

UMA HISTÓRIA (FEMINISTA) DAS MULHERES DA BÍBLIA: NOTAS DE UM CAMPO DISCURSIVO DE AÇÃO SOBRE ARTICULAÇÃO, TRADUÇÃO E SUBVERSÃO

Carolina Falcão¹

RESUMO

Neste trabalho, apresento e discuto as histórias feministas das mulheres da bíblia como uma possibilidade de compreensão das formas ativas com que as mulheres articulam subjetividades feminista e religiosa. Para isso, analiso as campanhas para o mês internacional da mulher (março de 2019) de três projetos digitais desenvolvido por mulheres (ou grupo de mulheres) religiosas que se apresentam também como feministas. Aciona-se a ideia de campo discursivo de ação para explicar as capacidades articulatórias e tradutoras/interpretativas dos feminismos populares, considerado sobretudo como a Internet promove e ressoa essas práticas de construção da subjetividade.

PALAVRAS-CHAVE

Feminismo. Religião. Internet. Subversão. Articulação. Tradução.

1 INTRODUÇÃO: PARA ALÉM DA AGÊNCIA, INTERPRETAÇÃO E CRIAÇÃO

Uma abordagem feminista da religião produz uma série de discursos marcados pela diversidade e pela crítica. Conforme explica Rosado (2001), integram esse repertório questionamentos ao “monoteísmo, [à] imagem masculina da divindade, [à] figura submissa e virginal de Maria; [às] interpretações sexistas dos textos sagrados” (p. 84). De acordo com a autora, a segunda onda do feminismo (situada a partir dos anos 1960) retomou as discussões entre os dois campos (feminismo e religião), o que marcou a maneira como muitas mulheres teólogas passaram a incorporar uma consciência feminista às práticas religiosas ou aos trabalhos acadêmicos. No entanto é preciso atenção aos efeitos dessa incorporação.

Seguindo a explicação de Linda Woodhead (2002), é importante ter em mente que as mulheres ocupam (e produzem) a religião de maneiras distintas dos homens e entre si. A perspectiva feminista da religião, argumenta, não deve ser usada para perguntar apenas se as religiões reforçam ou solapam o patriarcado, mas sim para pensar a capacidade das religiões

¹ Doutora em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCOM) da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), é Professora Adjunta do Departamento de Ciências do Consumo da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE) e do Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Identidades (PPGECI) da UFRPE/Fundaj. E-mail: carolina.falcao@ufrpe.br.

em prover espaços legítimos para as mulheres e como esses espaços são ocupados e o que eles produzem. No caso específico de sociedades ocidentais, a autora explica que esses espaços compelem as mulheres a produzirem “alternativas espiritualizadas” ou se permanecem em suas tradições, o fazem de maneira crítica.

Mulheres podem procurar mudar ou reinventar a religião de maneira a encontrar espaços mais adequados do que os fornecidos pela religião tradicional com seus valores “tradicionais” e, geralmente, com liderança masculina. [...] elas podem tentar reformar e mudar a religião tradicional. Elas podem, por exemplo, tentar pressionar a religião em direção a relações mais igualitárias/liberais/relacionais (WOODHEAD, 2002, p. 6).

Essas formas de atuação crítica/criativa na religião são, geralmente, tratadas através da perspectiva da agência religiosa. A chamada “Virada da Agência”, conforme explica Sarah Bracke (2008), emergiu na transição para o século XXI, apresentando-se como foco central do debate sobre uma suposta “renovação da vitalidade religiosa”. Segundo a autora: “Isto está ligado a um interesse renovado na agência dentro da teoria social e feminista em relação à natureza mutável das estruturas econômicas e sociais nas sociedades capitalistas tardias” (p. 61). A agência religiosa é, portanto, uma forma de pensar a constituição da subjetividade nos termos do capitalismo global e, por isso mesmo, está fortemente marcada por questões étnicas e de gênero. Como a autora explica, o tema da agência afirma e ressalta a posição de sujeito de vários Outros nas sociedades ocidentais.

A autora relata pelo menos duas grandes problemáticas que concernem o tema da agência. A primeira repercute o pensamento Asadiano da agência como uma forma de integração na modernidade e reconhecimento da humanidade do Outro. Para ela, “A (re)corrente ênfase atual na agência pode, portanto, ser vista em termos do uso de uma certa “forma” moderna, ou estrutura epistêmica, para “integrar” categorias de pessoas à subjetividade moderna - secular liberal” (BRACKE, 2008, p. 63). A segunda problemática se refere à maneira como a ideia de agência se associa quase que naturalmente à de resistência. A autora explica que há uma série de premissas assumidas na teoria feminista ocidental que pensa a agência da mulher dentro de um catálogo de ações humanas que se opõem às normas hegemônicas. Essas premissas também posicionam, inevitavelmente, a experiência religiosa feminina que não seja de resistência num lugar da vítima ou de falsa consciência.

Discutindo a dor como agência, Talal Asad (2000) indica como a fascinação com a ideia de resistência implica uma premissa essencialista da natureza humana (que a agência é capaz de sintetizar). Nesse sentido, o termo resistência passa a ser usado para cobrir várias

“condições díspares”, sugerindo que há um tipo particular de sujeito-agente essencializado. O autor problematiza a premissa de que existe um sujeito que é essencialmente engajado e está sempre pronto para resistir ao poder. Logo, sua agência deve ser entendida por um desejo universal de emancipação. Subjaz nisso um paradoxo em que “o eu a ser libertado do controle deve estar sujeito ao controle de um eu libertador já e sempre livre e consciente de seus próprios desejos” (p. 33).

O que proponho como as histórias feministas das mulheres da bíblia revela um trabalho de articulação entre as subjetividades religiosa e feminista desenvolvido por mulheres cristãs brasileiras em plataformas digitais. Não há nesse trabalho uma assunção sobre a resistência dessas mulheres, mas um interesse sobre o que é necessário para que ambas as subjetividades funcionem discursivamente. O acompanhamento dessas produções revela duas competências primordiais: a primeira diz respeito ao domínio das escrituras; a segunda, à produção dessas histórias feministas da bíblia. Para compreender essa dupla competência, é preciso levar em consideração como a Internet é um espaço propício para situar a dinâmica de diferentes concepções de feminismos, como explica Ferreira (2016). Para a autora, trata-se da possibilidade de elucidar os “modos de fazer” feministas que, nas redes digitais, estão ligados ao modelo de produção de conteúdo em rede (de muitos para muitos). Isso significa que a forma atual articulada pelo uso de tecnologias permite processos comunicacionais que estendem e vinculam

[...] estados emocionais que coordenam a ação coletiva, mas também atua na elaboração de demandas de reconhecimento a partir de mapeamentos afetivos, sociais e morais feitos pelos sujeitos. Essa dinâmica amplia a gama de questões interpretativas, de preocupações e de conflitos político-culturais no cenário feminista, no limite, produzindo aqueles/as “recusados pelo feminismo”, mas que insistem em se proclamarem feministas, articulando também esse campo discursivo (FERREIRA, 2016, p. 219)

Interessa identificar os projetos que se apresentam como religiosos e feministas e são conduzidos por mulheres: o perfil no Instagram Tem Mulher na Igreja (@temmulhernaigreja²), o blog do Projeto Redomas³ e o perfil no Instagram do FÉ.Ministras (@fé.ministras⁴). A partir da análise dos conteúdos produzidos para o mês de março de 2019 (o mês internacional das mulheres), argumento que o trabalho dessas mulheres apresenta uma característica criadora

² <https://www.instagram.com/temmulhernaigreja/>

³ <https://novosdialogos.com/author/redomas/>

⁴ <https://www.instagram.com/fe.ministras/>

e adiciona uma nova questão ao tema da agência nos termos discutidos anteriormente. O que elas criam é uma história feminista das mulheres da bíblia, mas não apenas porque estão propondo uma nova leitura (hermenêutica) das escrituras, mas porque elas apresentam uma viabilidade religiosa para a vida contemporânea de mulheres feministas.

Figura 01 - Perfil no Instagram dos três projetos analisados



Fonte: elaborada pela autora

2 O CAMPO DISCURSIVO E O CORPUS: MULHERES RELIGIOSAS E FEMINISTAS

Buscando uma abordagem fincada em cores e texturas mais localizadas, entendo que a proposta interpretativa de Sônia Alvarez (2014) sobre as mudanças nos feminismos contemporâneos no Brasil e América Latina soa extremamente apropriada para pensar as questões do trabalho. A autora apresenta o conceito de campo discursivo de ação, que “abarca uma vasta gama de atora/es individuais e coletivos e de lugares sociais, culturais e políticos” (p. 18) organizados de tal maneira que

[...] setores mais política e culturalmente visíveis desses campos, e os pontos nodais que os articulam, variam ao longo do tempo. Em diferentes momentos, distinta/os atoras/es ou vertentes ganham maior ou menor visibilidade política e cultural, e maior ou menor acesso ao microfone público e aos recursos materiais e culturais, às vezes conseguindo se estabelecer como hegemônicos. E em contextos históricos distintos, diversos atores, como por exemplo, setores da Igreja, as ONGs, ou até espaços dentro do próprio Estado, podem servir como nós articuladores desses campos (ALVAREZ, 2014, p. 18).

Com os feminismos enquanto campos discursivos, estabelece-se uma divisão em três momentos históricos distintos no país⁵. O terceiro momento é o de multiplicação de campos

⁵ O primeiro momento se dá no contexto das ditaduras militares na América Latina (anos 1970) e se orientava pela formação de um movimento feminista, assim no singular. O segundo momento emerge no contexto da redemocratização e emergência do neoliberalismo, gerando um pensamento mainstream sobre o feminismo.

feministas. Ele se dá a partir dos anos 2000 e se caracteriza por um fluxo mais horizontal de discursos e por práticas feministas heterogêneas. Ela explica: “Os fluxos do campo feminista resultam das suas interações dinâmicas com os campos de poder nos quais ele se insere em uma determinada conjuntura histórica” (Alvarez, 2014, p. 20). Assim, contextos mais amplos permitem, facilitam e até incentivam certas expressões, discursos, e práticas feministas, da mesma forma que também limitam, disciplinam, circunscrevem, reprimem ou até criminalizam outras.

A multiplicação de feminismos populares faz com que o atual campo discursivo esteja identificado por uma diversidade de centros em disputa de legitimidade feminista (são os feminismos negro, interseccional, jovem, indígena, anarco, ecossocialista, punk, religioso etc). Em comum, essas manifestações revelam a importância atribuída à Internet no processo de popularização de suas pautas e de viabilidade de suas presenças. Essa perspectiva reforça o objetivo do trabalho de compreender a agência das mulheres cristãs na afirmação de suas subjetividades como feministas e assume a Internet como espaço privilegiado de produção e observação desse processo. Para isso, serão analisadas as campanhas produzidas para o mês internacional da mulher, do ano de 2019. São eles: “10 mitos que falam sobre o feminismo nas igrejas” (FÉministas), “Mulheres Transgressoras” (Tem Mulher na Igreja) e “Invisíveis” (Projeto Redomas) Os textos de apresentação desses projetos revelam como a articulação entre as subjetividades cristã e feminista enlaçam três frentes de trabalho: (1) a visibilidade das mulheres (seja nas escrituras, seja na vida eclesial); (2) uma pauta feminista-religiosa que contempla formas de violência que estão dentro e fora das Igrejas e (3) o machismo como um problema que as mulheres enfrentam tanto no ambiente religioso quanto secular.

A proposta é compreender a capacidade criativa das mulheres a partir de uma interlocução entre duas posições específicas: cristã/religiosa e feminista. Como explica Giorgi (2016), o trabalho feminista dentro das tradições religiosas é fartamente reconhecido no que se chama de uma “resistência criativa” que envolve (sobretudo entre as tradições monoteístas) tarefas estratégicas como a releitura dos textos sagrados. Isso significa que noções como Deus, Cristo e Igreja são tidos como espaços simbólicos em torno dos quais a comunidade constrói sua fé e práticas religiosas. Assim: “a tensão na relação entre religião e direitos das mulheres é entendida mais como uma contingência histórica do que como uma diferença irreconciliável” (p. 58).

3 MULHERES INVISÍVEIS, HISTÓRIAS TRANSGRESSORAS

Essa capacidade de reler, ou mesmo “traduzir” os textos fundantes produz mais do que narrativas que ensejam a centralidade da mulher nas tradições monoteístas. Ela aponta também para produção de mulheres religiosas cuja fé emoldura modos, se não de superação de, ao menos de existência em ambientes religioso e secular masculinos, na maioria das vezes hostis e desiguais. Nesse sentido, é relevante trazer o trabalho de O’Brein (2007) sobre o diálogo criativo que se opera entre e gerações diversas de fiéis e suas tradições religiosas. Para a autora, é dentre a população de gays e lésbicas cristãs que o engajamento em estabelecer o diálogo criativo, articulador de estratégias discursivas que permitem a retenção e afirmação de certos significados em suas identidades, acontece. Um argumento importante que O’Brian (2007) aponta é que esse processo não rejeita totalmente a tradição religiosa, mas também se recusa a “permanecer no armário”. O que nos mostra que tal construção identitária “combina elementos de uma mirada essencialista, doutrinas cristãs de aceitação e amor, histórias cristãs de opressão e lutas coletivas e individuais para manter virtudes divinas” (O’BRIAN, 2007, p. 180). Trata-se, portanto, nas postulações da autora, de um discurso que busca se alinhar com os principais argumentos do Cristianismo.

Um exemplo relevante desse trabalho criativo pode ser encontrado na campanha “Invisíveis”, lançado pelo Redomas no dia 08 de março de 2019 e que teve como objetivo elencar e contar a história de mulheres relevantes no texto bíblico e na própria história do Cristianismo, mas que por conta do machismo, se encontram invisíveis nas narrativas. Assim a campanha se apresenta:

Dia 8 de março: dia das mulheres sem nome. Andando nas ruas, não sabemos os nomes das mulheres que estão ao nosso redor. E elas não sabem os nossos. Mas o que sabemos são as realidades das mulheres brasileiras. Nós temos visto a cada dia, notícias e mais notícias de mulheres maltradas, espancadas e mortas apenas por serem mulheres. "Viu aquela no Paraná, do elevador?" "Você soube daquela que foi jogada na beira da estrada, no Espírito Santo?" Outras, estão sendo mortas de fome, pela pobreza ou pelo ideal de magreza. Outras são assassinadas pelo Estado. Cláudia, Isis, Marielle, Marinalva. Sabemos das mulheres que se desdobram em múltiplas jornadas, das que não podem nem amamentar os filhos em paz. Das mulheres interrompidas pelo silenciamento ou pelo assédio. O dia 8 de março, um dia das mulheres sem nome. Nomes que a história apagou, nomes esquecidos em boletins de ocorrência, nomes de mães que choram a perda dos filhos nas favelas. Joselita, Sabrina, Olga, Bárbara. Nesse mês, o Projeto Redomas vai falar de mulheres bíblicas que muitas vezes nem o nome é citado. Outras, cujo nome temos medo. Vamos também falar nomes novos ou escondidos na história do cristianismo. Abigail, Isabel, Jezabel, Lídia, serva de Naamã, Dalila, Sifá e Puá, a mulher com fluxo de sangue, Jeoseba, Madre Teresa de Calcutá, Chiara Lubich, Ivone Gebara, Lisa Sharon Harper,

Rosa Parks, Sister Rosetta Tharpe, Margarida de Navarra, Carmen Etel, Ethel Waters. "Eles lhe perguntaram: 'Mulher, por que você está chorando?' 'Levaram embora o meu Senhor', respondeu ela, 'e não sei onde o puseram'. Nisso ela se voltou e viu Jesus ali, em pé, mas não o reconheceu. Disse ele: 'Mulher, por que está chorando? Quem você está procurando?' Pensando que fosse o jardineiro, ela disse: 'Se o senhor o levou embora, diga-me onde o colocou, e eu o levarei'. Jesus lhe disse: 'Maria!' Então, voltando-se para ele, Maria exclamou em aramaico: 'Mestre!'" João 20:13-16

Figura 02 - Projeto Mulheres Invisíveis do Projeto Redomas



Fonte: elaborada pela autora

O argumento de texto é que A “mulher sem nome” é uma condição que acomete tanto as mulheres bíblicas quanto as mulheres do presente (sejam elas religiosamente vinculadas ou não). Esse paralelo entre os dois tempos históricos ;e central: articula a memória, enfatiza a presença das mulheres e reivindica uma hermenêutica diferente das escrituras. O nome (esquecido, não-citado, de que se tem medo ou que não se conhece) é a chave de entrada para o estatuto de sujeito dessas mulheres, pois ao assumir um nome, assume-se consequentemente uma história. Nessa perspectiva, a mulher é menos uma realidade e mais um projeto político.

Interrogo, portanto, o corpus sobre a sensibilidade dessa mulher-projeto, o que ela pactua com a sua presença, que história essa mulher-projeto político apresenta. Transgressora é outra forma de apresentação dessa mulher. O blog Tem Mulher na Igreja assim apresenta a campanha de março: “O Carnaval passou e já estamos no mês da mulher! Acompanhe a gente e não perca a série "Mulheres Transgressoras", com histórias de mulheres da Bíblia que ousaram transgredir e marcaram o Cristianismo!”⁶

⁶ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Buq1SsTBFET/>. Acesso em: 10 Jun 2019.

Figura 03 - Projeto Mulheres Transgressoras do Tem Mulher na Igreja



Fonte: elaborada pela autora

O foco na história das mulheres da Bíblia (sejam elas sem nome ou transgressoras) reforça dois acontecimentos relevantes e que se relacionamento mutuamente: as transformações na tradição e a promoção de modelos exemplares de mulher. A proposta de (re)ler as escrituras com um olhar cultural é um trabalho empreendedor, motivado pelo desejo de mulheres que reconhecem as estruturas desiguais das tradições religiosas às quais pertencem. É também pedagógico, pois mostra que uma leitura mais igualitária das escrituras é um exercício que demanda conhecer as tradições e escrituras e não abandoná-las, num exercício de negociação de sentidos. A lista abaixo (quadro 1) ilustra a relação de mulheres invisíveis e transgressoras que foram trabalhadas nas duas campanhas.

QUADRO 01 - Transgressoras e invisíveis: mulheres bíblicas (ou não) relacionadas no projeto

Projeto Redomas	Tem Mulher na Igreja
Abigail, Isabel, Jezabel, Lídia, serva de Naamã, Dalila, Sifá e Puá, a mulher com fluxo de sangue, Jeoseba, Madre Teresa de Calcutá, Chiara Lubich, Ivone Gebara, Lisa Sharon Harper, Rosa Parks, Sister Rosetta Tharpe, Margarida de Navarra, Carmen Etel, Ethel Waters.	Ester, Raabe, Maria (irmã de Marta), Maria, Madalena, a Mulher com fluxo de sangue.

Fonte: Elaborado pela autora

As duas campanhas enfatizam as mulheres que “ousam”, que “subvertem”, que resistem, mas sobretudo: que permanecem religiosas. Defendo que essa análise se alinha com a perspectiva de Mahmood (2006), para quem a ideia de resistência não deveria ser pensada como uma predisposição da mulher a abandonar a religião. Nesse sentido, as duas campanhas oferecem uma visada crítica também à naturalizada associação que se constitui em torno da vida secular como espaço de exercício da cidadania e de direitos. Discutindo esse tema, Toldy (2010) chama a atenção para o fato de que as discussões sobre igualdade de gênero se mostram como espaços privilegiados para observação do potencial, das ambiguidades e das limitações dos discursos e práticas da modernidade. A autora explica que o projeto de modernidade foi amplamente marcado pelo ideal secular de separação da sociedade da religião, relegando a segunda à esfera privada e doméstica, onde as mulheres atuavam. Nesse sentido, uma leitura ocidental da modernidade secular aponta para uma pretensão universal das mulheres no combate às estruturas religiosas na tentativa de ocuparem espaços públicos e seculares. Buscando uma compreensão menos essencialista, ela propõe uma a imagem de “zonas fronteiriças” (TOLDY, 2010, p. 115), em que uma ecologia de experiências emancipatórias (secular e religiosa) são produzidas.

Essas “experiências emancipatórias” (tematizadas como subversão ou ousadia) são encampadas na articulação narrativa religiosa-feminista que as campanhas propõem. Entre as histórias analisadas, o da mulher com fluxo de sangue é particularmente emblemática, pois demonstra como o “fluxo de sangue” enquanto condição biológica exclusiva da mulher é culturalmente tratado como justificativa para sua exclusão do espaço público. No entanto, é importante ressaltar que a regra judaica que interditava a presença pública das mulheres durante os dias de fluxo menstrual não parece ter sido completa e simbolicamente superada. Ela ainda reverbera nos modos modernos de ser mulher, como mostram análises sobre a publicidade de absorventes, cujos discursos enfatizam um corpo asséptico, normalizado, controlado. De acordo com esses estudos (CIRIBELLI, 2017; GOMIDES, 2018), de fato, a menstruação não interdita mais a presença pública, desde que, no entanto, se torne completamente invisível. Esse argumento reforça a ideia central do pensamento tanto de Mahmood quanto de Tolder em problematizar a assunção moderna de que os espaços seculares são essencialmente espaços de igualdade entre homens e mulheres.

No post do TMNI sobre a mulher com fluxo de sangue, temos a seguinte argumentação⁷:

Encerrando com chave de ouro o mês da mulher! Se você perdeu as outras transgressoras, confira o nosso blog - estão todas lá e ainda tem mais duas de bônus! 😊 A Bíblia não fala qual era o seu nome, apenas a identifica por um estigma: o fluxo de sangue. Nos tempos de Jesus, uma mulher com hemorragia ou que estivesse no período menstrual era considerada impura. Tudo que ela tocasse seria contaminado e ninguém podia tocar nela. Essa mulher sofria com um fluxo de sangue há doze anos – imagine o quão solitária era! Contrariando a lei judaica, ela saiu do isolamento e entrou no meio da multidão para tentar tocar em Jesus, pois tinha certeza que Ele era tão poderoso que bastava um toque em Sua roupa para ela ser curada. Ao sentir que dEle saiu poder, Jesus perguntou quem o havia tocado e, amedrontada, a mulher assumiu seu ato. Ela teve que vencer duas barreiras: a primeira, de sair do isolamento e se misturar numa multidão; a segunda, de assumir seu ato de ousadia de tocar em Jesus. Certamente ela era conhecida na região pelo seu problema e as pessoas não perdoariam sua desobediência, afinal, ela tornou todos ao seu redor impuros e ainda contaminou Jesus de forma deliberada! Mas Jesus teve compaixão daquela mulher e não só a curou como também a tranquilizou: “vá em paz e fique livre do seu sofrimento”. A mulher com fluxo de sangue transgrediu e nos mostrou que não devemos aceitar o lugar de inferioridade que nos é dado. Jesus tem vida, liberdade, amor e acolhimento para dar a todos os marginalizados.

“Romper o isolamento” e “assumir a ousadia” são os dois principais aspectos da proposta do texto. Eles refletem uma forma específica de vida, uma ética da vida pública, que não está interessada nas questões de crença ou pertencimento e sim na(s) maneira(s) de permanecer religiosa: a história da mulher com fluxo de sangue não é uma história de resistência como forma de “abandono” da religião, e sim de afirmação, de permanência. Na campanha Invisíveis, o projeto Redomas faz a seguinte reflexão⁸:

Essa história apresenta o retrato de uma instituição que exclui, fere e deixa de lado – em nome de uma religiosidade extrema. A mulher com fluxo de sangue, para além de sua condição de saúde, sofreu muito com o preconceito e a discriminação da sociedade. Foi julgada e tratada como impura por 12 anos, teve seu direito de ir e vir lesado, mas ela sabia que o encontro genuíno com Jesus poderia libertá-la do sofrimento. Ela enxergou isso e, em um ato de coragem, estendeu o braço para tocar nas vestes do nazareno. Sua compreensão de que Ele é o Caminho a livrou do sofrimento de uma vida às margens. Só o encontro verdadeiro com Jesus pode nos transformar e libertar do peso da religião. Como a igreja-instituição pode se aproximar cada vez mais da Igreja de Jesus? Como nós, filhas e discípulas de Jesus, temos nos posicionado diante de situações de exclusão e discriminação? Vamos orar por todas as irmãs e irmãos em Cristo, que têm sido vítimas dessa violência institucional tão sutil e poderosa. Que nós possamos acolher, abraçar e incluir a todas, todos, todes – independente de quem são, como estão e de onde vieram. Amém.

⁷ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BvrPERUBgxX/> Acesso: 01 Jun 2019.

⁸ Disponível em: <http://projetoredomas.com/a-mulher-com-fluxo-de-sangue-va-em-paz-fique-livre-do-seu-sofrimento/> Acesso em: 01 Jun 2019

O “ato de coragem” da mulher reforça tanto a ideia de permanência quanto a de antagonismo, em que há dois lugares: *Só o encontro verdadeiro com Jesus pode nos transformar e libertar do peso da religião. Como a igreja-instituição pode se aproximar cada vez mais da Igreja de Jesus?* Esse “encontro verdadeiro” pauta um espaço em que condições diversas (todos, todas, todes) permanecem (acolhidos, abraçados e incluídos) num mesmo lugar: a Igreja de Jesus. A igreja-instituição, como é construída no texto, é o lugar da violência sutil e da promoção da exclusão e do isolamento.

4 TRANSGRESSORAS, INVISÍVEIS E... FEMINISTAS

Se a história da mulher com fluxo de sangue mostra a ética para ocupar o espaço público (com ousadia, coragem e resistência) reivindicada pelo feminismo religioso, a narrativa de Jezabel aponta para um segundo aspecto que merece atenção. A postagem do projeto redoma sobre a personagem⁹ chama-se “Quem tem medo de mulheres com poder” se dá da seguinte forma:

Reconhecemos que todas as pessoas nascem à imagem e semelhança de Deus. Por isso, dotadas e dotados de poder e dignidade. Muitas interpretações sobre a vida de Jezabel tendem a nos fazer esquecer de sua dignidade como pessoa. Ela foi humana. Não quero, com isso, afirmar sua plena bondade ou maldade, mas sublinhar que ela, como ser social, também era fruto de sua cultura, sendo ela rainha. Não há como amenizar suas ações mais drásticas. Ela foi leal à sua fé, responsável por suas escolhas e decisões. Era obstinada. Ela fazia valer seu direito legítimo de governo. De fato, Jezabel é o arquétipo feminino que gera desconfortos em homens e mulheres que sustentam o machismo e o patriarcado como estilo de vida privilegiado. Mas, por que é importante compreender sua história? Por que assumir uma postura de misericórdia sobre sua pessoa? Mulheres que são pastoras, líderes, clérigas, educadoras, intelectuais, professoras, vereadoras, deputadas entre tantas outras ocupações de poder que têm seus lugares questionados por defenderem suas posições e aos que representam. Vejamos: depreciada por ser estrangeira e guardar sua prática de fé e costumes. Depois, perseguida por líderes religiosos que desejam a retirada de seu poder pelas medidas políticas contrárias aos fundamentos da fé hegemônica daquele Estado. E, por fim, seu assassinato a sangue frio por um chefe de exército que, num golpe militar, invade sua moradia e joga-a “do alto do quinto andar” rumo à morte. A maneira com que sua persona: dentro de uma campanha cultural machista que visa amedrontar mulheres que não temem o exercício do poder, mesmo que ele apareça na figura de um grande e profeta de Deus – a relação entre a rainha e o profeta Elias é particularmente emblemática e merece uma reflexão à parte. Com certeza, o Deus que conhecemos e reconhecemos não tem prazer na morte de quem quer se seja, pelo motivo que seja. Estaríamos, então, diante de mais um relato de ódio contra uma mulher pelo fato único de ser ela mesma.

⁹ Jezabel era uma princesa fenícia, filha de Etbaal, que se casou com o rei Acabe como resultado de uma aliança entre Israel e Fenícia. Sua história é contada no livro de Reis do Antigo Testamento.

Há de se levar em consideração o “espírito de Jezabel” e sua construção como uma forma específica da conduta reprovada na igreja-instituição (termo utilizado pelas autoras no texto anterior). Algo que a autora cristã Liz Higgs (2002) denomina como o *embodiment* da “menina má da Bíblia”. Para a autora, o nome da personagem bíblica é “um termo por si só [...] quando se refere a uma mulher moralmente corrupta” (p. 234). Diferentemente da abordagem com a mulher do fluxo de sangue, em que se ressalta a coragem e ousadia como ética não só das mulheres mas de “todes” que se encontram interditados, com Jezabel a questão não é propriamente romper com a interdição, mas a violência com que se submetem as mulheres que já ocupam o espaço público de modo geral e os de poder, mais especificamente.

Nessa perspectiva, mulheres com poder causam medo e reações violentas. Ao elencar uma série de posições públicas assumidas pelas mulheres (pastoras, líderes, clérigas, educadoras, intelectuais, professoras, vereadoras, deputadas), o argumento do texto se centra não na justificativa ou defesa das atitudes de Jezabel, mas na ênfase da constantemente ameaçada posição de centralidade política que ela ocupava. Como Mary Beard (2018) postula, não existem modelos culturais válidos “para a aparência de uma mulher poderosa” (p. 63). Isso explicaria porque mulheres que ocupam o espaço público e apresentam uma postura contundente e firme tendem a ser hostilizadas a partir de um repertório de violência ou acusações de loucura e estupidez. Assumimos, portanto, que o “espírito de Jezabel” como forma de acusação da falência moral de mulheres em posições de destaque ressoa esse processo cultural (secular, vale dizer) estudado por Beard (2018) que aponta a mulher como “estranha” aos espaços de poder.

Se nos contornos seculares desses espaços a forma mais comum com que mulheres poderosas aparecem na política é se assemelhando aos homens¹⁰, o imaginário cristão sobre Jezabel revela uma presença sedutora: “A Bíblia não nos conta se ela era bonita e deslumbrante, embora soubesse explorar cosméticos e roupagens ao máximo para melhorar sua aparência” (HIGGS, 2002, p. 237). A futilidade, expressa pelo uso da maquiagem em excesso, também é outro recurso que a autora enfatiza ao falar sobre a princesa fenícia: “Ela tomou o tempo para pintar seus olhos e enfeitar seu cabelo [...] Era seu rosto público. Não

¹⁰ Comentando sobre os terninhos comumente usados pelas líderes políticas no Ocidente, Beard (2018) explica que se trata de peças de roupa que “são também uma simples tática –como engrossar o timbre da voz – para fazer com que a mulher pareça mais masculina e adequada ao papel de poder” (p. 63).

mais uma jovem mulher, Jezabel – como a maioria de nós – tinha que trabalhar bastante para manter a boa aparência” (idem, p. 243). Uma formulação bastante recorrente é atribuir o “espírito de Jezabel” ao ethos feminista. A associação é frequente em vivências cristãs, mas é na produção da TV Record “Jezabel” (2019) que essa associação fica bastante evidente. Numa análise, a revista Veja ressalta a “agenda doutrinária” da macrossérie:

[...] Jezabel encarna os supostos perigos da liberação feminina. Se na *Bíblia* sua marca é a ânsia de propagar o paganismo, na novela ela ganha outros defeitos. É vaidosa ao extremo (dá-lhe maquiagem pesada e bijuterias), trai o maridão adoidado (embora não haja problema no fato de o rei ter um harém) e mete-se em política (supremo pecado!). Ao investir nesse raciocínio, a emissora reproduz uma visão em voga entre denominações evangélicas, para as quais sua má fama originou até um jargão, “espírito de Jezabel” — que se atribui a mulheres que saem da linha (CARNEIRO, 2019).

A campanha do perfil FÉministras, “10 mitos que falam do feminismo nas Igrejas”, desconstrói essa associação ao trazer o quinto mito (“Feministas têm o espírito de Jezabel”). Segundo o texto:

Com certeza, você já ouviu que as Feministas têm espírito de Jezabel. Bem, isso é baseado na história da Rainha Jezabel, casada com Acabe, que era cruel e inescrupulosa para conseguir o que queria. Nessa perspectiva, as Feministas fariam de tudo para destruir a Igreja e as famílias. Contudo, o que as feministas querem é acabar com os maus tratos que as mulheres sofrem em suas casas e com a submissão a qualquer custo, inclusive ao custo da vida das mulheres. O que chamam de rebeldia, nós chamamos de denúncia de uma instituição que oprime e silencia mulheres. Não se trata de rebeldia, se trata de luta pela vida das mulheres.

Aqui a questão não é contextualizar (como foi feito no texto anterior) a condição de Jezabel como mulher dos espaço público e num lugar de poder. A dissociação entre a personagem bíblica e as feministas se dá precisamente na desconstrução do sentido de ser feminista a partir do deslocamento do significante “rebeldia”. Ao negar a rebeldia como ética das feministas (ousadia, transgressão podem ser usadas para nomear, mas a rebeldia nesse caso foi interdita), chega-se novamente à construção de uma ideia de permanecer religiosa, mas através de outras formas: da “denúncia de uma instituição que oprime e silencia mulheres” e da “luta pela vida das mulheres”.

Figura 03 - 10 mitos sobre o feminismo nas Igrejas, do FÉministas.



Fonte: elaborada pela autora

Enfatizar a denúncia contra a opressão e a luta pela vida das mulheres a partir da história de Jezabel parece bastante sintomático, principalmente se for levado em consideração o fato de que no Antigo Testamento, a personagem bíblica foi assassinada num crime cruel¹¹. A história de Jezabel assume, nessa perspectiva, a feição de um “relato de ódio contra uma mulher pelo fato único de ser ela mesma” (redomas). Na análise da revista *Veja*¹² sobre a microssérie da Record, a repórter também aponta o trágico final: “Na *Bíblia*, Jezabel tem final perturbador (olha o *spoiler*): é devorada por cães, restando só ossos e membros. Não dá arrepios imaginar essa cena em uma novela da Record?” (CARNEIRO, 2019). Numa seção do livro em que busca elencar as “lições” que Jezabel pode ensinar às boas meninas cristãs com quem se comunica, Higgs (2002) justifica o assassinato de Jezabel, atribuindo a ela a responsabilidade pelo seu próprio assassinato. A autora afirma:

Ninguém quer trabalhar para uma bruxa. Mesmo quando temos um autêntico papel de liderança, não há motivo para tornarmos a vida dos nossos funcionários miserável. Julgando pela forma desesperada como empurraram Jezabel para fora da janela, **seus servos estavam felizes em se livrar dela** (p. 248, GRIFO MEU).

Podemos afirmar que essas histórias feministas nos informam sobre um trabalho consistente de construção e qualificação de histórias de permanência das mulheres em

¹¹ Segundo 2Reis 9:31-35: Então disse ele: Lançai-a daí abaixo. E lançaram-na abaixo; e foram salpicados com o seu sangue a parede e os cavalos, e Jeú a atropelou. Entrando ele e havendo comido e bebido, disse: Olhai por aquela maldita, e sepultai-a, porque é filha de rei. E foram para a sepultar; porém não acharam dela senão somente a caveira, os pés e as palmas das mãos.

¹² “Jezabel”, a capeta de saias da Record. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/entretenimento/jezabel-e-a-agenda-antifeminista-da-record/>. Acesso em 01 Ago 2019.

espaços religiosos que pareceriam impossíveis de serem ocupados, uma vez que elas se apresentem como feministas. É possível identificar três grandes investimentos nesse processo. O primeiro diz respeito ao resgate de mulheres nos textos sagrados, o segundo o trabalho de contextualização/tradução das histórias e, por fim, a reivindicação de uma conduta tematizada pelas questões da coragem, ousadia, transgressão, denúncia e luta.

As histórias invisíveis e transgressoras das mulheres da bíblia certamente não circulariam nos registros online de religiosas assumidamente feministas (ou seriam feministas assumidamente religiosas?) se não houvesse uma epistemologia que lhes promovesse densidade e sentido. Essa mesma epistemologia que habilitou os diários, as correspondências e os rastros do cotidiano das mulheres como elementos de acesso às narrativas do passado (PERROT, 2010) pode também recorrer aos relatos bíblicos como referência de conhecimento, sobretudo se levarmos em consideração as formas simbólicas com que as desigualdades de gênero se reproduzem nos espaços religiosos. Nesse sentido, Gebara em entrevista a Rosado-Nunes (2006) ressalta como o trabalho feminista na teologia é sempre dotado de intencionalidade. Para a teóloga, quando se lança ao resgate das mulheres da bíblia, por exemplo, está-se, no final das contas, confrontando com

as grandes questões levantadas na sociedade atual e que têm um referencial religioso cristão ou outro. [...] essas questões têm a ver, em grande parte, com a violência contra as mulheres nas suas múltiplas facetas; [com o] controle da sexualidade feminina, com as questões relativas à reprodução, com a questão da laicidade do Estado e outras questões afins (p. 299).

Não por acaso, o tema da invisibilidade, da transgressão e da violência atravessam as vivências das mulheres bíblicas nas campanhas analisadas. Mas é preciso atentar que essas mesmas experiências (de invisibilidade, transgressão e violência) também tematizam a presença pública das mulheres em espaços não-religiosos, como argumentam os textos das campanhas. E é a epistemologia feminista que habilita ou mesmo explica essas violências numa perspectiva diferente: elas não são naturais nem inerentes a nenhum espaço (seja ele religioso ou secular), são produtos culturais, históricos. As histórias feministas das mulheres da bíblia nos lembram desse componente e afirmam insistentemente que quando se é uma mulher é preciso ler tantos as escrituras quanto a contemporaneidade com a intencionalidade feminista. Ela pode ser ilustrada no que Rago (1996) explica sobre como o feminismo moveu

as lentes da História (enquanto disciplina normalizada) dos “estudos sobre a mulher” para uma “história das mulheres” e além:

[...] fomos mais longe ainda: perguntamos pelo que os homens cultos haviam falado sobre nós. Como nos construíram? O que disseram de nosso corpo, de nossa sexualidade e sobre nossas ancestrais? Como nos representaram, ou melhor, como nos inventaram na literatura, nas artes e nos discursos científicos? (p. 16).

É importante ressaltar que vários movimentos e posições sociais reivindicam, tal qual o feminismo, um lugar no trabalho de interpretação do mundo. Nas questões teológicas não seria diferente, haja vista as várias possibilidades oferecidas pela teologia negra, pela teologia *queer*, pela teologia indígena etc. A crítica feminista está, como prevê Sandra Harding (1993), encontrando seu “próprio assunto, seu próprio sistema, sua própria teoria e sua própria voz” (p. 16) de maneira que é possível afirmar que as mulheres estejam também criando seus argumentos em função de suas próprias premissas. Como resume Rago (1998), as mulheres quando ocupam os espaços públicos e de saber transformam esses campos, pois oferecem um aporte específico e diferenciador para a realidade. Nas campanhas que acompanhamos, mulheres religiosas e feministas escrevem histórias outras (feministas) que falam sobre um tempo bíblico mítico numa perspectiva criadora, mas que ensejam também uma crítica ao tempo presente.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando a reflexão de Alvarez (2014) sobre como a determinação de um dado campo discursivo de ação no que se refere ao feminismo é sempre um trabalho empírico e político, é fundamental indagar em que momento “atoras/es atuantes em um dado campo traduzem os seus discursos articuladores e começam a enunciar outros universos de significados, outras visões de mundo, e assim, talvez, configurar outros campos discursivos de ação” (p. 47). Nesse sentido, a autora nos convoca a uma postura crescente de “equivocação política”, o que implica assumir que o(s) feminismo(s) enquanto campo discursivo de ação forma(m) um trabalho de traduções politicamente motivadas e infiéis.

As campanhas analisadas mostraram-se dedicadas às escrituras e ao processo de “descoberta” ou mesmo “resgate” de sentidos. Um trabalho de tradução que se mostra não só “infel” às formas estabelecidas de interpretação, como também denunciador do que seriam estruturas violentas e patriarcais que tornam as mulheres invisíveis nessas narrativas.

A questão hermenêutica associada ao papel da mulher nas narrativas bíblicas é tão importante nesse processo que mesmo produções teologicamente orientadas e apologéticas como a de Higgs (2002), que reúne, segundo argumenta a autora, uma série de interpretadores e comentadores da Bíblia, apontam para chaves interpretativas distintas. Ela diz:

Engraçado: os estudiosos antigos culpavam as mulheres por tudo e pintaram os homens como heróis. Os escritores mais recentes culpavam os homens por tudo e descreveram as mulheres como vítimas e os homens como idiotas. A verdade está em algum lugar no meio, e portanto, esse era o meu objetivo: o equilíbrio. E a verdade (p. 16).

Certamente não é interesse deste trabalho apontar a perspectiva interpretativa que se equalize com a ideia de uma verdade equilibrada (se é que ela é possível), no meio de extremos hermenêuticos. Mas parece muito interessante que, mesmo no contexto de um trabalho apologético, persista a ideia de interpretação que produz efeitos de sentido diferentes (mulheres culpadas e homens heróis; mulheres vítimas e homens idiotas e mulheres e homens numa realidade equilibrada). Isso ajuda a perceber a regulação das formas de aproximação às escrituras. Consequentemente, os efeitos que emergem desse movimento se ligam a um projeto específico de poder.

Ao postular que essa aproximação dos textos é subversiva estamos enfatizando tanto a “forma de ler” quanto uma “forma de ser” religiosa, uma ética, que está fora da norma, da regra estabelecida. A ideia de subversão, portanto, está vinculada à superação de uma relação de poder que torna as mulheres invisíveis e/ou vulneráveis, seja no relato das escrituras, nos “espaços de fé” ou nos espaços seculares. As histórias feministas das mulheres da bíblia dão materialidade a essa subversão: são narrativas de mulheres que desafiaram (subverteram) estruturas de poder ao mesmo tempo em que se mantiveram crentes, fiéis. Essas histórias são exemplares pois revelam que a capacidade de subversão não é requerida apenas às mulheres de um tempo mítico, como o tempo bíblico. Como mostram os argumentos em todas as campanhas, a invisibilidade, a transgressão são condições frequentemente impostas às mulheres no tempo atual e no espaço secular. O feminismo seria, finalmente, uma postura moralmente alinhada aos imperativos cristãos que unem fé e ação política. A subversão é aqui mais uma modalidade de ação, nas instruções críticas de Mahmood (2005), do que uma naturalização da resistência feminina em contextos religiosos. Isso significa que, como propõe a autora, a capacidade de agência das mulheres não deve ser apreendida apenas nos atos que

se constituem como resistência ou contestação das normas, mas também nas várias maneiras com que um sujeito se inscreve num determinado conjunto normativo (MAHMOOD, 2005, p. 15).

Os dois exemplos de mulheres subversivas extraídos do corpus e que foram tratados neste trabalho ilustram esse processo. A mulher com fluxo de sangue e Jezebel revelam não só uma hermenêutica como também uma forma específica de ocupar o espaço público. No primeiro caso, tomando o fluxo de sangue como um impedimento da presença pública da mulher e seu “ato de coragem” (uma modalidade de ação, como diz Mahmood) em subverter a tradicional lei judaica. No segundo, contesta-se a interpretação hegemônica em duas camadas: a de que a ética feminista seria animada pelo “espírito de Jezebel” e que a violência contra a princesa fenícia seria uma forma de corretivo divino, construindo uma exemplar lição às mulheres que desafiam certas ordens não só no espaço institucional das Igrejas, como também o perigo inerente às mulheres que estão nos espaços de poder secular. O “permanecer” que postula a ideia de subversão que atravessa as histórias feministas das mulheres da bíblica parece, no fim das contas, também uma história sobre “permanecer viva”, metafórica e literalmente.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Sonia E. Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista. *cadernos pagu* (43), Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, janeiro-junho de 2014, pp.13-56
ASAD, Talal. Agency and pain: An exploration. *Culture and Religion*, v. 1, n.1, p 29-60, 2000.
<http://dx.doi.org/10.1080/01438300008567139>

BEARD, Mary. *Mulheres no Poder: Um Manifesto*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

BRACKE, Sarah. Conjugating the Modern/ Religious, Conceptualizing Female Religious Agency: Contours of a ‘Post-secular’ Conjuncture. *Theory, Culture & Society*, n. 25, v.6, p. 51–67, 2008. <https://doi.org/10.1177/0263276408095544>

CARNEIRO, Raquel. Jezebel, a capeta de saia da Record. *Revista Veja Online*. São Paulo: 29 Jul. 2019. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/entretenimento/jezebel-e-a-agenda-antifeminista-da-record/>. Acesso em 10 Ago 2019.

CIRIBELLI, Fernanda. O corpo pedagogizado: Fluidos femininos e propagandas de absorvente. *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*. Universidade de Santiago da Compostella, v. 2, n. 6, p. 47-56, 2017. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/476671>. Acesso em: 01 Ago. 2019.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. Feminismos web: linhas de ação e maneiras de atuação no debate feminista contemporâneo. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 44, p. 199-228, June 2015. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-

83332015000100199&lng=en&nrm=iso>. access on 28 Aug. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-4449201500440199>.

GIORGI, Alberta. Gender, Religion, and Political Agency: Mapping the Field. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], v. 1, n. 110, p. 51-72, 2016. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/6371>. DOI : 10.4000/rccs.6371.

GOMIDES, Lana de Araújo. “Modos de Ser Mulher” no Período Menstrual: A Pedagogia Do Corpo Através de Imagens Publicitárias. *Anais do Seminário Internacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual: Fabricações e Acidentes Visuais*. Goiânia, GO: 2018. Disponível em: chrome-extension://oemmnadbldboiebfnladdacbfmadadm/https://seminarioculturavisual.fav.ufg.br/up/778/o/LC_LANA_GOMIDES_IISIPACV2018.pdf

HARDING, Sandra. A instabilidade das Categorias Analíticas na Teoria Feminista”, in *Revista de Estudos Feministas*, vol.1, no.1, 1993, Rio de Janeiro CIEC/ECO/UFRJ, p.19.

HIGGS, Liz Curtis. *Meninas más da Bília*. Belo Horizonte: Atos, 2002.

MAHMOOD, S. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Oxford: Princeton University Press, 2005.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 121-158, maio 2006. Disponível em <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612006000100007&lng=pt&nrm=iso>. acesso em 27 out. 2017.

O'BRIAN, Jodi. Wrestling the angels of contradiction: queer Christian identities. *Culture and Religion*, Londres, v. 5, n. 4, p. 179-202, 2007.

PERROT, Michele. *Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

RAGO, Margareth. Epistemologia Feminista, Gênero e História. In: PEDRO, J.; GROSSI, M. (orgs.)- *Masculino, Feminino, Plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

RAGO, Margareth. Adeus ao feminismo? Feminismo e pós-modernidade no Brasil. *Cadernos do arquivo Edgar Leuenroth*, Campinas, n.3/4, p.11-43, 1995/1996.

ROSADO, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 16, p. 79-96, 2001. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332001000100005&lng=en&nrm=iso>. access on 20 Aug. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332001000100005>.

ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 294-304, Apr. 2006. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000100016&lng=en&nrm=iso>. access on 20 Aug. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2006000100016>.

TOLDY, Teresa. Religião, gênero e cidadania sexual: uma introdução. Revista Crítica de Ciências Sociais, v. 1, n. 10, Lisboa, novembro, pp. 43-50, 2016.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 2, n. 1, pp. 1-11, 2002.

A (Feminist) History of the Women of the Bible: notes from a discursive field of action on articulation, translation and subversion

ABSTRACT

In this paper, we present the feminist stories of women in the Bible as a possibility of understanding the active ways in which women articulate their feminist and religious subjectivities. For this, we analyzed the campaigns for the month of March 2019 of three online projects developed by Brazilian religious women (or group of religious women). We consider the idea of a discursive field of action to explain the articulatory and translating / interpretive capacities of popular feminisms, especially when considering the scope of the Internet.

Keywords: Feminism. Religion. Internet. Subversion. Articulation. Translation.

Una historia (feminista) de las mujeres de la Biblia: notas de un campo de acción discursivo sobre articulación, traducción y subversión

RESUMEN

En este artículo, presentamos las historias feministas de mujeres en la Biblia como una posibilidad de entender las formas activas en que las mujeres articulan sus subjetividades feministas y religiosas. Para esto, analizamos las campañas para el mes de marzo de 2019 de tres proyectos en línea desarrollados por mujeres religiosas (o grupo de mujeres religiosas) brasileñas. Consideramos la idea de un campo de acción discursivo para explicar las capacidades de articulación y traducción / interpretación de los feminismos populares, especialmente cuando se considera el alcance de Internet.

Palabras clave: Feminismo. Religión. Internet. Subversión. Articulación. Traducción.

Recebido em: 29/11/2024

Aceite em: 16/12/2024