

## *Violência contra as mulheres e textos sagrados das religiões: releitura bíblica e direitos humanos*

Kenner Roger Cazotto Terra <sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v15i43.62693>

**Resumo:** Direitos humanos são princípios que pretendem estabelecer efetivamente a dignidade inerente à condição humana, independentemente de raça, cor, língua, nacionalidade, idade, convicções sociais, políticas ou religiosas. Estes valores são a linguagem da dignidade humana e pretende-se neste trabalho indicar a relação entre religião e essa gramática civilizatória, especificamente na questão da violência contra as mulheres. O ensaio se propõe a discutir o horizonte multicultural dos direitos humanos, o que possibilitará inserir as contribuições da religião na construção da linguagem da dignidade humana. O foco é o lugar das mulheres e da corporeidade feminina na imaginação judaico-cristã testemunhada nos textos tanto da apocalíptica judaica quanto do Apocalipse de João, os quais materializam retoricamente violências simbólicas contra as mulheres, a demonização do feminino e expressa críticas ao Império Romano, no caso de Apocalipse de João, usando negativamente o corpo da mulher. Essas informações reunidas através das obras judaico-cristãs exigem ressignificação narrativo-literária, pois assim é possível denunciar estratégias de exclusão e anunciar novas relações que promovam a linguagem dos direitos humanos e combatam a desumanização da mulher a partir da tradição bíblica.

**Palavras-chave:** Direitos humanos, violência contra as mulheres, apocalíptica e Apocalipse de João

### **Violence Against Women and Sacred Texts of Religions: Biblical Rereading and Human Rights**

**Abstract :** Human rights are principles that intend to effectively establish the inherent dignity of the human condition, regardless of race, color, language, nationality, age, social, political or religious convictions. These values are the language of human dignity and this work intends to indicate the relationship between religion and this civilizing grammar, specifically on the issue of violence against women. The essay proposes to discuss the

<sup>1</sup> Doutor em Ciências das Religiões (UMESP), docente na graduação em Teologia e no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (Mestrado e Doutorado profissionais) da Faculdade Unida de Vitória. Membro do RELEP (Rede Latino-americana de Pesquisas Pentecostais), secretário da ABIB (Associação Brasileira de Pesquisas Bíblicas) e coordenador do Grupo de Pesquisa Linguagens da Religião (FUV). E-mail: [kenner@faculdadeunida.com.br](mailto:kenner@faculdadeunida.com.br)

multicultural horizon of human rights, which will make it possible to insert the contributions of religion in the construction of the language of human dignity. The focus is the place of women and female corporeality in the Judeo-Christian imagination witnessed in the texts of both the Jewish apocalyptic and the Apocalypse of John, which rhetorically materialize symbolic violence against women, the demonization of the feminine and express criticism of the Roman Empire, in the case of Revelation of John, using the woman's body negatively. This information gathered through the Judeo-Christian works requires narrative-literary resignification, as it is thus possible to denounce exclusion strategies and announce new relationships that promote the language of human rights and combat the dehumanization of women from the biblical tradition.

**Keywords:** Human Rights, Violence Against Women, Apocalyptic and Revelation

### **Violencia contra la mujer y textos sagrados de las religiones: relectura bíblica y derechos humanos**

**Resumen:** Los derechos humanos son principios que pretenden establecer de manera efectiva la dignidad inherente a la condición humana, independientemente de su raza, color, idioma, nacionalidad, edad, convicciones sociales, políticas o religiosas. Estos valores son el lenguaje de la dignidad humana y este trabajo pretende señalar la relación entre la religión y esta gramática civilizatoria, específicamente en el tema de la violencia contra la mujer. El ensayo se propone discutir el horizonte multicultural de los derechos humanos, que permitirá presentar las contribuciones de la religión en la construcción del lenguaje de la dignidad humana. El foco es el lugar de la mujer y la corporeidad femenina en el imaginario judeocristiano testimoniado en los textos tanto de la apocalíptica judía como del Apocalipsis de Juan, que materializan retóricamente la violencia simbólica contra la mujer, la demonización de lo femenino y expresan críticas a Roma, en el caso del Apocalipsis de Juan, utilizando negativamente el cuerpo de la mujer. Esta información recogida a través de las obras judeocristianas requiere una resignificación narrativo-literaria, pues así es posible denunciar estrategias de exclusión y anunciar nuevas relaciones que promuevan el lenguaje de los derechos humanos y combatan la deshumanización de la mujer a través de la tradición bíblica.

**Palabras clave:** Derechos humanos, violencia contra la mujer, apocalíptica y el Apocalipsis de Juan

*Recebido em 27/02/2022 - Aprovado em 08/04/2022*

## **Introdução**

No Brasil, 86,8% da população declarou-se cristã (católicos, 64,6%; evangélicos, 22,2%) no último censo oficial do IBGE (2010). O Datafolha, por sua vez, em pesquisa intermediária (2020), expôs novos números, os quais revelam que 31% afirmam ser evangélicos e 50% católicos, ou seja, mais de oitenta por cento de brasileiros/as se declaram cristãos/ãs. Ao lado desses dados, o *Mapa da Violência Contra a Mulher* (2018)

descreve uma realidade de profunda diluição de direitos. A cada 17 minutos uma mulher é agredida fisicamente no Brasil. As pesquisas ainda revelam que, de meia em meia hora, alguma mulher sofre violência psicológica ou moral, e que a cada 3 horas há um caso de cárcere privado e o ataque é semanal para 75% das vítimas. Como não bastasse, o *Atlas da Violência* (2020) mostra que, a despeito dos indicadores gerais da violência no Brasil terem melhorado durante a última década, as mortes violentas de mulheres aumentaram 4,2% entre 2008 e 2018, e as mulheres negras, que são a maioria no cristianismo evangélico, foram os principais alvos, pois a taxa de homicídio entre elas aumentou 12,4% no mesmo período, enquanto entre as não negras este índice testemunha uma queda (CESAR, 2021, p.25,26).

Mesmo que não seja possível colocar números no simplismo “causa-efeito”, pesquisas têm demonstrado a íntima relação entre violências de gênero e o discurso cristão fundamentalista, o qual encontra na leitura bíblica fonte e fôlego. Um exemplo é o trabalho de Valéria Vilhena. Segundo a pesquisadora, 40% das vítimas de violências domésticas no Brasil são evangélicas (VILHENA, 2019). Considerando que as violências contra as mulheres têm relação com a linguagem religiosa, importa olhar com acuracidade as imagens da mulher na literatura bíblica. Nesse intento, a literatura apocalíptica e o Apocalipse de João, obra cristã do sec. I, devem ser analisados a fim de se perceber os lugares sociais estabelecidos nessas tradições

No conjunto de imagens do Apocalipse de Joao, os corpos femininos têm lugar importante. Esse imaginário pode ser descrito como instauração cultural de lugares de poder, o que exige releituras que denunciem expressões da violência simbólica e apontem ressignificação narrativo-literária, pois assim é possível descortinar estratégias simbólicas de fortalecimento de violências e anunciar novas relações que promovam a linguagem dos direitos humanos a partir da tradição bíblica.

Neste *ensaio* serão apresentadas as relações históricas entre a linguagem dos direitos humanos e a religião, propondo relacionar metodologicamente campos diferentes. Isso permitirá entrar na literatura judaico-cristã tentando descrever a maneira como o corpo feminino é demonizado, os lugares de gênero simbolicamente estabelecidos no uso das metáforas judaico-cristãs e as estratégias literárias percebidas no imaginário da literatura apocalíptica e no Apocalipse de João que fortalecem a violência.

### ***Religião e dignidade humana: por uma perspectiva multicultural de Direitos humanos***

“A hegemonia dos direitos humanos como linguagem da dignidade humana é hoje incontestável”, afirma Boaventura de Sousa Santos (2014, p. 15). Contudo, como

analisa o autor de *Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos*, a imaginação desse conceito precisa receber acertos contra-hegemônicos, pois

A busca de uma concepção contra-hegemônica dos direitos humanos deve começar por uma hermenêutica de suspeita em relação aos direitos humanos tal como são convencionalmente entendidos e defendidos, isto é, em relação às concepções dos direitos humanos mais diretamente vinculadas à matriz liberal e ocidental destes. (SANTOS, 2014, p. 18)

A força hegemônica presente na construção discursiva e na genealogia dos direitos humanos é identificável quando constatamos que sua linguagem de lei e de direito subjaz do individualismo burguês emergente, preferido pela teoria liberal e capitalismo. Por isso, a pergunta por outras linguagens de direitos humanos encontradas pelo mundo deve ser colocada na mesa de discussão. À luz dessa preocupação, Boaventura aponta quatro ilusões da hegemonia da linguagem da dignidade humana moderna (SANTOS, 2014, p. 18-30): (1) teleológica: ler a história de frente para trás, como se os direitos humanos fossem resultado de processos lineares; (2) triunfalista: pensar os direitos humanos como um bem humano incondicional, o que produz a concepção prévia da inferioridade ética e política das outras gramáticas de dignidade humana que competiram com a dos direitos humanos; (3) descontextualização: intimamente ligada à anterior, essa ilusão refere-se ao descuido com os antecedentes da linguagem dos direitos humanos, como se essa fosse um bem atemporal, e suas políticas em contextos distintos com objetivos contraditórios. Robespierre e Napoleão são bons exemplos: este, quando de sua invasão ao Egito disse que estava restaurando o direito do povo; e aquele inflamou o terror em nome dos direitos humanos durante a revolução francesa (SANTOS, 2014, p. 20). Outro bom exemplo é a manipulação da temática dos direitos humanos pelos Estados Unidos através dos meios de comunicação social com “política de invisibilidade” e “política de supervisibilidade” (SANTOS, 1997, p. 20); (4) monolitismo: esta ilusão consiste em negar as tensões e contradições internas das teorias dos direitos humanos, o que se percebe desde a crise gramatical no uso dos termos “individual” e “coletivo”. Essa querela se percebe, por exemplo, nos sujeitos jurídicos da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH): indivíduo e Estado. Tal redução conceitual não é simples, pois na época da escrita da DUDH, ficaram de fora outras designações de organização humana: povos, nações e comunidades, os quais não tinham Estado. Ou seja, os direitos humanos são mais uma herança ocidental do que “humana”,

o que do ponto de vista das epistemologias do sul não poder deixar de ser visto como colonialista (SANTOS, 2014, p. 23). Além disso, a concepção monolítica de dignidade humana não considera tantas outras gramáticas diferentes da visão ocidental de universalidade dos direitos, e a ausência da maioria dos povos do mundo na produção da DUDH é um significativo sinal (SANTOS, 1997, p.20). A perspectiva multicultural de direitos humanos seria o contradiscurso à essa última e, talvez, maior ilusão, o que ao mesmo tempo abre as portas para a linguagens religiosas no horizonte dessa discussão, especialmente as que Boaventura categoriza como teologias pluralistas e progressistas (SANTOS, 2014). A orientação multicultural dos direitos fundamentais relativiza a monofonia permitindo a interação entre universos de sentidos diferentes e, por vezes, irreconciliáveis.

Tais universos de sentido consistem em constelações de *topoi* fortes. Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos [...]. A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objectivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude - um objectivo inatingível - mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu carácter dia-tópico (SANTOS, 1997, p. 23)

Os *topoi* como lugares discursivos incompletos revelam-se como possibilidades múltiplas de expressões da gramática dos direitos, o que lembra a “libertação dos dialetos” na construção do significado da dignidade humana, os quais, sempre incompletos, devem entrar nas redes dialógicas. E se considerarmos a religião como texto e sistema simbólico de construção de mundo, a reivindicação da participação dos sistemas simbólicos da religião é legítima, os quais também serão vistos na perspectivada da localidade e a partir de seus *tipoi*. As aplicações dessa reflexão usando o *topos* do *dharma* na

cultura hindu e o *topos* da *umma* mulçumana comprovam a importância do lugar da religião na discussão do direitos humanos, o que, inclusive, pode ser contra-hegemônico. O *dharma* é o princípio sustentador e de coesão, tento a justiça e moralidade como fontes da unidade e harmonia consigo e nas relações humanas. No entanto, essa concepção – a despeito de acrescentar, sob a égide do discurso religioso, novas linhas à gramática hegemônica dos direitos humanos – é incompleta e deve, explica Boaventura, dialogar com o *umma* do Islamismo e sua solidariedade coletiva-étnica-linguística-religiosa (SOUSA, 1997, p. 25).

No caso da tradição judaico-cristã, há uma relação histórica com o desenvolvendo da discussão dos direitos humanos. Konder Comparato, tratando das tradições judaica e grega, afirma que a grande contribuição do povo da Bíblia foi a ideia da criação do mundo por um Deus único e transcendente (COMPARATO, 1997, p. 12). O mesmo autor acrescenta que a compreensão de criação do homem à imagem e semelhança de Deus penetrou a cultura ocidental tornando a sacralidade da vida parte constituinte dos principais movimentos humanistas (COMPARATO, 1997, p.13). Por isso, a história da recepção da tradição judaico-cristã revela a influência das Escrituras na formatação da afirmação teológico-filosófica do humano como sujeito de direitos. Por essa razão, Jean Rivero e Hugues Moutouh podem afirmar relação entre Direitos Humanos e a tradição judaico-cristã, porque a noção de direitos do homem prevê uma sociedade cuja dignidade da pessoa humana é evidente, e o Cristianismo, herdeiro da tradição judaica enriquecida e renovada, “deu-lhe os fundamentos que progressivamente a impuseram” (RIVERO; MOUTOUH, 2006, p. 37).

Além disso, qual afirmam alguns historiadores jurídicos, a maneira como a Reforma (e seus movimentos corolários) interpretou a Bíblia foi responsável pelo desenvolvimento da Modernidade e das discussões iniciais do que seria conhecido como “jusnaturalismo” (ideia desenvolvida no direito moderno sobre direitos naturais e universais, que estão nas bases dos Direitos Humanos) (WOLKMER, 2005, p. 21). A leitura bíblica na Reforma, como também nos discursos oficiais católicos, defendeu a justiça, a inviolabilidade dos direitos da pessoa humana e a integralidade da criação como fundamentais conteúdos indispensáveis na proclamação de sua fé.

As linguagens religiosas, como sistema de significação, podem promover libertação ou violência, e por serem fontes de construção discursiva, os textos sagrados das religiões têm potência tanto de relativização dos direitos fundamentais quanto fortalecimento de suas proposições. E como os enunciados dialogicamente alimentados por memórias bíblicas ganham força retórica de sacralidade, seu poder de gerar práticas e relações sociais é inevitável. A respeito dos direitos humanos e as questões de gênero, a leitura bíblica é fundamental, especialmente se considerarmos o lugar do texto judaico-

cristão na cultura ocidental e o imaginário da mulher nessa literatura. Por isso, é necessário avaliarmos as relações de poder e violência de gênero na Bíblia e a linguagem dos direitos humanos.

### ***Direitos Humanos e violência contra as mulheres***

O desenvolvimento da compreensão da dignidade humana, qual temos exposto no decorrer das discussões deste texto, representa a universalização de valores, especificamente os direitos básicos que preservem a vida. A inserção dessa discussão no contexto internacional como obrigação dos Estados nacionais produziu impactos nas Constituições de diversos países, fazendo com que o direito interno dessas nações e o direito internacional respondessem construindo sistemas de proteção jurídica dos direitos humanos, expostos nos tratados internacionais e nas Constituições dos Estados (AZAMBUJA; NOGUEIRA, 2008, p. 102). Mesmo seu caráter hegemônico – o que exige as críticas a partir dos topoi – o direito à vida, à liberdade religiosa, à liberdade de expressão e demais expressões de dignidade estabelecem as bases civilizatórias e apontam para uma antropologia “positiva”, a saber, consciente do valor da vida humana. Os direitos humanos são princípios norteadores e valores éticos que possibilitam afirmar a dignidade humana e os seus direitos, os quais cobrem o ser em suas múltiplas expressões (biológicas, psicológicas, econômicas, políticas, religiosas). Como reza o preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH): “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos [...]” (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948, p.2). Segundo Mello e Bittencourt, esse documento é – à luz de uma abordagem genérica, geral e abstrata sobre o tema – o primeiro a apresentar as mulheres como portadoras de direitos (2014, n.p.). Explico. Essa proposição da DUDH representa a expressão da dignidade humana e inviolabilidade dos direitos de todas as pessoas independentemente do gênero. Isso é reafirmado nos artigos II e III desse importante texto das Nações Unidas:

Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição [...] Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948, p.3)

Mesmo que falte a categoria necessária para indicar a especificidade “gênero” e “mulher”, aos quais o termo “sexo” não substituiria com a devida força<sup>2</sup>, a Declaração permite a aplicação desse princípio às demandas da violência contra as mulheres, o que motiva a criação de políticas públicas (a Lei Maria da Penha é um exemplo) que deem conta de proteger a dignidade da mulher, prevenir violações de direitos e combater expressões simbólicas de violências. Na *Carta das Nações Unidas*, assinada em São Francisco, 26 de junho de 1945, após o término da Conferência das Nações Unidas sobre Organização Internacional, em seu preâmbulo, por sua vez, fala-se de maneira mais específica da dignidade e valor do ser humano indicando a “igualdade de direito dos homens e das mulheres” (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1945, n.p).

A história do estabelecimento da linguagem dos direitos humanos das mulheres se estendeu durante décadas, e foi no final da década de 1960 e meados de 1970 que teve início o processo de conscientização sobre a necessidade da criação de mecanismos institucionais eloquentes na melhoria das condições de vida das mulheres de todo o mundo, esboçando-se, então, as primeiras definições a esse respeito (AZAMBUJA; NOGUEIRA, 2008, p. 104). Uma data marcante nas discussões sobre a violência contra as mulheres no âmbito dos direitos humanos, após a DUDH, foi 1979, pois depois da realização da Convenção para a *Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres*, organizada pela ONU, a violência contra as mulheres passou a ser reconhecida oficialmente como um crime contra a humanidade (AZAMBUJA; NOGUEIRA, 2008, p. 104).

As disputas terminológicas, a sobreposição de documentos internacionais e articulação entre as nações foram alguns caminhos que historicamente a linguagem da relação igualitária entre homens e mulheres se estabeleceu como meta, mesmo que na prática não tenha se concretizado satisfatoriamente. A religião, como expressão simbólica sobre a realidade, tem um lugar importante nessa discussão, pois pode ser promotora tanto de relações justas quanto o contrário. Em relação à tradição judaico-cristã, a forma como o corpo feminino é descrito e as expressões usadas em torna da imagem da mulher devem ser analisadas, pois nelas encontramos potenciais expressões de misoginia ou legitimação de violências.

---

<sup>2</sup> Há uma discussão em relação ao teor sexista do possível título do Documento: “Declaração Universal dos Direitos dos Homens” ou “Declaração Universal dos Direitos Humanos”. Cf. AZAMBUJA; NOGUEIRA, 2008.



## ***Misoginia e violência contra as mulheres na literatura judaica***

Na literatura bíblica encontramos um mosaico de tradições desenvolvidas historicamente, as quais refletem os imaginários, práticas do saber, relações e modos de vida comuns do Mundo Antigo. Os/as leitores e leitoras na história da recepção desses documentos potencializam seus sentidos e estabelecem relações e modos de vida a partir de suas imagens, as quais carregam algumas formas violentas, as quais estabelecem lugares de poder entre homens e mulher. Por outro lado, não podemos perder de vista que a mesma literatura também dá indícios de valorização das mulheres, à luz de perspectivas teológicas de seus autores/as, e apresenta formas interessantes de promoção da dignidade humana. Em uma das narrativas da criação, por exemplo, a imagem de Deus na humanidade (“adam”) se estabelece na mulher/feminino (“neqebah”) e no homem/masculino (“zakar”), que são tratados igualmente como dignos e possuidores da semelhança divina (Gn 1.27). Em um documento inquestionavelmente paulino, fala-se em igualdade de dignidade entre homem e mulher: “Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gl 3.28). O mesmo autor bíblico, distanciando-se de algumas normas culturais do seu tempo, defendeu o cuidado partilhado (1Co 7.3), o direito recíproco sobre o corpo (1Co 7.4,5), a possibilidade da esposa não se converter à religião do cônjuge (1Co 7.12-13) e, inclusive, sobre o divórcio, afirmou ser a paz o padrão conjugal: “o marido ou a mulher cristão não deve insistir para que o outro fique, porque Deus quer que vivamos em paz” (1Co 7.15) – permitindo à mulher romper o seu relacionamento. Não obstante, a mesma tradição desenvolveu expressões simbólicas que alimentam práticas discursivas violentas, e o Apocalipse de João, que precisa ser lido a partir das relações intertextuais e interdiscursivas da apocalíptica judaica, serve como adequada fonte para essa discussão.

A apocalíptica judaica pode ser tratada como expressão literária, conjunto simbólico e representação social. Paul Hanson divide a apocalíptica judaica em três âmbitos: *apocalipse* (gênero literário), *escatologia apocalíptica* (cosmovisão presente nas literaturas relacionadas com a apocalíptica) e *apocalipsismo* (movimento sóciorreligioso e grupo histórico-social) (HANSON, 1976). Enquanto gênero literário, a definição clássica foi apresentada em 1979:

‘apocalipse’ é um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvelando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que vislumbra salvação escatológica, quanto

espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural (COLLINS, 1979, p.9).

Alguns anos depois, acrescentou-se: “destina-se a apresentar circunstâncias terrestres à luz do mundo sobrenatural do futuro, e para influenciar a compreensão e as práticas de sua audiência por dupla autoridade” (COLLINS, 1986, p.7). Como essa linguagem é legitimada pela autoridade revelatória, práticas são estabelecidas por via simbólica. Enquanto narrativização da realidade, a linguagem apocalíptica divide o mundo entre potências cósmicas e humanas, estabelece lugares puros e impuros e organiza os espaços sociais.

A escatologia apocalíptica, por sua vez, conjunto ideias e temas que se preocupam com a esperança e retribuição relacionadas à realidade fora do mundo das experiências humanas (BAUTCH, 2003, p. 14). Seria uma “cosmovisão” presente na literatura apocalíptica ou em outros textos. Há na escatologia apocalíptica a doutrina das duas eras, uma atitude pessimista cuja única saída para esta época má é a redenção divina e o iminente surgimento do novo *eon* (era) (ROWLAND, 1982, p.26). Esse é o pano de fundo tanto do Judaísmo do segundo templo quanto dos Cristianismos das origens para o imaginário da atual realidade ser tratada qual um lugar de forças malignas.

Nessa literatura, o corpo feminino e suas potencialidades são descritos como espaços perigosos e de desestabilização. Os textos expressam indícios de *misoginia* (misoginia cósmica). O termo aponta para expressões de ódio e medo do feminino ou a tudo que tenha relação com as mulheres, especialmente seu corpo e sexualidade. Esse pavor do feminino está intimamente relacionado à tradição do medo em torno da sua corporeidade.

Na literatura apocalíptica, uma das muitas razões de se temer a mulher é a relação entre beleza feminina, desestabilização da ordem cósmica, instauração da impureza e origem dos demônios. Em textos do Judaísmo de segundo templo, as mulheres seduzem os seres celestiais e são a razão desse atual *eon* está jogado nos braços dos poderes malignos.

Uma narrativa fundante, importante não somente nos textos judaicos e cristãos, mas para o Ocidente<sup>3</sup>, é a história dos Vigilantes, que aparece pela primeira vez na literatura enoquita, especificamente em 1Enoque (séc. II a.C.). Nesta obra, os Vigilantes (anjos) não resistem à beleza feminina e coabitam com as filhas dos homens, transgredindo as fronteiras estabelecidas por Deus, o que gera catástrofes imensuráveis e irremediáveis (1Enoque 6.1-5).

<sup>3</sup> Ver VANDERKAM, 1984; VANDERKAM, 2000

Quando os filhos dos homens se multiplicaram, naqueles dias, nasceram-lhes filhas bonitas e graciosas. E os vigilantes, filhos do céu, ao verem-nas, as desejaram e disseram entre si: “Venham, escolhamos para serem nossas esposas as filhas dos homens, e tenhamos filhos!” Disse-lhes então o seu chefe Semiaza: “Eu receio que vós não queirais realizar isso, deixando-me no dever de pagar sozinho o castigo de um grande pecado”. Eles responderam-lhe e disseram, “Nós todos estamos dispostos a fazer um juramento, comprometendo-nos a uma maldição comum, mas não abrir mão do plano, e assim executá-lo”. Então eles juraram conjuntamente, obrigando-se a maldições que a todos atingiram. Eram ao todo duzentos os que, nos dias de Jared, haviam descido sobre o cume do monte Hermon. Chamaram-no Hermon porque sobre ele juraram e se comprometeram a maldições comuns (1 Enoque 6,1-5).

A beleza das mulheres desestabiliza o cosmos, a ponto dos seres angelicais, os Vigilantes, descerem até as regiões terrestres, desorganizando a ordem e estabelecendo a impureza. Nesse texto e na literatura judaica posterior, os temas da desordem cósmica e sujeira/impureza são fundamentais. No imaginário judaico presente nessas tradições, cada ser angelical tem um lugar fixo na ordem celestial, e transgredir suas funções é “bagunçar” a criação. No *Livro Astronômico*, séc. II a.C., encontramos exatamente o lugar de cada ser celeste. Na obra enoquina, o cosmos criado depende da exata realização de suas funções e permanência em seus “locais de serviço”. No cap. 82, por exemplo, são reveladas “as leis das estrelas que se põem em seu lugar e tempo, em suas festas e meses” (1En 82.9), bem como os “nomes daqueles que as guiam protegendo sua ordem para que entrem no momento certo, segundo as leis, meses, hierarquias e posições” (v.10). Essas hierarquias, segundo a cosmologia religiosa presente nessa literatura, funcionam como ordenação.

Malaki’el, Hela’melek, Milay’ul, ‘Adanar’ul, Tyasus-’el, ‘Elum’el — os três que seguem os líderes dessa ordem, assim como os quatros, os quais seguem à frente dos três líderes das ordens, os quais seguem depois daqueles líderes

das estações que dividem as quatro temporadas do ano. No início, Malkiyal, o qual é chamado de Tamayen — e o sol — sobem e descem [...] (82, 14-15).

Os anjos estão na organização das estrelas e quase se confundem com elas. Ao dizer que estes astros caem, há a instauração da desordem cósmica, pois são os seres celestes que estão na ordenação do mundo, na contagem das estações, no funcionamento cósmico. E segundo esse imaginário, a beleza das mulheres é a fonte dos desastres.

As pesquisas antropológicas de Mary Douglas mostram que pureza é instrumento estruturante da sociedade, especialmente no Mundo Antigo. Esse conceito é mais bem compreendido em termos de sua oposição binária: “sujeira/impureza”. Douglas explica que sujeira é composta de duas premissas: (1) cuidado com a higiene e (2) respeito a convenções. É exatamente nesse segundo ponto que são desenvolvidas as suas hipóteses de leitura e compreensão das regras de puro/impuro nas culturas estudadas. Ela afirma que sujeira é essencialmente desordem. Pureza se refere, então, ao sistema cultural e serve à organização de princípios de um grupo. Assim, Douglas nota que a ideia de pureza é uma maneira abstrata de lidar com os valores, mapas e estruturas de um dado grupo (DOUGLAS, 1966, p. 49). A impureza seria exatamente seu contrário, a desorganização, ou *mudança indevida de posição cósmica*. Dessa maneira, é impuro quando alguma coisa está fora de lugar ou quando viola o sistema de classificação no qual está estabelecida. Ou seja, “há um lugar para tudo, tudo tem seu lugar” (NEYREY, 1986, p. 92). Em 1Enoque afirma-se: “você, santos espirituais, viviam na vida eterna, tornaram-se impuros com o sangue das mulheres, com sangue mortal tem gerado [os gigantes], sangue humano haveis desejado, produzindo carne e sangue, como fazem os que são mortais e perecedores” (1Enoque 15.4).

Assim, o corpo feminino, nessa descrição e compreensão religiosa, é fonte de desordem e instalação da impureza. Por isso, o contato entre os seres deslocados de seus lugares devidos acaba provocando duas desgraças: a promoção de ensinamentos proibidos e a origem dos seres demoníacos.:

Azazel ensinou aos homens a arte de fabricar espadas, facas, escudos, armadura peitoral, e técnicas para os metais, braceletes e adornos; como pintar os olhos e embelezar as sobrancelhas. Entre as pedras preciosas, escolher as mais caras e preciosas, e a metalurgia. Houve grande impiedade e muita fornicção, e corromperam os bons costumes (1Enoque 8,1-3).

Os gigantes, porém, que foram gerados da união do espírito e carne, serão chamados de espíritos malignos na terra; pois terão a sua morada sobre a terra. Os espíritos que procedem de sua carne são espíritos malignos, de humanos eles vieram à existência, e os santos Vigilantes foram a origem de sua criação. Espíritos malignos eles serão sobre a terra, e espíritos malignos serão chamados (...) Os espíritos dos gigantes são cheios de maldade, cometem atos de violência, destroem, agridem, brigam, promovem a devastação, por toda parte há confusão. Pois, embora famintos, não comem; bebem não se saciam. E estes espíritos levantam-se contra os filhos dos homens e contra as mulheres, porque destes procedem (1Enoque 15,8-12).

Nesses textos, defende-se que o contato impuro entre seres celestiais e as mulheres provocou a luxúria, a guerra, a magia e as expressões de violência. A ornamentação, como se percebe, também é demonizada. Por outro lado, da relação sexual entre vigilantes e as filhas dos homens nascem os gigantes. De seus corpos, depois de mortos no dilúvio, surgem os demônios. Se prestarmos atenção no imaginário em torno da figura feminina nesses textos é possível mapear a origem da misoginia: seu corpo, sua beleza e sedução provocam a impureza, a desestabilização cósmica e a existência dos demônios. Em outro texto judaico, no Testamento de Rúben, séc. I a.C, encontramos a mesma preocupação e a recepção ainda mais violenta dessa narrativa:

De outra forma, nunca uma mulher poderia subjugar um homem. Fugi da prostituta, meus filhos! Proibi vossas mulheres e vossas filhas de enfeitarem a cabeça e o rosto! Pois toda a mulher que recorre a esses ardis atrai sobre si o castigo eterno. Foi desta maneira que elas também enfeitaram os Guardiões antes do dilúvio. Eles olhavam-nas constantemente, e assim conceberam o desejo por elas. Engendraram o ato em sua mente, e transformaram-se em figuras humanas. E quando aquelas mulheres se deitavam com os seus maridos, eles vinham e mostravam-se. E as mulheres em seus pensamentos conceberam desejos pelas formas visíveis deles, e assim deram à luz gigantes; pois os

Vigilantes apareciam-lhes como tendo a estatura do céu  
(Test. Rub. 5, 4-6).

A imaginação em torno do corpo da mulher na literatura apocalíptica não só demoniza o feminino, como também o culpabiliza pela maldade no mundo e origem dos demônios. No Novo Testamento, esses seres contrários ao reino e promotores do caos são personagens indispensáveis para a necessária instauração da nova era, o Reino dos Céus, pois a vitória sobre eles significaria a vitória de Deus. Por isso, a sexualidade e corporeidade femininas estariam sempre sob suspeita, pois são a causa direta dessa realidade infame. Tal imaginário tem força devastadora e reaparece na linguagem do Apocalipse de João, o que exige compreendermos suas estratégias literárias a fim de ressignificarmos formas e anunciamos outros modelos de relações, os quais considerem o horizonte da dignidade humana e a linguagem dos direitos humanos.

### ***O Apocalipse de João e a violação dos direitos humanos das mulheres***

O Apocalipse de João é uma obra do final do primeiro século, no período do reinado de imperador Domiciano (51-96 d.C), escrita por um judeu apocalíptico, João, enviada às igrejas da Ásia Menor (COLLINS, 1984, p. 47). Como temos alertado, o Apocalipse deve ser inserido na rede de textualidade da apocalíptica judaica, o que significa dizer que nela encontramos sua memória cultural.

Em pesquisas mais recentes, cujo principal objetivo é observar as estratégias retóricas dessa obra cristã antiga, a corporeidade é tratada com acuracidade e percebe-se que serve de fonte para a construção do outro e definição das identidades (FRILINGOS, 2004). Nessa tarefa é possível observar que nos textos do visionário João o corpo feminino é desconfigurada, ganha ares de terror e deve ser combatido, o que parece estar em relação interdiscursiva com a literatura apocalíptica. Na linguagem do Apocalipse, tanto os inimigos externos quando os internos são descritos com traços do feminino.

Entre as imagens da composição do Apocalipse que definem os grupos a serem desconfigurados e simbolicamente resistidos estão Babilônia e Jezabel (Ap 2.18-25). Esta seria um tipo de perigo interno e sectário; aquela, o externo. Mas os dois partilham a linguagem do “feminino” e seus riscos, especialmente em relação à sexualidade. Tina Pippin explica que a Babilônia é descrita como interconexão entre desejo e morte de maneira que o ressentimento contra a figura feminina é gritante. A autora afirma que a misoginia nas estruturas subalternas desse texto é extrema (PIPPIN, 1992). Analisando a estratégia retórica de Ap 17, em que encontramos uma mulher sentada sobre uma besta vermelha, Pippin sinaliza a perspectiva duramente violenta conectada à figura feminina no texto:

O narrador do Apocalipse de João mostra um sentimento maravilhoso ao encontrar a prostituta da Babilônia. Nesta cena, a fêmea tem poder sedutor; o macho é o espectador de seu poder erótico. Seu desejo é rapidamente controlado pelo anjo: “Por que você está tão maravilhado? Eu vos contarei o mistério da mulher e da besta de sete cabeças e dez chifres que a carrega” (17:7). O desejo é controlado pela explicação angelical a respeito da prostituta e da fera, e a cena de morte e destruição é violenta [...]. Há uma forte estrutura ascendente e descendente no texto. O objeto de desejo se torna objeto de morte. A prostituta/deusa/rainha é assassinada (um assassinato sexual), comida e queimada. Essa visão grotescamente exagerada da morte e do desejo acentua a ideologia de ódio ao poder imperial – e às mulheres. Esta história de morte e desejo é a passagem mais vividamente misógina do Novo Testamento. O Apocalipse é catártico em muitos níveis, mas em termos de discussão de gênero personagens femininas e leitoras são vitimizadas (PIPPIN, 1992, p. 193).

A linguagem do Apocalipse expressa a repulsa ao Império Romano, especialmente das elites locais. Porém, a descrição dessa ojeriza atualiza imagens das arenas romanas invertendo-as e usa o campo semântico ligado ao feminino como fonte de sua crítica. A demonização da Babilônia/Roma (Ap 12; 17), por exemplo, encontra força em sua feminilização. Observando em conjunto a apresentação da mulher mítica vestida de púrpura e adornada (Ap 17.3-7), sua descrição como prostituta e a interconexão entre Roma com a besta de Ap 13 perceberemos o quanto os símbolos femininos, os quais reportam à literatura apocalíptica anterior, servem de fonte na construção dos contornos monstruosos de Roma, o que seria, um tipo de demonização do feminino.

A personagem Jezabel, figura conhecida na Bíblia Hebraica por seduzir seu marido e popularizar a idolatria, é evocada pelo visionário quando está exortando a igreja de Tiatira:

Mas algumas poucas coisas tenho contra ti que deixas Jezabel, mulher que se diz profetisa, ensinar e enganar os meus servos, para que fornicuem e comam dos sacrifícios

da idolatria. E dei-lhe tempo para que se arrependesse da sua fornicação; e não se arrependeu. Eis que a porei numa cama, e sobre os que adulteram com ela virá grande tribulação, se não se arrependerem das suas obras. E ferirei de morte a seus filhos, e todas as igrejas saberão que eu sou aquele que sonda os rins e os corações. E darei a cada um de vós segundo as vossas obras. Mas eu vos digo a vós, e aos restantes que estão em Tiatira, a todos quantos não têm esta doutrina, e não conheceram, como dizem, as profundezas de Satanás, que outra carga vos não porei (Ap 2.20-24)

O texto desqualifica a experiência extático-profética da mulher citada, desautorizada sua liderança e desumaniza a concorrente do autor. De forma pejorativa, usa-se a expressão grega “tēn gynaika” (esta mulher/a mulher), que tem conotação retórica depreciativa, como se ser mulher já pesasse ou corroborasse com sua condição de “outro detestável”: “porei numa cama.” Ela seduz, engana e conduz os seus pares homens à prostituição (Ap 2.20-21).

Pippin, aprofundando as estratégias imaginárias da corporeidade feminina e suas descrições no Apocalipse, indica que o livro lida especialmente com questões de gênero. Ela apresenta o seguinte resumo:

A Nova Jerusalém é uma mulher, mas as mulheres não estão incluídas na cidade utópica. O mundo futuro de Deus exclui as mulheres, mas não antes de marginalizá-las primeiro. Das quatro mulheres no texto, Jezabel e a prostituta são destruídas; a mulher vestida de sol é deixada no exílio e a noiva é submissa e controlada (PIPPIN, 1992, p. 196)

Na leitura do Apocalipse, deve-se considerar as estratégias literárias e seus leitores e leitoras não podem ignorar imaginação política aplicada ao masculino e feminino. Nas visões de João, as metáforas formadas a partir do corpo feminino são fonte de demonização. A despeito de serem críticas à Roma/Babilônia, no livro do visionário revelam-se, na profundidade do texto, expressões violentas do ponto de vista do lugar da mulher no discurso, cujo corpo é símbolo de malignidade, tentação e prostituição. Sua sexualidade é vista com reservas, que é um *locus* comum nas tradições expostas no início desse artigo.



No Apocalipse, o cosmos é descrito como lugar do dragão e da maldade através de metáforas ligadas ao mundo feminino. Na medida em que a linguagem religiosa estabelece formas de compreensão de mundo, tais expressões literário-retóricas não podem ser subestimadas, pois legitimam violências, enfraquecem o lugar da mulher nas relações sociais, apontam para símbolos que violam o valor inerente das mulheres e representam a negação das conquistas mais fundamentais dos direitos humanos.

Com seus símbolos religiosos, o Apocalipse sempre foi fonte de inspiração e imaginação da fé. Por isso, reimaginar suas metáforas e redefinir suas interpretações, auxiliados por perspectivas hermenêuticas adequadas, poderia incidir significativamente em diversos territórios, especialmente onde a Bíblia tem lugar fundamental, o que fortaleceria a linguagem da dignidade humana e, especificamente, dos direitos fundamentais das mulheres.

### ***Conclusão***

Os direitos humanos representam um marco civilizatória. E para fortalecimento das agendas internacionais em defesa da dignidade humana, cujo objetivo é estabelecer efetivamente a dignidade inerente à condição humana, independentemente de raça, cor, língua, nacionalidade, idade, convicções sociais, políticas ou religiosas (AZAMBUJA; NOGUEIRA, 2008), a religião e suas múltiplas formas devem ser consideradas. No caso do Protestantismo, sua história já demonstra relações indiscutíveis como essa agenda. Por sua vez, a tradição bíblica, fonte tão importante para a formação cristã, deve ser tratada com sensibilidade hermenêutica, pois tem potencial tanto de enfrentar, através de suas metáforas e imagens, estruturas de violação de direitos quanto legitimá-las, ou mesmo promovê-las.

Considerando a questão de gênero em geral e a violência contra as mulheres especificamente, a discussão dos direitos humanos alarga suas preocupações e, ao mesmo tempo, serve de óculos para compreensão dos textos sagrados da religião. Como exemplo, observamos parte da tradição judaica e o enigmático livro do Apocalipse, nos quais o corpo da mulher ganha conotações malévolas, é alvo do desejo de seres angelicais, aterroriza, desestabiliza e, conseqüentemente, urge ser neutralizado, enclausurado e excluído.

Assim, dependendo dos procedimentos interpretativos, continuaremos a testemunhar a linguagem do cristianismo auxiliando promoção de violências simbólicas contras as mulheres, as quais alimentam relações sociais. Desse modo, as imagens impregnadas de violência e misoginia do Apocalipse precisam de releituras críticas, objetivando estabelecer linguagens que enriqueçam, como aponta Boaventura, a gramática da dignidade humana.

## Referências

- AZAMBUJA, Mariana Porto Ruwer; NOGUEIRA. Conceição de. Introdução à Violência Contra as Mulheres como um Problema de Direitos Humanos e de Saúde Pública. *Saúde Soc. São Paulo*, v.17, n.3, p.101-112. 2008.
- BAUTCH, Kelley C. *A Study of the Geography of 1 Enoch 17-19. "No One Has Seen What I Have Seen"*. Supplements to the Journal for The Study of Judaism. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- CÉSAR, Marília de Camargo. *O grito de Eva. A violência doméstica em lares cristãos*. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2021.
- COLLINS, Adela Y. *Crisis and Catharsis: the power of the Apocalypse*. Philadelphia: The Westminster Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. Introduction: Early Christian Apocalypticism. *Semeia*, n. 36, 1986.
- COLLINS, John J. Apocalypse: The Morphology of a Genre. *Semeia*, n. 14, 1979.
- COMPARATO, Konder F. Fundamentos dos Direitos Humanos. *Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo*. 1997. Disponível em <<<http://www.ica.usp.br/artigos>>> Acessado em 26 de fev. de 2022.
- FRILINGOS, Christopher A. *Spectacles of Empire. Monsters, Martyrs, and the Book of Revelation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- HANSON, Paul D. "Apocalypse, genre"; "Apocalypticism". *The interpreter's dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1976 (Supplementary Volume).
- MELLO, Adriana; BITTENCOURT, Diego R. *Violência contra a mulher, direitos humanos e gênero: uma leitura da Lei Maria da Penha*. Disponível em <<<https://jus.com.br/artigos/28394/violencia-contra-a-mulher-direitos-humanos-e-genero>>> acessado em 26 de fev. 2022.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Carta das Nações Unidas*. 1945. Disponível em <<<https://www.unicef.org/brazil/carta-das-nacoes-unidas>>> acessado em 26 de fev. 2022.
- \_\_\_\_\_. *Declaração Universal das Nações Unidas*. 1948. Disponível em <<[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5508948/mod\\_resource/content/1/Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20dos%20Direitos%20Humanos.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5508948/mod_resource/content/1/Declara%C3%A7%C3%A3o%20Universal%20dos%20Direitos%20Humanos.pdf)>> acessado em 22 de fev. 2022.
- PIPPIN, T. Eros and the End: Reading for Gender in the Apocalypse of John. *Semeia*, n. 59, 1992.
- RIVERO, Jean; MOUTOUH, Hugues. *Liberdades públicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- ROWLAND, Christopher C. *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. New York: Crossroad, 1982.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n° 48, p.11-32, julho. 1997.
- \_\_\_\_\_. Se Deus fosse um ativista dos direitos humano. 2ed. São Paulo: Cortez, 2014.
- VANDERKAM, J. *Enoc and the Growth of an apocalyptic Tradition*. CBQMS 16. Washington, DC: CBA, 1984
- \_\_\_\_\_. *The Interpretation of Genesis in 1 Enoch, in The Bible at Qumran. Text, Shape and Interpretation*. Ed Peter W. Flint. Grand Rapids: CBA, 2000.
- VILHENA, Valéria. *Uma Igreja sem voz: análise de gênero da violência doméstica entre mulheres evangélicas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.
- WOLKMER, Antonio Carlos. Cultura jurídica moderna, humanismo renascentista e Reforma Protestante”. *Sequência*, Florianópolis, n. 50, p. 9-27, jul. 2005.