvore genealógica do messias.

2.3.2 Raabe

A história de Raabe, a prostituta, pode ser lida no livro de Josué. No capítulo dois, lemos quando Josué envia dois homens para, secretamente, reconhecer a terra de Jericó. Ali, eles entram na casa de Raabe para dormir. O rei de Jericó fica sabendo da espionagem e manda que a prostituta despeça os dois homens de sua casa.

Este é o momento em que Raabe torna-se a protagonista da história. Com uma mentira, ela afirma que não sabia de onde eram os espiões e diz ainda que eles saíram quando já era escuro, sem retornar. Na verdade, aquela mulher os tinha escondido entre os feixes de linho que estavam ali. Os homens que vieram a mando do rei de Jericó saem para buscar os espiões pelo caminho. Ao ver-se livre da escolta real, Raabe sobe para conversar com os enviados de Josué. Sobre como aquela mulher chega até ali, lemos que:

Talvez ela também seja fruto da exploração dos camponeses no deslocamento que haviam na cidade, onde realizam atividades necessárias, porém não qualificadas. Ela se torna uma prostituta por causa de seu processo de marginalização. Tem várias funções na cidade, em seu espaço geopolítico: prostituta, tecelã e tem uma espécie de pousada. O texto não contém nenhuma avaliação moral ou moralizadora do que ela faz ou diz (REIMER, 1997, p. 147-148).

As palavras de Raabe, a prostituta, são então determinantes para o curso da história que estava para acontecer. Em Js 2,9, ela afirma saber que o Deus de Israel tinha lhes entregado a terra e que estava apavorada junto com os moradores de Jericó. Raabe conhecia o

episódio onde "Iavé secou as águas do mar vermelho diante de vós, quando saíeis do Egito, e o que fizeram aos dois reis dos amorreus".

O que Raabe deseja naquele encontro era a garantia de vida para ela e para sua família. Ela pede uma troca de misericórdias. Como ela usou de misericórdia com aqueles dois homens, não os entregando nas mãos do rei de Jericó, agora pede misericórdia para seu pai, mãe, irmãos e irmãs, com o tudo o que eles tinham, livrando-os da morte. Para isso, ela pede um sinal. Os homens aceitam o acordo. Vida pela vida. Prometem também que, ganhando aquela terra, usariam de misericórdia e fidelidade com a petição de Raabe.

Como sua casa é pegada à muralha, ela desce os homens por uma corda, pela janela. Raabe também os instrui a fugir para a montanha, onde os perseguidores não os encontrariam. Ali, deveriam ficar reclusos por três dias, antes de seguir seu caminho. Os homens deixam um cordão vermelho com Raabe. Este cordão deveria estar amarrado na janela dela, que deveria também reunir toda a sua família naquela casa, para que fossem salvos.

Algum tempo depois, quando a terra vai ser tomada, lemos em Js 6 a ordem de Josué aos dois homens que tinham escapado graças a ajuda de Raabe. Josué ordena que tudo e todos sejam destruídos ao fio da espada, até mesmo os animais, mas que Raabe e sua família deveriam ser poupados. Estes terminam habitando junto com o povo de Israel após a tomada da terra.

Raabe é um tipo diferente das outras mulheres que estão na genealogia de Jesus segundo Mateus. Não temos o seu nome registrado em nenhuma outra genealogia. As outras mulheres entraram na linhagem por meio de Abraão e da tribo de Judá. De Raabe, não se sabe exatamente de onde vem, mas é provável que Mateus tenha tido acesso a alguma tradição que atribuiu a esta mulher a importância devida para que ela possa figurar na genealogia de Jesus.

A cananéia Raabe, uma prostituta, cria no Deus de Israel com mais fé do que muitos dos filhos de Jacó que pereceram no deserto por conta de sua incredulidade. Sua confissão de que "Ele é Deus no céu e na terra" (Js 2,11) pode ser comparada a confissão de Jetro, sacerdote de Midiã e sogro de Moisés (Ex 18,1-12), que afirma "agora sei que o Senhor é maior que todos os deuses".

Quanto à sua profissão de prostituta, há versões muito divergentes: alguns comentaristas se posicionam firmemente de que os espias não tiveram relações sexuais com ela. Josefo faz dela simplesmente uma estalajadeira,

ainda que o verbo tenha duplo sentido – a frase “os que vieram a mim” também é sugestiva em Js 2,4 (PERETTI; NATEL. 2014, p. 340).

O escritor aos Hebreus afirma que “pela fé Raabe, a meretriz, não pereceu com os incrédulos, acolhendo em paz os espias” (Hb 11,31). Orígenes vai afirmar em suas homilias que Raabe é o símbolo da Igreja que, por intermédio de Cristo Jesus, expande também aos pagãos a sua revelação e não somente a Israel. Uma prostituta que garantiu a Israel a vitória sobre Jericó com a sua coragem, colocando o que tinha a serviço daquela causa.

Tiago também dá testemunho de Raabe ao questionar se “de igual modo Raabee, a meretriz, não foi também justificada pelas obras, quando recolheu os emissários, e os despediu por outro caminho?” (Tg 2,25). Deste modo, esta é uma daquelas de quem fala Jesus em Mt 21,31, das meretrizes que estão à frente dos fariseus para herdar o reino de Deus.

O cordão vermelho que salvou a sua vida e a de sua família foi suficiente também para trazer o messias ao mundo, garantindo o seu nascimento, daí as comparações entre o cordão vermelho e o sangue de Cristo.

Tanto tempo depois de Raabe, lemos o evangelista Lucas registrar no capítulo 19 do evangelho escrito por ele a história de Zaqueu. Ali em Jericó, lugar onde a prostituta pagã acolheu os espias de Israel, Jesus encontra o rico chefe dos publicanos, que alegremente o recebe. As palavras de Jesus àquele homem, ali na “casa de Raabe”, soam como uma resposta de Cristo àquela mulher, tanto tempo depois: “Hoje veio a salvação a esta casa, pois também este é filho de Abraão. Porque o Filho do homem veio buscar e salvar o que se havia perdido” (Lc 19,9-10).

2.3.3 Rute

O maior pecado da vida de Rute foi ser pagã. No tempo dos juízes, Elimelec, de Belém de Judá emigrou para os campos de Moab e levou sua mulher, Noemi, e seus dois filhos, Maalon e Quelion. Elimelec morre e seus filhos se casam com moças moabitas, Orfa e Rute. Cerca de dez anos depois, os dois homens morrem e agora temos três mulheres desamparadas. Noemi decide voltar para Belém, mas libera as duas mulheres de seus filhos para voltarem a casa de seus pais, para que possam encontrar outro marido.

Noemi leva em consideração a lei do levirato. Ela sabia que não tinha mais homens para dar em casamento aquelas mulheres e, ainda que se casasse outra vez, a espera para que ela tivesse outro filho e para que este tivesse idade para o casamento, era muito longa. Orfa, mesmo lamentando-se e chorando muito, decide voltar para a casa de seus pais.

Rute não abre mão de estar com Noemi e declara: “o teu povo será o meu povo e o teu Deus será o meu Deus” (Rt 1,16). Assim, as duas mulheres, Rute e Noemi – agora chamada Mara, por estar em infelicidade – estão em Belém de Judá, quando a colheita da cevada estava para começar.

Noemi ainda tinha um parente por parte de seu marido, Booz, que Rute termina encontrando quando vai catar o restolho das espigas que iam caindo dos cortadores. Interessado por ela, Booz pede para que Rute fique com suas empregadas ali mesmo, naquele campo, e a autoriza a tomar água junto com os empregados. Rute agradece a Booz afirmando ser uma estrangeira, portanto, não merecedora daquelas benfeitorias, mas aquele homem afirma conhecer como ela fez tão bem a sua sogra Noemi. “Que você receba uma grande recompensa de Iavé, pois debaixo das asas dele que você veio buscar abrigo”.

O carinho de Booz por Rute cresce ao ponto de ele pedir que os seus empregados deixem que ela cate espigas também entre os feixes. Noemi, ao saber do que se passou, reconhece que Booz é parente próximo dela e que ele tem o direito do resgate sobre as duas. A prerrogativa do resgate estava prevista na lei levítica e tratava do socorro a um parente em situação de complicação. Em Lv 25, a partir do verso 23, lemos sobre a questão da alienação de bens da família. No caso de Rute, há uma junção do resgate com a lei do levirato.

É então aí que a velha mulher planeja uma forma de Rute seduzir Booz. Ela orienta que a moabita se perfume e vá encontra-lo no terreiro. Em seguida, após Booz comer e beber, Rute deveria ver onde ele iria deitar e então deitar-se também aos pés dele. Feito tudo isto, no meio da noite, aquele homem acorda e vê Rute aos seus pés.

A aproximação de Rute é como um enigma: em hebraico “pés” (regel, cf. Rt 3.4,7-8) é, algumas vezes, usado como um eufemismo para os órgãos sexuais. A ambiguidade sugere que essa não é parte integral da história. A palavra hebraica para “assustou-se” (Rt 3.8) revela que Boaz não apenas se surpreendeu, mas temeu ao encontrar uma mulher deitada perto dele, sugerindo que não havia expectativa de sua parte em ser visitado dessa maneira (PERETTI; NATEL, 2014, p. 342).

Booz, homem mais velho, está feliz por ter a possibilidade de ser o resgatador de Rute, mas revela para ela que há outro parente, mais próximo, que está à frente dele no direito para que o resgate seja feito. Pela manhã, Rute deixa Booz e volta para sua sogra. Ao relatar para Noemi tudo o que se passou, sua sogra a tranquiliza garantindo que o caso seria rapidamente resolvido.

É então o momento do encontro de Booz com o parente mais próximo de Noemi. Na presença de dez anciãos, na porta da cidade, Booz informa aquele parente sobre o seu direito em comprar as terras que pertenciam a Elimelec, no que o homem de pronto aceita. Em seguida, Booz o informa que, comprando o terreno, ele teria que levar junto a Rute, mulher do filho de Elimelec, e é aí que aquele parente desiste do negócio e abre mão do seu direito de resgatador, que ficou agora a cargo de Booz.

Em Rt 4,11 lemos o momento em que os anciãos, junto com os outros presentes, afirmam e reconhecem a união entre Booz e Rute, de quem se diz: “Que Iavé torne essa mulher como Raquel e Lia, que formaram a casa de Israel”. Mais à frente, no verso 12, ainda lemos que, “pelos filhos que Iavé der a Booz, que a casa seja como a casa de Farés, que Tamar deu à luz para Judá”. De Rute e Booz nasce Obed, pai de Jessé e avô de Davi. Uma história que, como vemos, a coloca na genealogia da salvação:

Cresce uma relação de amor entre Ruth e Boaz e, inspirado por Naomi, ele procura superar obstáculos legais e estruturais para realizar o levirato e se casar com Ruth. Deste modo, Ruth faz história, tornando-se migrante, estrangeira marginalizada por causa da solidariedade e fidelidade para com Noemi. Por causa da astúcia e do amor, ela participa da história da salvação (REIMER, 1997, p. 148).

Tamar e Rute, juntas, chegam a um dos momentos máximos da genealogia messiânica. De Tamar, vem Booz, que ao casar-se com Rute, chegam até Davi, levando o sangue moabita até o messias. A origem dos moabitas está relatada em Gn 19,30-38. Ló, sobrinho de Abraão, se estabelece em uma caverna com suas duas filhas. Sozinhas, elas chegam a conclusão de que o seu pai está velho e de que não há outro homem que as possa possuir para garantir a continuidade da linhagem. Elas embebedam a Ló.

No primeiro dia, a primogênita mantém relações sexuais com ele. No segundo dia, é a vez da mais nova, sem que ele possa se dar conta. Assim, as duas mulheres engravidaram do seu próprio pai. O filho da primogênita deu origem aos moabitas e, o filho da segunda, aos

amonitas. A motivação destas duas mulheres que originam o povo de Rute parece justa. Com a destruição de Sodoma e Gomorra, elas querem garantir que, mesmo sem homens, a descendência de seu pai estará garantida.

Apesar da justiça de causa, os moabitas são considerados inimigos imperdoáveis do povo de Israel. O fato de moabitas e amonitas não terem socorrido Israel no deserto após a saída do Egito rendeu a proibição encontrada em Dt 23,4-7. Os moabitas também foram responsáveis por alugar o profeta Balaão para que este amaldiçoasse a Israel, episódio em que Deus o proíbe de cometer tal delito, quando Iavé “transformou maldição em bênção” (Dt 23,5).

Rute, de alguma forma, já estava em Abraão, se levarmos em consideração que Ló era sobrinho do patriarca. Ao escolher padecer de dores com Noemi, aquela mulher optou por um resgate e um regresso às suas origens. Rute regressa junto com Noemi para ser a mãe de um reino.

Como Tamar, Rute poderia ter sido confundida com uma prostituta, ao deitar-se aos pés de Booz. Como Raabe, ela procurou a Iavé como o seu Deus. Mt 1,5 é o cumprimento de Rt 2,12. Booz pede que Deus recompense a obra de Rute e Mateus responde colocando-a como matriarca na linhagem do Messias.

2.3.4 Betsabéia

Na genealogia de Jesus segundo Mateus, Betsabéia tem um novo nome: é “a mulher de Urias”. Ele quer deixar claro o ato de adultério que marcam as biografias dela e de Davi. Em II Sm 11, lemos que Davi, em uma tarde, ao passear no palácio real, viu uma mulher muito bonita tomando banho. Era Betsabéia, filha de Eliam e esposa de Urias, o heteu. O rei manda que emissários a tragam até ele. É aí que Davi mantém relações sexuais com ela. Ao voltar para casa, ela descobre estar grávida e manda avisar ao rei.

Davi então premedita a morte de Urias, marido de Betsabéia. O rei o convida, deixa-o ficar bêbado e, no dia seguinte, o encaminha até Joab com uma carta onde ordena que Urias seja colocado no lugar mais perigoso da batalha durante a guerra. A ordem era para que Urias ficasse sozinho e, após ser ferido, terminasse morrendo. Assim foi feito e o marido de

Betsabéia sai de cena. Ela fica de luto e, após este período, Davi a toma como esposa. Ela dá à luz ao filho que concebera, mas “Iavé reprovou o que Davi tinha feito” (II Sm 11,27).

O profeta Natã é quem repreende Davi pelo mal que causou. O filho que teve com Betsabéia termina morrendo como castigo de Iavé. Em II Sm 12,24, lemos que o rei consolou aquela que agora era sua mulher, deitou-se com ela, e Betsabéia concebeu, mais uma vez. Nasce então Salomão, a forma física do perdão de Iavé pelos pecados cometidos por Davi. Somente após a morte de Urias e também do primeiro filho de Betsabéia com Davi, é que esta passa a ser relacionada ao rei de Israel, sua mulher, não mais de Urias (II Sm 12,24).

A história de Davi inclui suas escolhas, a de Batsabéia, não. Que escolha teria uma mulher diante do rei de Israel desejando possuí-la? No entanto, as escrituras não esclarecem as intenções desta mulher, se foi vítima do acaso ou se planejou ser vista pelo rei.

Betsabéia tem uma participação fundamental nos reinados de Davi e Salomão. Em I Rs 1 lemos sobre sua desenvoltura para garantir que Salomão herde o trono de seu pai. Instruída pelo profeta Natã, é ela quem intercede por seu filho e lhe garante o reinado, em lugar de Adonias, com tanta engenhosidade quanto Tamar, Raabe ou Rute. Mesmo respeitando a posição de Davi, ela sabe que a idade avançada do velho rei pode fazer com ela e seu filho fiquem desassistidos a qualquer momento.

O relato bíblico, apesar de sucinto a respeito de Bate-Seba, expõe os dois lados de uma mesma mulher: em primeira instância, a vulnerabilidade de alguém tratado como propriedade privada na sociedade, incapaz de se opor aos desmandos de um monarca irresponsável e desejoso por prazer. Por outro lado, já no fim da narrativa de seu relacionamento com Davi (1 e 2 Reis), outra mulher se apresenta, determinada a ser ouvida, talvez vingativa, talvez rancorosa, mas dona de seu próprio destino e capaz de tomar a iniciativa como suas precursoras na genealogia; bem diferente da primeira vez em que se é apresentado a ela no relato de 2Sm (PERETTI; NATEL, 2014, p. 345).

Batsabéia é obrigada a se tornar a protagonista da história. Em I Rs 2,13-19, percebemos que ela exercia forte influência sobre Salomão. Ao invés de procurar o novo rei, Adonias procura pela mãe dele para que interceda em seu favor junto a Salomão. Ao procurar o filho, Salomão a coloca em lugar de honra, prostrando-se diante dela e colocando-a assentada à direita de seu trono.

3. MULHERES MARGINALIZADAS E TRANSGRESSORAS INSERIDAS NO PROCESSO DE SALVAÇÃO

O feminino na genealogia de Jesus aponta para as mulheres como sujeitas da história, não como objeto. A mulher é sujeito no Éden, na origem, na história de Israel, no advento do messias e na trajetória de Jesus, sendo discípulas e solidárias a ele. Especialmente na genealogia segundo Mateus, elas são ancestrais transgressoras que se colocam em posição de confronto para afirmar sua participação na história. É essa tradição de mulheres que acessam um processo de transgressão para garantir a sua dignidade que vai acolher e incorporar a mensagem e a vida de Jesus. É o que veremos a partir de então ao tratarmos das transgressões destas mulheres, a relação delas com Maria, mãe de Jesus, e os possíveis motivos que levam o texto mateano a incluí-las na linhagem real do Messias.

3.1 Matriarcas marginalizadas e transgressoras do A.T. na linha genealógica do Messias

Há nas veias de Jesus sangue que descende de uma mulher que se fez prostituta para garantir a efetividade dos seus direitos assegurada. Foi o que fez Tamar. Além de passar-se por prostituta, sua ação pode ser considerada como adultério à luz do costume local, à época. Tamar, que a tradição rabínica vai concordar se tratar de uma cananéia (BAUCKHAM, 1995, p. 313-329), vai, com a sua transgressão, reivindicar que as suas prerrogativas sejam observadas. Ela tinha o direito de manter viva a descendência de seu marido e lutou para que esta observância fosse devidamente atendida (Gn 38,6-26).

Para Reimer, são as mulheres que “vão escancarar a vida de Jesus” no evangelho de Mateus:

Isso é um recurso pedagógico para indicar o lugar protagonista de mulheres nas comunidades mateanas: por meio do registro da memória das grandes mulheres matriarcas junto à história dos grandes homens do passado se constroem argumentos para a centralidade, legitimidade e autoridade de mulheres na história atual. Não se trata de encaixar algumas mulheres na história patriarcal, mas elas ali estão questionando tradições, agindo

proativa e autonomamente no seio e na contramão dessas tradições. Elas não o fazem por causa das possibilidades que o contexto e a situação permitem, mas roem e alargam essas possibilidades que se revelam como limitações (REIMER, 2013, p. 29-30).

Estrangeira e viúva, Tamar era agora uma transgressora subversiva e o sangue de Jesus parece reivindicar para si a postura de sua destacável ancestral. Em Mt 10,34 lemos Jesus afirmar que não veio trazer a paz para a terra, mas a espada, pondo os filhos contra os pais e as noras contra as sogras de modo que, os piores inimigos dos homens seriam os seus familiares. É este Jesus, filho também de Tamar que, como ela, foi além dos laços sanguíneos para garantir seus propósitos.

É da linhagem de Tamar este Jesus que, mais à frente, em Mt 10,39 afirma que “quem achar a sua vida perdê-la-á; e quem perder a sua vida, por amor de mim, achá-la-á”. É uma condenação aos que agem por interesse próprio somente, achando sempre a sua vida em detrimento da dos outros, especialmente em detrimento de Jesus. Tamar é das que, de certa forma, abriu mão de sua imagem, não achando a sua vida, para fazer valer seus direitos, sem medos.

A história de Tamar descortina novos olhares sobre a cananéia de Mateus 15,21-28. Esta também transgrediu ao procurar para si as migalhas que caem da mesa de seus donos para os cachorrinhos. Como Tamar defendeu a memória e descendência de seu marido, esta cananéia pede pela vida de sua filha, tornando-se sujeita numa história onde o protagonismo não era dela, já que Jesus afirma vir para as ovelhas perdidas do povo de Israel.

Reimer (2013, p. 30) analisa a presença de Tamar na linhagem de Jesus tratando sua memória como uma forma de fortalecimento para as lideranças femininas, que devem “continuar construindo história inclusiva e transgressiva de práticas religiosas que segregavam por causa de gênero e etnia”. Desta forma, continua Reimer, a inserção de Tamar na genealogia é um ato “profundamente político-teológico”. Ainda:

Ela se torna uma prostituta para ter seus direitos segurados. Se torna uma adúltera para ser mãe. Ter que transitar estes caminhos na margem desmascara a história patriarcal do clã de Judá. E desvendando o lado não oficial da história está participando da história da salvação (RICHMER REIMER, 1997, p. 147).

Cananéia, Raabe, a partir de sua transgressão, ao invés de tornar-se vítima, passa para a posição de sujeito da história. Ela é uma mulher que tem propriedade dentro das questões políticas de seu povo. Um conhecimento que a levou a condição de ponderar e avaliar estratégias políticas que pudessem garantir sua existência e a de sua família. É subversiva quanto a legislação local e não se intimida na hora de escolher o lado de Israel, mesmo que isto envolvesse alguma desobediência civil para com as leis de seu próprio povo.

Em Mateus, Raabe não é julgada por sua atuação como prostituta, mas é reconhecida como matriarca. Em carta endereçada aos coríntios, Clemente afirma que por causa de sua fé e hospitalidade, Raabe, a prostituta, se salvou. Clemente afirma ter sido “Jesus, o Filho de Deus” o mandante dos espiões para Jericó. Ainda em sua carta ele vai afirmar que o vermelho do cordão pendurado por Raabe torna “evidente que, pelo sangue do Senhor, viria à redenção para todos aqueles que cressem e esperassem em Deus”. Deste modo, Clemente aponta que esta é uma mulher em que houve não apenas a fé, mas o dom da profecia (BAUCKHAM, 1995, p. 313-329).

Para Reimer (2013, p. 31) a inserção de Raabe na genealogia de Jesus segundo Mateus pode ter conexão com o fato de que “no período pós-guerra romana, muitas mulheres talvez se encontrassem em situação semelhante à da matriarca”. Peretti e Natel (2014, p. 339) destacam que Mateus coloca Raabe na genealogia de Jesus possivelmente através de fontes extra bíblicas que ele encontrou, contendo informações e dados para afirmar que ela foi a mãe de Boaz.

A condição dela possui três agravantes que poderiam corroborar para o seu processo de marginalização. Além de mulher, era prostituta e estrangeira. Apesar disso, sua ação para salvar o povo de Israel (ela é protagonista neste processo) é suficiente para se sobrepor aos possíveis pontos questionáveis.

Buscando autonomia para negociar livramento para sua própria vida e a de sua família, Raabe usa da solidariedade para com os espias de Israel. A estrangeira recorre as suas convicções teológicas para justificar seu pedido. Uma cananéia que atribui a um Deus estranho aos de seu povo as vitórias do inimigo de Jericó. O último ato de Raabe como prostituta é justamente deixar o seu deus por outro, mas, dessa vez, para ser apenas dEle.

O acordo dos espias com Raabe é uma exceção, já que viola as leis de guerra pregadas em Deuteronômio. Em Dt 20,16-18, a lei determina que quando Israel for conquistar cidades dentro da terra prometida, todos os moradores, sem exceções, devem morrer. Os cananeus são

nominalmente citados no verso 17. As mortes seriam justificadas pelo fato de que estes povos poderiam levar os hebreus a praticarem as cerimônias idólatras, o que seria abominação.

A voz de Raabe era firme e precisa. Seu discurso é seguro a ponto de ela ser a única ouvida pelos espias. Não há em todo o texto sagrado indícios de que aqueles dois homens enviados para espiar a terra tenham ouvido alguém além de Raabe. Tudo o que precisava ser dito foi colocado pela estrangeira prostituta. O que leva a tomada de Jericó são as considerações de Raabe.

Em Josué 2,24 lemos as considerações dos espias dadas a Josué: “Certamente o Senhor tem dado toda esta terra nas nossas mãos, pois até todos os moradores estão atemorizados diante de nós”. Estas afirmativas estão baseadas unicamente no testemunho de Raabe.

A hospitalidade e solidariedade de Raabe para com os espias foram as garantias da tomada daquela terra. Sobre esta questão da solidariedade o evangelista Mateus registra Jesus afirmando em Mt 10,40 que quem recebe os seus discípulos, recebe ao messias e, quem o recebe, está recebendo aquele que o enviou.

O texto continua nos versos 41 e 42: “Quem recebe um profeta em qualidade de profeta, receberá galardão de profeta; e quem recebe um justo na qualidade de justo, receberá galardão de justo. E qualquer que tiver dado só que seja um copo de água fria a um destes pequenos, em nome de discípulo, em verdade vos digo que de modo algum perderá o seu galardão”. Ao hospedar os espias, a prostituta estrangeira parecia estar certa de estar hospedando a promessa de salvação.

Era para Raabe como hospedar a Deus. Um Deus hospedado nas estalagens de uma prostituta cananéia. E se esta o recebe em sua hospedaria, Rute vai até o abrigo do Deus dos hebreus instalar-se ali. Viúva e estrangeira, ela decidiu ser fiel aos laços que mantinha com sua sogra, Noemi. De acordo com Peretti e Natel,

Ela quis dizer que pretendia cuidar do sepultamento de Noemi e dos rituais relacionados à sua morte, e que seria enterrada no mesmo lugar que sua sogra. Essa seria uma preocupação comum para uma viúva sem filhos, por isso o compromisso de Rute teve um significado muito profundo para Noemi. Ser enterrada no mesmo túmulo da família de Noemi seria uma garantia adicional de que Rute continuaria a receber as provisões necessárias mesmo depois da morte da sogra (PERETTI; NATEL, 2014, p. 342).

Rute correu o risco da rejeição por parte da comunidade na qual ela agora queria estar inserida. Ainda assim, decide abrir mão de viver sua vida para cuidar de sua sogra, apresentando também sua solidariedade a situação de Noemi, viúva migrante como ela. Sua vida passa a funcionar como redenção para a vida da mãe de seu marido.

A fidelidade de Rute teve de se aliar à sua perspicácia para que ela pudesse superar sua condição marginalizada. É a moabita que sugere ir as plantações de Boaz. Em Rt 2 o leitor é apresentado ao parente de Elimeleque, marido de Noemi, já no primeiro versículo, mas é a própria Rute quem sugere, no versículo seguinte, catar as espigas “atrás daquele em cujos olhos eu achar graça”.

À exemplo das outras mulheres da genealogia de Jesus segundo Mateus, a matriarca Rute se coloca como protagonista da história, tomando a iniciativa e insistindo nos seus propósitos. Apesar de declarar a Noemi “o teu povo é o meu povo e o teu Deus é o meu Deus”, Rute é conhecida por ser a viúva moabita. Em Rt 2,6, um dos trabalhadores de Boaz destaca para ele que esta é a moça moabita que voltou com Noemi dos campos de Moabe. Em 2,10 ela questiona Boaz sobre a sua situação e quer saber por que acha graças aos olhos dele sendo uma estrangeira.

Rute é despedida por Noemi quando esta se dá conta de que não teria marido para sua nora. Apesar da desobrigação, é Rute quem assume a responsabilidade por sua sogra, por escolha sua. Foi a estrangeira Moabita quem usou de misericórdia com para com a sua sogra.

Rute agora é bem-aventura segundo o Jesus de Mt 5,7, que considera felizes os que têm misericórdia dos outros, pois Deus terá misericórdia deles. Em Mt 25,35, é Jesus o estrangeiro que precisa de hospedagem e, hospedar a um dos seus é como hospedar a ele.

Ainda, Rute é como a semente de mostarda que, em Mt 13,32 é a menor das sementes, mas que se torna a maior de todas as plantas, onde os pássaros vêm, fazem ninhos e ramos. Se no livro de Rute a moabita é a mostarda que vira uma grande árvore, em Mt 1 seus galhos servem de hospedagem para que o próprio Jesus faça o seu ninho ali.

Reimer (2013, p. 32) afirma que a sua presença na genealogia de Jesus se justifica porque “a igreja, especialmente as mulheres, precisam tanto de perspicácia quanto do conhecimento legal de sua condição dentro do Império Romano para poderem sobreviver com astúcia e amorosidade”.

No caso de Betsabéia, Brenner (2001, p. 170) considera o fato dela ser casada com um heteu suficiente para tê-la como estrangeira. Em II Sm 11,2 lemos que ela se lavava, marcando o fim do seu período de purificação, após a menstruação. Fica claro que Betsabéia não estava grávida antes de deitar-se com Davi. Urias não poderia ter sido o pai da criança.

Sua única fala no episódio com Davi é “estou grávida”. Não fica clara a reação de Betsabéia diante dos desejos de Davi, mas tudo corrobora para entendermos que aquela mulher não teve escolha. Em II Sm 11 é Davi quem determina as regras. Lemos no verso primeiro que ele “enviou a Joabe”; “mandou indagar quem era aquela mulher” no verso dois; “enviou Davi mensageiros”, no verso quatro; “mandou dizer a Joabe” no verso seis.

O Comentário Bíblico Africano de Weanzana (2010, p. 198) destaca que a expressão “mandou trazê-la”, no versículo quatro, é equivalente a “trazer mesmo contra a vontade dela”, a força. Na legislação brasileira poderíamos tratar este caso como estupro, sexo sem o consentimento.

Não há detalhes do primeiro encontro entre o rei e a mulher de Urias, só sabemos que o ato foi consumado gerando a gravidez. Diferente das três primeiras mulheres da genealogia de Jesus, Betsabéia não toma de imediato o protagonismo da história. Ela é silenciada e, só mais tarde, vai exercer poder e protagonismo.

No início de sua história, Betsabéia é descrita apenas como “uma mulher mui formosa à vista”, ainda que mais à frente o narrador informe que ela é “filha de Eliã, mulher de Urias, o heteu”. Informação esta que só é fornecida após o interesse de Davi sobre ela. O rei não precisava de cortesia alguma para tê-la, de modo que a manda buscar até a presença dele sem rodeios. Não é ele quem vai até ela, mas seus mensageiros.

Poderia então Betsabéia deixar de atender ao chamado do rei de Israel? O relato de II Sm 11 é corrido a ponto de não deixar clara a reação daquela mulher, se é que houve alguma reação. Não há espaço para sentimento algum no início da história entre Davi e a mulher de Urias, senão o desejo desenfreado de um rei disposto a ter aquela a quem ele deseja.

Há uma grande controvérsia a respeito da posição de culpada ou inocente com relação ao caso do adultério de Davi com Bate-Seba. Será que ela estava em condições de negar uma ordem do rei? Pelo 2Sm11.4, parece que ela não tinha muita escolha. O escritor bíblico diz “no caso de Urias, o heteu”, e não “no caso de Bate-Seba, a adúltera”, porque Davi tomou a mulher de Urias e depois tirou a vida dele, de acordo com a tradição hebraica. Higgs diz: “o adultério era um pecado contra o marido. Portanto,

em caso de adultério, era sempre o homem que era lesado – sem importar se a mulher também estivesse sendo traída ou não” (PERETTI; NATEL, 2014, p. 343).

Nem mesmo no momento em que tem voz, em II Sm 12,5, ao anunciar sua gravidez, Betsabéia fala com Davi. Ela manda que um mensageiro leve o recado ao rei. O narrador a chama mais uma vez de “mulher”. Em todo o capítulo doze, o nome da personagem só aparece uma única vez, no verso três, respondendo a dúvida de Davi.

Reimer (2013, p. 32) destaca que a inserção de Betsabéia na genealogia de Jesus segundo Mateus se deve talvez ao fato dos “sofrimentos causados pelas cruzes e violências do Império Romano contra Jesus e gente da comunidade, que fazem calar e clamar ‘porque me abandonaste?’, indicando que também ali pode nascer algo novo”. Desta forma, para a autora:

A tradição de mulheres matriarcas se tornou importante para a comunidade e o evangelho de Mateus, porque assim outras estrangeiras, prostitutas, adúlteras podem referir-se a elas, e nelas encontrar coragem e conforto. Podem olhar para essa tradição da história salvífica e (re)construir sua vida em solidariedade para com aquelas pessoas que, na contramão da história, se acolheram e foram acolhidas também por Jesus e vivem em seguimento a ele (REIMER, 2013, p. 33).

A partir do momento em que Davi fica sabendo da gravidez de Betsabéia, a história contada em II Sm 12 passa agora a focar a relação entre o rei e Urias com os detalhes e pormenores não encontrados quando o agravo foi causado com Betsabéia. Ao contrário de sua mulher, Urias tem voz. Agora Davi parece um tanto incomodado, no mínimo, com a notícia da gravidez. Ele manda que Urias venha até ele e sugere que o homem vá para a sua casa “lavar os pés”, dando a entender que Davi queria criar ocasião para que o Urias pudesse, ao deitar-se com sua esposa, enganar-se a ponto de achar que o filho era dele.

Mas, não é o que acontece. Betsabéia é uma mulher silenciada, grávida de um rei que precisa esconder a gravidez. Urias se mostra fiel ao seu comandante e não vai até sua casa. Sua obstinação é tão forte que, conforme lemos em II Sm 12,13, mesmo após ser embebedado por Davi, ele não vai até sua mulher. Os desejos dos dois homens são confrontados: o rei incontido e o servo fiel. Para Vieira Fernandes (2014, p. 120), a narrativa detalhada do

episódio envolvendo Davi e Urias contrasta com a rápida comunicação da do rei com Betsabéia como uma forma de apresentar o tamanho do erro de Davi.

3.2 Maria em uma gravidez sob suspeita

Como já vimos, a genealogia de Jesus segundo Mateus apresenta a incomum presença de cinco mulheres. Até aqui, estudamos sobre a inserção de quatro delas. Maria, a mulher virgem que concebeu do Espírito Santo, aparece no registro de Mateus após Tamar, Raabe, Rute e Betsabéia. A mulher que carregou Jesus em seu ventre não aparece na genealogia segundo Mateus como um tipo de Sara, mas na galeria de mulheres como as que vimos até então.

Há uma problemática importante na perícopes de Mt. 1,1-17, quando Maria surge na genealogia. No texto, são os homens que geram sua descendência. O verbo *gennáo* (gerar) sempre vai colocar o homem como sujeito da ação. Isso acontece mesmo quando as quatro primeiras mulheres aparecem. Abraão gerou Isaque, Isaque gerou a Jacó, Jacó gerou a Judá e seus irmãos, e assim sucessivamente. Os homens são sujeitos. A expressão “ek tês” (algo como “gerou de”) aparece antecedendo todas as mulheres da genealogia segundo Mateus, conforme lemos:

Mt. 1,3 – “ek tês Thamar”

Judá gerou de Tamar a Perez e a Zerá;

Mt. 1,5 – “ek tês Rhachab”

Salmom gerou de Raabe a Boaz;

Mt. 1,5 – “ek tês Rhouth”

Boaz gerou de Rute a Obede;

Mt. 1,6 – “ek tês tou Ouriou”

Davi gerou a Salomão da que foi mulher de Urias.

Maria apresenta uma ruptura nesta forma estabelecida. Em Mt. 1,16 lemos que Jacó foi o pai de José, “marido de Maria, da qual nasceu Jesus, que é chamado Cristo”. O sujeito do verbo não é mais um homem, mas Maria, uma mulher. Diferente do que acontece com as quatro mulheres que a antecedem na genealogia, é em Maria que se concentra a ação, sem a participação de um homem, garantindo que o que nela foi gerado é do Espírito Santo. Em Mt. 1,18 lemos a preposição “*ek*”, sempre associada às mulheres, desta vez associada ao Espírito Santo (*ek pneumatou hagiou*) na gravidez de Maria.

O que acontece com Maria remete ao que lemos no primeiro capítulo do Gênesis. Ali, o Espírito de Deus se movia por cima das águas de uma terra sem forma e vazia. Pelo poder do Espírito, sem a participação do ser humano, tudo se criou. Agora este poder se manifesta mais uma vez, como que em uma nova criação, conforme defende Reimer (2013, p. 34), desta vez sobre uma mulher e, outra vez, sem a participação do homem. Sobre este poder criador, lemos ainda:

De que modo Jesus é filho de Davi? Versículos Mt. 18-25 respondem a esta pergunta. A elaboração de Mt 1,16 em 1,18-25 lembra um pouco a dupla história da criação em Gênesis: a breve referência a criação do homem em Gn 1,26-31 é elaborada em 2,4b-25. A iniciativa criadora de Deus, que afeta a criação toda, é operativa (CARTER, 2002, p. 98).

No evangelho segundo Mateus, Maria aparece ainda no relato da visita dos reis magos, na fuga ao Egito, no retorno a terra de Israel e junto aos irmãos de Jesus. Mateus também trata do parto virginal de Maria e da paternidade legal de José. Neste evangelho, Maria não fala. Ela está desposada com José, comprometida para o casamento quando em Mt 1,18 engravidada por obra do Espírito Santo.

O silêncio de Maria no texto de Mateus não é necessariamente imposto pela narrativa mateana e, conforme lemos em Vasconcellos (1997, p. 37) pode estar associado ao mundo da religião e da sociedade da época, onde o poder religioso e social passa pelos homens. A voz de Maria, nestas circunstâncias, poderia incriminá-la ao invés de defendê-la.

O leitor mateano suspeitava daquela gravidez e Mateus foi cuidadoso ao defender Maria com o silêncio dela. Este silêncio oferecido por Mateus foi mais eloquente e forte que qualquer fala que pudesse estar contida ali. José, chamado homem justo e, provavelmente,

visto com mais simpatia pelo público de Mateus, é a personagem utilizada para defender e apontar para uma Maria que, apesar das suspeitas, não tinha máculas em sua história.

Na perícopes que vai do verso 18 ao 25, ela é a figura principal, mesmo sem falar. É ela, e não ele, quem carrega a promessa de salvação. Ainda assim, Maria está inserida no sistema familiar patriarcal. No verso 24 é José, o marido, quem “recebeu em sua casa sua esposa”. É José também quem põe o nome do menino de Jesus.

Pela lei mosaica, como já vimos, Maria poderia ser condenada à morte por apedrejamento, já que engravidou e o filho não é de seu noivo. É um caso, segundo a lei, de adultério. Uma gravidez ilegítima. Sobre a importância do compromisso de Maria com José, lemos:

Trata-se de um casamento juridicamente ratificado, já que dava início a transferência da moça do poder paterno para o poder do marido, dando a este direitos legais sobre ela e concedendo à noiva, em muitos aspectos, o status de uma mulher casada. A segunda fase era o matrimônio propriamente dito, a transferência da moça para a casa do marido. Presumia-se que a moça era virgem no momento do noivado e, pelo menos na Galiléia, também por ocasião da conclusão do casamento (SCHABERG, 1989, p. 119).

Maria, a exemplo das quatro mulheres que estudamos, é cheia de coragem. Em algum momento, esta que é uma mulher que pode ser condenada a pena de morte, consegue admitir para José que está grávida e que ele não é o pai da criança. José poderia delatar Maria de forma pública, mas o texto de Mateus afirma que ele era um homem “justo e não queria difamá-la”. Por esta razão, a primeira decisão de José consiste em pedir o divórcio de forma privada, sem escândalos.

A postura de José também é importante para entendermos a sua relação com Maria na estrutura social e familiar em que estavam inseridos. O que se quis dizer ao afirmar que José era um homem justo a ponto de não querer difamar a sua noiva? Léon-Dufour (1996, p. 11) vai nos apresentar ao menos três possibilidades sobre a justiça de José. Primeiro, ele aponta que José pode ter sido justo perante a lei. Sendo Maria adúltera, nada mais justo perante a lei que repudiá-la. Sendo ele um homem bom, o faria em secreto.

A segunda suspeita levantada sobre a justiça de José aponta que ele tinha convicção da castidade de Maria. Desde modo, de forma gentil e delicada, ele a repudia não como forma de

castigá-la para cumprir a lei mosaica e fazer justiça, mas para de alguma forma protegê-la. José estaria convencido de que Maria era inocente.

É a terceira opção a que Léon-Dufour (1996, p. 11) defende. A justiça de José se dá porque ele aceita o desígnio de Deus. Deus, por meio da figura de José, supera as dificuldades que surgem por meio de um nascimento sem pai e é nesta perspectiva que a justiça de José surge. Ele teria reconhecido a não-participação humana na gravidez de Maria e não estava fazendo esforço algum para cumprir a lei ou ser complacente com um adultério. O esforço de José era não se passar por pai do filho de Deus. Sobre o fato de José não ter participação da gravidez, lemos:

Esta cena continua legitimando o lugar da audiência do evangelho nos propósitos de Deus. Assegura aos seguidores de Jesus que eles seguem alguém que veio à existência por ordem de Deus para cumprir a vontade e comissão de Deus (1,21-23). Nos papéis que Maria e José desempenham, e especialmente na eliminação da intermediação masculina, os vv. 18-25 oferecem também um poderoso exemplo de que os caminhos de Deus são distintos e em desacordo com comportamentos humanos convencionais. O exemplo desafia a comunidade para um modo de vida difícil, mas confiável (CARTER. 2002, p. 98).

Maria agora está vivendo a mesma situação que as mulheres da genealogia de Jesus. Sua história levanta dúvidas quanto aos seus valores e também quanto a sua vida sexual, assim como a vida de Tamar, que também teve uma gravidez suspeita ao seduzir o sogro. As antecessoras de Maria, como Tamar, passaram pelo mesmo sentimento suspeito. Raabe era uma prostituta de povo inimigo dos israelitas. Betsabéia é considerada adúltera e Rute é a moabita que seduz Boaz.

Assim, Maria é também infratora, transgressora e marginalizada por estar fora dos padrões vigentes. Ao mesmo tempo, o evangelho de Mateus é o evangelho de uma justiça que deixa espaço para que ela mesma, a justiça, seja excedida, superada (Mt 5,20).

A parábola de Mt 20 é um importante exemplo desta nova forma de se exercer a justiça. O empregador que contratou trabalhadores para a sua vinha pagou o mesmo valor tanto aos contratados quanto aqueles que chegaram depois, no fim do dia de trabalho. A conclusão de Jesus registrada pelo evangelho é de que os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos.

Na parábola, Jesus questiona se não é lícito fazer o que ele quiser do que é seu, ou se parece mal aos olhos de alguém que ele faça o que é bom. Maria, silenciada no evangelho, está inserida nesta justiça. Marginalizada e possivelmente questionada pelo leitor mateano, sua situação é de inferioridade. É necessária a aparição da figura de um anjo intervindo por ela. Ela é uma das últimas que chegou à frente dos primeiros.

Sobre a aparição do anjo Vasconcellos (1997, p. 38) vai lembrar que é comum a aparição nos textos bíblicos quando relacionados a nascimentos. Sara, Agar e a mãe de Sansão são exemplos da necessidade angélica confirmando a excepcionalidade da criança. Fugindo dos maus tratos de Sara, Agar é visitada pelo anjo que lhe fala de sua gravidez. Ismael é a resposta da ouvida do “grito de aflição” (Gn 16,11) de sua mãe escrava.

Em Gn 18, Sara está na cena em que o Anjo do Senhor promete Isaque a Abraão. Ela ri e interage. Em Jz 13, o Anjo do Senhor trata diretamente com a mãe de Sansão, prometendo-lhe o filho que seria nazireu. No caso do registro de Mateus, o anjo não trata com Maria, mas aparece para José. Todas as aparições marcam grandes mudanças na vida das personagens. No caso de Maria, a aparição lhe garante a justiça de José. Mateus registra as palavras angélicas para deixar claro e justificar para o leitor que José tinha razões suficientes para entender a situação de Maria. Se um anjo intervém, não há porque o leitor questionar.

Para o público de Mateus, não bastasse a suspeita da gravidez, ainda se tem a questão da possível aceitação de um pecado por José. Ele teria direito de aceitar Maria naquelas condições? Somente uma ordem vinda dos céus justificaria para o leitor a compreensão de José para com a gravidez de Maria. É o anjo quem pede a José para que ele faça o contrário do que pretendia. José, que pretendia deixar Maria em secreto, agora recebe em sonho a orientação de recebê-la. Sua justiça excede o mero cumprimento da lei e inclui Maria, ao invés de marginalizá-la. O Jesus de Mateus chama José a essa justiça:

Mais uma vez o paradoxo: alguém ameaçado de não nascer por conta de um suposto pecado, tem a missão de salvar o povo de seus pecados. Anuncia-se quem será ele: aquele que veio chamar os pecadores, não os justos (Mt 9,13), reconhecido como "amigo dos publicanos e pecadores" (Mt 11,18). O justo José deve acolher e assumir a alguém que não vai chamá-lo, a menos que ele vá mais longe (VASCONCELLOS, 1997, p. 39-40).

A aparição do anjo para tratar de Maria e de sua gravidez aconteceu durante um sonho de José. Sonhos são frequentemente usados por Mateus com relação a vida de Jesus. Em 2,12

os visitantes do oriente voltam a sua terra por outro caminho para evitar Herodes. No verso 13, José sonha mais uma vez e recebe a ordem de pegar o menino Jesus e Maria para irem ao Egito. No v. 19, José sonha pela terceira vez, agora ele pode voltar para Israel, já que Herodes estava morto. Ainda em Mt 2,22, José recebe mais instruções e vai para a Galiléia. Nos dois primeiros capítulos do evangelho de Mateus, José sonha quatro vezes.

“José, filho de Davi”, expressão utilizada pelo anjo em Mt 1,20, liga José diretamente a descendência de Jesus. Jesus e José, os dois filhos de Davi. A expressão cumpre a importante função de deixar clara que a legitimidade do messianismo de Jesus não passa pelo homem. Apesar de José ser chamado filho de Davi, Maria não precisa relacionar-se sexualmente com ele para gerar Jesus.

O drama da mulher que “achou-se ter concebido do Espírito Santo” é um fato inesperado. Era Maria uma adúltera para o leitor do primeiro século? Como ela poderia estar grávida? Como bem observa Vasconcellos (1997, p. 34), a voz passiva em 1,18 vai deixar clara a vergonha da situação a qual aquela mulher esteve exposta. Para ele, o fato de Mateus registrar que ela "achou-se grávida" ainda denuncia que a situação teve caráter público.

Conforme afirma Scott (1991, p. 89), Maria está, ao mesmo tempo, publicamente humilhada e divinamente honrada. A situação em que se encontra a mãe de Jesus é semelhante à das outras mulheres na genealogia. Ela pode ser caracterizada como uma infratora da lei, quebrando os padrões sexuais da época. Sobre o registro desta gravidez suspeitosa, lemos:

Para aqueles que lêem o texto, já está indicado em que termos o conflito está situado: é necessário aceitar o inusitado, transgredir convenções, reconhecer que, mais uma vez, padrões estabelecidos não conseguem sufocar o novo que vem de Deus. Quem é capaz de tal experiência e percepção? (VASCONCELLOS, 1997, p. 35).

É na figura do pai legal de Jesus que o texto garante a sua descendência enquanto messias, da linhagem de Davi, da tribo de Judá. José aparece tendo a revelação do anjo confirmando a profecia de Isaías (a virgem ficará grávida e terá um filho chamado de Emanuel). Se em 1,1-17 Mateus afirma os direitos políticos e teológicos do messias ao colocá-lo junto de Abraão e Davi, em 1,22-23 ele aponta para o direito profético, momento em Maria, mais uma vez, se torna personagem de destaque na perícopé. Ela é a virgem grávida.

Para Vasconcellos (1997, p. 34), há que se chamar a atenção para o fato de que o filho que Maria carrega em seu ventre é “do Espírito Santo”. Entretanto, ele questiona a compreensão da expressão e a sua adequação. O Espírito Santo vai exercer o papel de pai de Jesus junto à Maria ou vamos entender a expressão como a ação de Deus criando vida no útero, como as Escrituras citam em Jeremias e nos Salmos? De fato, há uma ação de Deus sobre Maria que, inclusive, vai garantir o título messiânico ao que ela dá à luz.

O questionamento de Vasconcellos (1997, p. 35) se dá pelo fato de o autor afirmar que a ação do Espírito como pai de Jesus coloca Maria e todo o contexto em conformidade com os modelos patriarcais de família, quando, para ele, o que ocorre é justamente o contrário, ou seja, uma ruptura com o sistema então estabelecido.

Desta forma, a presença do Espírito na concepção virginal de Maria vai ser justificada quando analisada à luz do messianismo. Ali, na genealogia, o Espírito não toma a função de pai de Jesus, mas garante que o menino é o messias que acolhe o inusitado. A história que envolve Maria e Jesus rompe padrões e garante que as formas estabelecidas não podem atrapalhar ou suprimir o novo de Deus, ainda que este novo seja uma gravidez virginal e suspeita. Mateus, conforme Vasconcelos (1997, p. 42), resgata a questão histórica em seu texto, mas a teologizando.

Os relatos iniciais envolvendo Maria, José e o menino Jesus no evangelho, destacam o cumprimento de uma série de profecias. Mt 2,5-6 é a afirmação do profeta Miquéias. Em 5,2, Miquéias coloca Belém como o local do nascimento do messias. Já Oséias 11,1 aparece em Mt 2,15, tratando da fuga da família para o Egito. Em 2,17 de Mateus lemos sobre a matança dos inocentes, profetizada em Jeremias 31,15.

Reimer (2003, p. 41) vai afirmar que a presença de Maria em Mateus se dá porque o evangelho quer justificar a profecia de Isaías 7,14, já que a mãe de Jesus não tem voz no texto. Parece-nos que aqui cabe um esforço mais concentrado para avaliar a profecia de Is 7,14. Por tudo o que Maria representa para a comunidade de Mateus, por todas as quebras de paradigmas, sua presença não parece ter unicamente a função de justificar um verso de Isaías.

O texto de Mateus é ousado. Tanto a genealogia, quanto os relatos da gravidez de Maria representam um esforço hermenêutico do texto. Em 1,23, ele se afasta do texto da Septuaginta para traduzir hermeneuticamente o nome de Jesus, adicionando o “Deus conosco”, o que denota que Mateus tinha consciência da hermenêutica que fazia do texto. Sobre isto, lemos:

A citação só está aí por ser fruto de um minucioso e delicado processo de reinterpretação, seja da história de Jesus, seja da ação de Deus que tem o tempo por messias e presença sua no meio do povo. E, mais que uma função apologética, a citação da profecia compre uma função de legitimação no sentido estrito da palavra: assim, como a ação de José deverá legitimar a sua mulher e ao seu filho frente a sociedade patriarcal e as leis vigentes, o texto de Isaías os legitima teologicamente; legitima a gravidez ilegítima e aponta a surpresa. Daí vem a possibilidade de reconhecer a Deus no meio de nós (VASCONCELLOS, 1997, p. 42).

O texto de Isaías não legitima somente a Jesus, mas a Maria e a sua gravidez. Ela é a que dá à luz ao “Deus Conosco” e, ao mesmo tempo em que o traz ao mundo, também o recebe ela mesma. O “Deus Conosco” torna-se no evangelho segundo Mateus mais que um modelo de sacrifício, mas de identificação com a experiência humana.

O que Maria carrega identifica-se com ela e com a situação em que ela se encontra. O “Deus Conosco” é do cego, do mudo, dos pequeninos, dos publicanos e das meretrizes. Nele, “os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são purificados, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados, e aos pobres é pregado o evangelho” (Mt 11,5).

Em Mt. 2,13-23, José volta a receber a revelação de um anjo e foge para o Egito levando Maria e Jesus, para poupar a vida do menino da fúria de Herodes. Maria agora vive a experiência de ser estrangeira como as mulheres que a antecedem na genealogia de Jesus. Após o retorno para as terras de Israel, José, agora agente ativo da ação, decide viver com Maria e Jesus na cidade de Nazaré, por temer Arquelau, que governava a Judéia.

Agora Maria só volta a aparecer no texto mateano no capítulo 12. José não faz mais parte do cenário onde agora constam também os irmãos e irmãs de Jesus. O messias passa a ser conhecido como o filho do carpinteiro e filho de Maria (Mt 13,55-56).

Em Mt. 12,46-50, Jesus vai usar sua estrutura familiar para criar a família do Reino. Maria e os irmãos de Jesus chegam e pedem para falar com ele. Alguém leva o recado e recebe a resposta: “quem é a minha mãe? E quem são os meus irmãos? Aqui estão a minha mãe e os meus irmãos”. De acordo com as palavras registradas por Mateus, “quem faz a vontade de Deus é irmão, irmã e mãe de Jesus”.

Não é um processo de exclusão com os seus, mas de inclusão de todos os outros que cumprem estes requisitos, conforme lemos:

Jesus não exclui a sua mãe, suas irmãs e seus irmãos. Ele inaugura uma nova relação com eles na medida em que também os acolhe em seu discipulado, estendendo também sobre eles as suas mãos. Com isso, fica claro igualmente que Jesus evidencia que mulheres e homens, de maneira indistinta, participam do discipulado de pessoas iguais (REIMER, 1997, p. 151).

Não há nada no texto de Mateus, nem na perícopé específica, que denote algum demérito a Maria e seus outros filhos ou mesmo desprezo e polêmicas do tipo. Jesus usa a ocasião para instituir uma nova família: a família do Reino de Deus, que se baseia nestes valores, dos que cumprem a vontade do Pai, assim como Maria.

3.3 Porque Mateus insere mulheres na genealogia de Jesus?

A pergunta sobre o porquê das mulheres na genealogia de Jesus segundo Mateus vai além da forma genérica. A questão aqui não é somente porque as mulheres integram o texto, mas porque estas mulheres especificamente, as marginalizadas e transgressoras em uma genealogia messiânica. Johnson (2002, p. 146ss) e Carter (2002, p. 89ss) levantam alguns significados para a questão e, é a partir dos levantamentos destes autores, que apresentamos agora algumas das possíveis motivações da presença feminina no texto genealógico mateano.

A primeira suposição afirma que a inserção destas mulheres tem a função meramente de inserir elas, as mulheres, na linhagem de Jesus. Tamar, Raabe, Rute e Betseba estariam ali representando todas as outras que tiveram destaque na história de Israel e participação destacável dentro de seus povos, a exemplo de todas as outras que não puderam aparecer, como Sara e Rebeca, por exemplo.

Carter (2002, p. 90) vai apontar que, os que defendem este ponto de vista, afirmam que as mulheres da genealogia lembram as outras inominadas. Como vimos anteriormente, o texto genealógico de Mateus é parcial e oferece abertura para que fossem feitas opções. No entanto, se a intenção for apenas representação feminina, temos muitos outros exemplos menos controversos e mais respeitáveis para o público alvo do evangelho que poderiam ocupar o lugar destinado aquelas transgressoras. Não nos parece plausível.

Outra linha de raciocínio destaca que a menção das quatro mulheres tem a intenção de pregar a preocupação de Jesus com os gentios. Raabe era cananéia, como provavelmente

Tamar, da mesma forma. Rute era moabita. No caso de Betsabéia, ela era israelita. Seu pai habitava ao sul de Hebron. Seu laço pagão é o marido hitita, Urias. Sobre Maria, não há informação alguma que a ligue com o paganismo.

Johnson (2002, p. 176) aponta que este era o pensamento predominante entre os pais da igreja, entre eles Orígenes, em uma homília sobre o evangelho de Lucas, Crisóstomos e Ambrósio, em uma exposição de Lucas 3. Também seguiu este entendimento o reformador Lutero e o exegeta Alfred Plummer.

Aqui, cabe-nos questionar se, para admitir gentios na comunidade, Mateus considerou plausível trazer para a genealogia perfis com manchas morais que poderiam escandalizar o público da época. O evangelista não poderia garantir a inserção de gentios fazendo uso de personagens menos controversos? E porque apenas mulheres, e não homens e mulheres, se a questão não está relacionada ao gênero, mas a nacionalidade?

Contudo, principalmente entre os reformistas do século XVI, esta é uma linha de raciocínio bastante aceita. Carter (2002, p. 90) afirma que “a inclusão de pagãos como também de judeus nos propósitos de Deus e no povo da aliança é enfatizado por Abraão (Mt 1,1-2), e pelos magos, visitantes do oriente, no capítulo 2”.

Uma última suposição menos consistente, antes de apresentarmos aquelas que nos parecem mais cabíveis, afirma que estas mulheres foram incluídas na genealogia de Jesus porque eram pecadoras. A participação delas na linhagem de Jesus é feita como um contraste entre elas e o messias que, sem pecado, tem poder para perdoá-las e aceitá-las.

Este messias é fruto de uma linhagem pecaminosa, a de Davi. Carter (2002, p. 92) não vê a suposição com simpatia. Para ele, esta é uma linha de pensamento que evoca o estereótipo negativo das mulheres.

De fato, há que se ressaltar que, se a questão é tratar de pecadores, torna-se indiferente se eles, os pecadores, são homens ou mulheres. Além disso, pecadores por pecadores, a própria genealogia traz um bom número de homens inseridos em contexto de pecado, como o próprio Davi e ainda Acaz e Manassés.

De forma mais significativa, Raabe foi subsequentemente compreendida como modelo de fé (Hb 11,31) e Tamar de retidão (Gn 38,26). Tamar está também positivamente associada com Rute (Rt 4,12). Além disso, Maria não é vista como pecadora. (CARTER, 2002, p. 90).

Os estudiosos Ernest Lohmeyer e Gerhard Kittel defendem aspectos desta interpretação. Jhonson (2002, p. 180) aponta que, para eles, Deus pode usar o mais desprezado dos seres humanos para realizar seus propósitos.

A partir de agora vamos abordar as ideias mais consistentes e bem aceitas pelos estudiosos da genealogia de Jesus segundo Mateus, que investigam também o que fazem as mulheres neste espaço. A primeira delas enxerga o fator do incomum na vida de cada uma das mulheres apresentadas, incluindo a vida de Maria. As relações das cinco matriarcas com os homens vão apresentar-se sempre com um fator surpresa que foge ao que é culturalmente aceito em seu tempo.

A primeira delas, Tamar, seduz o sogro, Raabe é prostituta e Rute é apresentada também como uma suposta sedutora. Betsabéia é uma mulher em adultério e Maria, desposada, é a grávida sob suspeita. Levine (1988, p. 87) vai falar da instrumentalização do sexo pelas quatro primeiras mulheres. Raabe e Rute o usam como garantia para sua existência econômica. Tamar usa o sexo como motivo para viver. Ela precisa de um herdeiro para o seu marido. Para Betsabéia, o sexo foi instrumento de segurança política.

As quatro mulheres têm a iniciativa e a convicção de que precisam empregar meios não usuais para ou proteger os seus interesses, ou superar obstáculos, ou as duas coisas. Maria também se enquadra desta forma, mas, diferente das outras, ela não se insere, mas é inserida. A vida das cinco é marcada por alguma irregularidade e todas as irregularidades são marcadas pela intervenção de Deus.

Wainwright (1991, p. 186ss) vai apontar uma interessante solução para a questão do feminino na genealogia de Jesus. Para ela, a genealogia é, na verdade, androcêntrica e patriarcal, ainda que as mulheres apareçam nela. É uma genealogia focada no homem porque, conforme aponta a autora, ela defende a herança através da linhagem masculina, além de ignorar as filhas em todo o texto.

Desta forma, como Wainwright (1991, p. 190) vê as mulheres no texto de Mateus 1,1-17? Elas estariam ali porque vivenciaram situações em onde colocaram em perigo a estrutura patriarcal. São mulheres que colocaram o poder dos homens em cheque, ocupando o protagonismo das cenas onde estiveram inseridas.

São mulheres que aparecem na história fora de relações legitimadas por um casamento sólido que as apresente a sociedade patriarcal. Tamar era uma viúva fora do levirato e Raabe não é mulher ou filha de alguém, mas uma prostituta. Rute está sendo protegida por sua sogra Noemi e Betsabéia é a adúltera em uma relação extraconjugal com o rei Davi. Quanto a Maria, Wainwright (1991, p. 193) a aponta como a mulher que concebe sem a participação de um homem.

São cinco situações de subversão. As cinco rompem as estruturas sociais vigentes dos lugares onde se inserem. Todas elas estão à margem e quando Mateus as chama, está afirmando que o poder do messias não precisa necessariamente estar ligado a estruturas já fundamentadas e normatizadas pela sociedade porque ele mesmo se afirma sem precisar da ajuda do ser humano. Assim, conforme Carter (2002, p. 92), “as margens não são esquecidas ou amaldiçoadas por Deus, mas decisivas para os seus propósitos”.

Levine (1988, p. 88) também aponta uma solução para as mulheres da genealogia de Jesus. Para ela, estas são mulheres que não tem potencial na estrutura cultural ou socioeconômica. A fé é o valor que elas carregam que permite a consumação do plano divino. Em Mateus, elas apresentam o contraste com os homens de suas épocas. Homens que, ao contrário delas, não cumprem com seus papéis e deixam a desejar.

Tamar excede a justiça de Judá. Ele é injusto, ela, a justa. A sedução de Tamar existe graças a incapacidade e fracasso de Judá em garantir o mínimo: que os preceitos legais sejam cumpridos. De forma injusta, ele não dá seu filho a Tamar e, deste modo, fere o levirato. Tamar cumpre o seu papel por ela, por ele, por seu marido morto, por todos.

O caso de Raabe segue o mesmo viés. Ela é a cananéia justa que se compromete com um Deus que não pertence ao seu povo. Enquanto o rei de Jericó quer exterminar o povo de Israel, ela, justa, acolhe os espias e garante a vitória dos hebreus. O rei é resistente a Deus, Raabe não apresenta resistência alguma.

Seguindo as orientações de outra mulher, a sua sogra Noemi, Rute trabalha com toda sua persuasão para trazer Boaz para si. As circunstâncias em que está inserida a obriga a ir para o campo colher as espigas. Ali, ela, e não ele, garantem a mudança de vida para aquele núcleo familiar. Betsabéia, sem o poder de Davi, é a que passa a ter poder sobre o reino de Israel. Em contraste com o rei, ela não faz uso de seu poder para abusos como os cometidos por ele. E Maria, mãe de Jesus, concebe do Espírito Santo enquanto José planeja deixá-la. Os planos dele são interrompidos pelo sonho com o anjo.

São mulheres aparentemente sem poder algum que contrastam com homens poderosos. Homens que nem sempre tem sucesso no cumprimento de suas responsabilidades, ofuscados pela forma firme como agem estas mulheres. Assim, como aponta Carter:

Novamente nas margens encontramos a ação de Deus, um tema que continuará ao longo do evangelho. As mulheres representam a inclusão do marginal e excluído, a acolhida da comunidade a “todo status ou distinção negada pelos membros dos grupos da elite, a todo aquele cuja retidão mais elevada é menosprezada por estruturas de hierarquia” (CARTER, 2002, p. 92).

Ainda vale ressaltar aqui duas outras alternativas apontadas por Jhonson (2002, p. 181). A primeira delas aponta que Mateus estaria refutando de forma consciente os ataques contra a legitimidade do nascimento de Jesus, apontando os chamados defeitos da linhagem messiânica. Estes defeitos não seriam as pessoas em si, mas as ações que foram obrigadas, de algum modo, a cometerem. Isso inclui prostitutas e pagãs.

Por fim, o leitor judeu de Mateus não precisaria recorrer a outra literatura, senão a do seu próprio povo, para descobrir que a gravidez suspeita de Maria não é tão escandalosa assim quando a comparamos com outros fatos envolvendo mulheres inseridas no contexto messiânico. Desta forma, as quatro mulheres são tipos de Maria, que preparam o leitor para a novidade do nascimento de virginal de Jesus.

Há também a possibilidade destas quatro mulheres entrarem de forma extraordinária ou irregular na genealogia de Jesus e que, para Mateus, elas podem ter sim significado um tipo de Maria. A história da mãe de Jesus e da chegada de seu filho precisa ser preparada e as quatro mulheres cumprem esta função.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta dissertação conhecemos cinco histórias de cinco diferentes mulheres. Em comum, todas elas são participantes ativas e protagonistas no processo de salvação. São personagens com histórias marcantes lembradas em um evangelho nitidamente comprometido em desenvolver uma comunidade alternativa àquela que existia à época.

A comunidade que recebeu o evangelho de Jesus segundo Mateus estava desafiada a viver um novo estilo vida que incluía pecadores arrependidos e gentios, resistindo a interpretação farisaica da lei. O texto mateano vai concordar com novas perspectivas e práticas ao associá-las a Jesus, ao mesmo tempo em que rejeita e afasta do comportamento comunitário as práticas que associa aos líderes religiosos.

A leitura em Mateus nos leva ao conhecimento de uma cultura que era disseminada na época e pela qual o evangelho fazia resistência. Essa cultura marginalizava, afastava e excluía em todas as esferas. Nela, a mulher era diminuída e o governo era superior ao povo. Esta resistência anunciada por Mateus começa já no momento em que cinco mulheres são inseridas na genealogia do messias.

Em Mt 1,1-17, a estrutura patriarcal é utilizada, mas agora o feminino participa deste processo. Além da inserção delas, a gravidez de Maria sem nenhuma contribuição masculina é um importante fator utilizado pelo evangelho para apresentar a providência divina atuando em meio as irregularidades e indo além dos domínios masculinos. O texto espera que o leitor entenda isso ao tratar as tradições judaicas e suas personagens em relação com Jesus. Neste evangelho, as coisas e pessoas ganham significado quando se relacionam com o messias, ao mesmo tempo em que perdem legitimidade quanto não aparecem associadas a ele.

O trabalho do evangelho é destacar o ethos cristão de renúncia ao status e amor ao próximo. Nesta comunidade onde Tamar, Raabe, Rute, Betsabéia e Maria eram aceitas, a ordem era amar o inimigo e praticar a misericórdia porque, ali, “o sol se levanta sobre maus e bons, e a chuva desce sobre justos e injustos (Mt 5,45)”. Amar aos que nos amam, para a comunidade de Mateus, era o mínimo para alguém que deveria ser “perfeito como o vosso Pai que está nos céus”.

A aceitação das cinco mulheres que aparecem na genealogia permite que o leitor possa entender sem escândalo como o messias tocou uma mulher com um fluxo de sangue. Mulher

sem nome, porque esta que é tocada é Tamar, Raabe, Rute, Betsabéia. É também Maria. É mulher como aquelas que aparecem aos pés da cruz e como a que unge os pés de Jesus em Betânia. Ora, não teriam também ungido a Jesus as matriarcas que abrem o texto mateano na genealogia? Sem fazer uso de unguento ou perfume, elas também, ao seu modo, ungiram aquele que as libertou.

Uma série de fatores podem ter contribuído para a inserção destas mulheres no evangelho segundo Mateus. O fato destas mulheres serem pecadoras, isoladamente, não serve de justificativa plausível, já que tantos dos homens que aparecem ali são tão pecadores quanto elas. As quatro primeiras são gentias e isto, somado ao fator anterior, quer nos dizer alguma coisa. Marginalizadas e transgressoras aceitas por Jesus. Pagãs, com exceção de Maria.

São também mães. As quatro primeiras sempre fazendo referência a última, mãe do filho de Deus. A gravidez de Maria é escandalosa como a de Tamar e a marginaliza como Raabe. Maria é Rute quebrando paradigmas e é Betsabéia chorando a morte de seu filho. São todas mulheres e mães participando do processo de salvação e todas elas em um momento crucial da história. Estrangeiras recebidas por Jesus, que as chama e as aceita.

Cada nome inserido na genealogia de Jesus segundo Mateus apresenta uma ligação direta com a tradição judaica, com sua cultura e, principalmente, com o encontro da personagem com o Deus de Israel. Todas estas mulheres tiveram esse encontro e a participação delas na árvore genealógica demonstra o quanto este fator foi importante e inclusivo.

Todas as leituras apresentadas aqui possuem algum valor e Carter (2002, p. 92) aponta uma importante observação ao dizer que o principal erro dos intérpretes é procurar somente uma explicação para o caso quando muitas suposições possuem intuições válidas e que poderiam e devem ser consideradas. Ainda, é uma genealogia que tem “uma agenda teológica, uma função sociológica e pastoral e uma contribuição narrativa (CARTE, 2002, p. 85)”.

O evangelho de Mateus é o único que registra a parábola da pérola de grande valor. Mt 13,45-46 afirma que o reino dos céus é semelhante ao homem negociante que busca boas pérolas; e, encontrando uma pérola de grande valor, foi, vendeu tudo quanto tinha, e comprou-a. Estas mulheres são as que encontraram a pérola de grande valor e que, por reconhecer isto, abriram mão de todo o resto.

A genealogia de Jesus com mulheres marginalizadas, transgressoras e gentias oferecem ao leitor de Mateus uma esperança. A esperança de participar dos planos e propósitos de Deus. E isto não de forma periférica, mas central. Esta é uma esperança que pertence aos pobres, aos marginalizados, aos doentes.

REFERÊNCIAS

- ABADÍA, J. P. T. **A Bíblia como literatura**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- ARENS, Eduardo. **A Bíblia sem mitos: uma introdução crítica**. São Paulo: Paulus, 2007.
- ARNS, Paulo Evaristo et al. **Mulheres na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAUCKHAM, Richard. **Tamar's ancestry and Rahab's marriage: two problems in the Matthean genealogy**. *Novum Testamentum*, v. 37, n. 4, p. 313-329, 1995.
- BENTHO, Esdras Costa. **A família no Antigo Testamento: história e sociologia**. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.
- BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BÍBLIA SAGRADA. **Bíblia de Jerusalém (Ed. Revista)**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA SAGRADA. **Bíblia Pentecostal (Ed. Revista e Corrigida)**. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.
- BRENNER, Athalya. **A Mulher Israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- BRONCKART, J.P. **Atividades de linguagem, textos e discursos: por um interacionismo sócio discursivo**. São Paulo: EDUC, 1999.
- CARTER, Steve (Org.). **Novo Dicionário de Teologia Bíblica**. São Paulo: Vida, 2009.
- CARTER, Warren. **O evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens**. Grande comentário bíblico. São Paulo: Paulus, 2002.
- CESARÉIA, Eusébio de. **História Eclesiástica: os primeiros quatro séculos da igreja cristã**. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.
- CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento Interpretado: Mateus e Marcos**. São Paulo: Milenium, 1987. v. 1.
- COPAN, Paul. **Deus é um monstro moral? Entendendo Deus no contexto do Antigo Testamento**. Maceió: Editora Sal Cultural, 2013.
- COSTA E SILVA, Lildo Olmiro. **Genealogia de Jesus Cristo em Mt 1,2-17**. Dissertação (Mestrado em Teologia). PUC-RJ, Rio de Janeiro, 1976.

COSTA SILVA, Felipe; FERREIRA NOBRE, Marcos Augusto. O relato da infância de Jesus segundo o Evangelho de Mateus In: **Revista Expressão Católica**, v. 5, p. 153-158. Quixadá, 2016.

DAVIDSON, Richard M. **Flame of Yahweh: sexuality in the Old Testament**. Peabody: Baker Academic, 2007.

DEIFELT, Wanda. Maria: uma santa protestante? In: **Revista de Interpretação Bíblia Latino-Americana**, v. 46, p. 119-132. Petrópolis, 2003.

DE VAUX, Roland. **Instituição de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

DONFRIED, K. P. **Maria no Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1985.

EDDÉ, Emile. **Jesus libertador da mulher**. São Paulo: Paulus, 2011.

FERREIRA, Joel Antonio. **Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do Novo Testamento**. Goiânia: Ed. PUC-GO, 2011.0

GEBARA, Ivone. **Teologia em ritmo de mulher**. São Paulo: Paulinas, 1994.

GOWER, Ralph. **Uso e costumes dos tempos bíblicos**. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

HENRY, Matthew. **Comentário bíblico Novo Testamento: Mateus a João**. Rio de Janeiro: CPAD, 2012. v. 1.

HOUSE, Paul R. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida, 2005.

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta apostólica Mulieris dignitatem** (Sobre a dignidade e a vocação da mulher por ocasião do ano mariano). São Paulo: Paulinas, 1988.

_____. **Carta às mulheres**. São Paulo: Paulus, 1995.

JOHNSON, Marshall. **The purpose of the biblical genealogies: with special reference to the setting of the genealogies of Jesus**. Oregon: Wipf na Stock Publishers, 2002.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Rio de Janeiro: CPAD, 1990.

KIRSCH, Jonathan. **As prostitutas na Bíblia: algumas histórias censuradas**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1997.

KITCHEN, K.A. **Ancient oriente and Old Testament**. London: Inter-Varsity Press, 1966.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Les évangiles et Lhistoire de Jésus**. Paris: Du Seuil, 1956.

_____. **Leitura do Evangelho segundo João**. V II. São Paulo: Loyola, 1996.

LEONEL, João. **Mateus, o Evangelho**. São Paulo: Paulus, 1994.

LEVINE, Lee. **Herod the great**. New York: Doubleday, 1992.

MANUCI, Valério. **Bíblia palavra de Deus**: curso de introdução à Sagrada Escritura. São Paulo: Paulus, 1985.

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

OVERMAN, J. Andrew. **Igreja e comunidade em crise**: o Evangelho segundo Mateus. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. **O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo**: o mundo social da comunidade de Mateus. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

PFEIFFER, Charles F.; VOS, Howard F.; REA, John. **Dicionário Bíblico Wycliffe**. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

PERETTI, Clécia; NATEL, Ângela. As mulheres na genealogia de Jesus no Evangelho de Mateus. In: **Estudos Teológicos**, v. 54, p. 333-349. São Leopoldo, 2014.

RATZINGER, J. **A infância de Jesus**. São Paulo: Planeta, 2012.

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

_____. María em los evangelios sinópticos. Una historia que se sigue escribiendo In: **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**, v. 46, p. 32-46. Costa Rica, 2003.

_____. **Maria sempre bendita**: textos e imaginários de uma história que se faz, desfaz e refaz. Goiânia: Ed. Da UCG, 2008.

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

_____. Não temais... Ide ver... e anunciai!: as mulheres no evangelho de Mateus. In: **Revista de Interpretação Bíblia Latino-Americana**, v. 27, p. 149-166. Petrópolis, 1997.

_____. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: **Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos**, p. 72-97. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006.

_____. Religião e economia de mulheres: Atos 16,11-15.40. In: **Fragments de Cultura**, v. 14, p. 1475-1490. Goiânia, 2004.

RICHARD, Pablo. Evangelho de Mateo: una vision global In: **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**, v. 27, p. 7-27. Costa Rica, 1997.

RUETHER, Rosemary Radford. **Mulheres curando a terra**. São Paulo: Paulinas, 2000.

SABOURIN, Leopold. **The Gospel according to Saint Matthew**. Roma: St. Paul Publications, 1982.

SCHABERG, Jane. Feminist interpretations of the infancy narrative of Matthew. In: **Journal of Feminist Studies in Religion**, v. 13, p. 35-62. New York, 1997.

_____. **As antepassadas e a mãe de Jesus**. Petrópolis: Concilium, 1989.

_____. **The Illegitimacy of Jesus: a feminist theological interpretation of the infancy narratives**. New York: Crossroad, 1990.

SCHOTTROFF, Luise. **Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista**. São Paulo: Paulinas, 1995.

SCHUSSLER FIORENZA, Elisabeth. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. **Caminhos da sabedoria: uma introdução à interpretação bíblica feminista**. São Bernardo do Campo: Nhanduti Ed., 2009.

SCOTT, Bernard Brandon. The birth of the reader. In: **How gospels began**. Semeia: Society of Biblical Literature, 1991.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul.-dez. 1995.

SOARES, Angélica. **Gêneros Literários**. São Paulo: Ática, 2007.

VAMOSH, Miriam Feinberg. **Women at the time of the Bible**. Herzlia: Palphot, 2007.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Una gravidez sospechosa, el mesianismo y la hermeneutica: anotaciones sobre Mateo 1,18-25 In: **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**, v. 27, p. 28-46. Costa Rica, 1997.

VIEIRA FERNANDES, Leni Soares. **Imagens da mulher no Evangelho de Mateus: a construção de personagens femininas**. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2014.

WAINWRIGHT, E. **Towards a feminist critical reading of the gospel according to Matthew**. New York: Walter de Gruyter, 1991.

WARFIELD, Benjamin. B. **Biblical and Theological Studies**. Grand Rapids: Baker, 1968.