Artigo original
https://doi.org/ 10.54260/eb.v38i145.952
ESTUDOS BÍBLICOS

Inóspitos! (Jz 19-21):

a hospitalidade como processo em tempos de reconstrução

Inhospitable! (Judges 19-21): hospitality as process in times of reconstruction

Lília Dias Marianno*

* Doutora em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Mestra em Teologia (Faculdade Batista do Rio de Janeiro) e em Ciências da Religião (Universidade Metodista de São Paulo).

lilia.marianno@gmail.com

Recebido em: 26/03/2022

Aprovado em: 02/02/2023

Licença *Creative Commons* CC BY-NC 4.0

Resumo

O estudo apresenta um exercício de Hermenêutica Processual sobre Jz 19-21, problematizando e dando visibilidade e voz às várias vítimas da falta de hospitalidade. Em tempos de pandemia a hospitalidade deixou de ser cultivada porque acolher pessoas em casa tornou-se sinônimo de risco de contaminação. Ao mesmo tempo, a falta de hospitalidade nos torna embrutecidos e incapazes de enxergarmos os distintos processos de vitimação ocorrendo simultaneamente. A filosofia do organismo de Alfred North Whitehead, que dá sustentação à teologia do processo relacional e à hermenêutica do processo, é uma epistemologia não-dualista. Ela propõe a análise do texto tanto na sua superfície quanto na sua profundidade, evocando os contrastes relacionais e nos persuadindo a avançar criativamente na construção de uma nova realidade, possibilitando uma abordagem de gênero em 360 graus.

Palavras-chave: Hospitalidade. Violência. Ética Relacional. Hermenêutica de Gênero. Hermenêutica Processual.

Abstract

The study presents an exercise in Process Biblical Hermeneutics on Jz 19-21, questioning and giving visibility and voice to the various victims of lack of hospitality. In times of a pandemic, hospitality was no longer cultivated because welcoming people at home has become synonymous with the risk of contamination. At the same time, the lack of hospitality makes us brutish and unable to see the different victimization processes occurring simultaneously. Alfred North Whitehead's Philosophy of Organism, which underpins relational Process Theology and Process Hermeneutics, is a non-dualistic epistemology. She proposes to analyze the text both in its surface and in its depth, evoking the relational contrasts and persuading us to move forward creatively in the construction of a new reality, enabling a 360-degree approach to gender.

Keywords: Hospitality. Violence. Relational Ethics. Gender Hermeneutic. Process Hermeneutic.

abib
Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica

1 Introdução

É possível ler Jz 19-21 de um modo não-dualista, isto é, sem a contraposição usual entre o que é bom e o que não é (sugerida pelo próprio texto) e enxergar outros processos relacionais, geralmente invisibilizados, neste "texto de terror"? Estes são os capítulos finais do segundo livro da Obra Histórica Deuteronomista (OHD). Este compêndio abarca os Profetas Anteriores, a saber: Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis.

A teoria literária que propõe uma escola redacional deuteronomista é antiga, desdobrando-se a partir dos estudos de W. M. L. de Wette (1817), A. Kuenen (1861), J. Wellhausen (1883) e G. Hölscher (1923), muito antes que M. Noth (1943) fosse considerada a primeira referência sobre estes estudos. A partir de M. Noth outros pesquisadores debruçaram-se sobre a composição redacional da OHD, em especial W. Richter, R. Smend, T. Veijola, R. Bartelmus, U. Becker e M. Görg. Nos estudos mais recentes prevalece o conceito de um processo redacional da OHD de três estágios. Um primeiro estágio pré-exílico, um segundo estágio durante o exílio e um terceiro estágio pós-exílico, sempre tendo a região judaíta como o lugar onde o conjunto da obra assumiu sua composição e redação finais (ZENGER, 2003).

Para falarmos de possíveis autores/autoras em Jz 19-21, precisamos considerar a imersão destes capítulos no conjunto da historiografia, sabendo que eles integram a moldura do livro de Juízes, que também funciona como um interlúdio da história da monarquia que virá logo em seguida. Seus/suas autores/autoras devem ser encontrados próximos/as aos autores do Pentateuco, combinando o estilo de linguagem sacerdotal com a linguagem deuteronomista (NIEHR, 2003, p. 182; BRAULIK, 2003, p. 163-169). São pessoas do período pós-exílico, que testemunhavam as disputas ideológicas entre o Povo da Terra (judaítas autóctones) com seu messianismo davidida e a golah (descendentes dos judaítas deportados), naquele momento em que o monoteísmo estava sendo instaurado como um sistema político-religioso apoiado pelo Império Persa (MARIANNO, 2007).

Jz 19-21 é um preâmbulo narrativo que integra um bloco maior que vai de Jz 17 a 1 Sm 4. Este grande bloco está dividido em dois trechos: Jz 17-21, reportando as bizarrices nas quais os israelitas se metiam 'antes que houvesse rei em Israel' e 1 Sm 1-4, que soluciona a insanidade do contexto propondo o governo de YHWH, que seria representado por profetas-sacerdotes (como Samuel) que, fiéis à aliança com YHWH funcionariam como representantes de Deus na terra. Este preâmbulo não aponta os reis como solução, mas sim o governo de YHWH por meio de seus profetas. Neste bloco não se fala mais de juízes-heróis que livram o povo da opressão dos cananitas, mas há um tráfego intenso de levitas e de mulheres. "É bastante raro ver tamanha concentração de mulheres em tão poucas páginas. E o papel é interessante: por elas passam a bênção (Jz 17,2) e a maldição (1 Sm 4,21). Elas são as verdadeiras vítimas da violência gerada pelo 'sagrado' (Jz 19,25-29; 21, 11.21-23; 1 Sm 2,22)" (RIZZANTE GALLAZZI; GALLAZZI, 1991, p. 66). Este intenso tráfego de mulheres nos faz suspeitar que a memória de tantas mulheres num bloco textual tão pequeno indique participação feminina na redação deuteronomista.

É um texto pós-exílico e surge como recurso retórico indireto sobre vários dilemas que estão acontecendo no mesmo período como a instalação do monoteísmo exclusivista, a ancoragem na obediência à lei, na centralização do templo e da proibição de mistura com estrangeiros. É o início da Idade de Ouro do movimento sacerdotal, levitas e sacerdotes, sejam sadocitas ou aronitas estão no topo da pirâmide social em Judá e as mulheres são sempre desafiadoras deste sistema de poder.

2 Política, economia e ideologia daquele cenário

Em exegese não se pode perder de vista que qualquer texto bíblico foi escrito para um público destinatário primordial, que está vivenciando dilemas aos quais o texto pretende oferecer respostas e soluções. O público destinatário destes capítulos é formado por judaítas, habitantes em Judá nos dias de Esdras e Neemias em disputa ideológica como já foi mencionado. Uma história de mil anos atrás é evocada para mostrar o que acontece quando não há o governo de um rei. Esta é uma constatação elementar sobre o sentido primário do texto, fácil de afirmar numa leitura de superfície.

Falar de pós-exílio remete, objetivamente, aos anos da dominação persa (538 a 333 AEC) primeiramente em aliança com os medos e depois de maneira soberana quando os persas se instalaram em Babilônia. Os eventos ocorridos no território de Judá e nas regiões circunvizinhas durante estes anos sofreram grande influência das disputas de poder entre as grandes potências estrangeiras. A Pérsia adotou uma política de tolerância diferenciada. Devolveu a autonomia religiosa dos povos conquistados e passou a usar o aparato ideológico, religioso e sacerdotal a seu favor. Os templos se tornaram sede da arrecadação de tributos, colaborando com a governança das satrapias, que eram subdivisões administrativas do território dominado pelos persas. Da Síria ao Egito o aramaico tornou-se língua oficial e mais tarde substituiu o hebraico como língua popular na Palestina. A regência das satrapias era ao mesmo tempo centralizada e descentralizada, exercida por sátrapas e fiscalizada por funcionários do alto-escalão imperial (GUNNEWEG, 2005; DONNER, 2000).

Conflitos entre sátrapas, governadores e funcionários fiscais eram comuns naquele tempo. As disputas internas pelo poder de satrapias era intensa. Vários deles foram registrados nos textos bíblicos: entre Zorobabel, Tatenai e Setar Bozenai; Sambalate, Tobias e Neemias (Ed 5 e 6; 7,13-25; Ne 1,7-9; 2,10; 5,14). Esta ganância dos poderosos sacrificava demais a vida dos judaítas. A tributação era dobrada no caso dos camponeses, pagavam impostos locais e regionais em forma de dinheiro, corveia e recrutamento dos jovens. Como se não bastasse o quadro político-econômico, a religião era instrumento para efetivar esta exploração. A reconstrução do templo em Jerusalém interessava aos governantes persas. A tributação assumiu contornos rituais e passou a ser defendida pelos profetas do templo como uma parte do culto a YHWH. Consequentemente os levitas e sacerdotes tornaram-se personagens empoderados pelo Império para a defesa de seus interesses. Profetas do templo como Ageu e Malaquias foram importantes teólogos da retribuição que incutiam em sua pregação a noção de que Deus castigava aqueles que não ofertavam generosamente ao templo, apesar de a região ser constantemente submetida à falta de chuvas e nuvens de gafanhotos (DONNER, 2000; TUNNERMANN, 2001).

Os judaítas autóctones sentem na carne os efeitos de tudo isso. Os mais pobres haviam perdido todas as suas posses em troca de trigo. E para pagar seus impostos vendiam seus filhos e filhas como escravos a outros judeus mais ricos (Ne 5,2-4). Os grupos que vieram de Babilônia, acreditavam ser possível reconstruir a nação pela brecha que o próprio Império oferecia: a liberdade religiosa. Mas os judaítas autóctones não acreditavam nesta proposta. Sua expectativa era messiânica e de ascensão de um descendente de Davi ao trono. Enquanto a golah foi nutrida por profetas da vocação de povo eleito (2 Is), os profetas do templo em Judá pareciam nutrir uma 'vocação para a tributação'. Eram dias muito difíceis. Faz sentido que Jz 19-21, esteja tentando provar aos deportados que não se pode manter a Judeia 'sem um rei', o produto será anarquia e violência. O projeto centrado na religião não tinha futuro.

Além disso havia problemas com os povos vizinhos mais fortes, que se apropriaram de territórios outrora judaíta durante o exílio e agora os judaítas tinham problemas para reintegração destes territórios. A literatura deuteronomista parece fortalecer esta necessidade de separação dos estrangeiros, não com a ideologia étnico-racial que os deportados trouxeram, mas com a noção de que os estrangeiros, por não terem o temor de YHWH, sempre serão um risco para a continuidade dos israelitas na terra da promissão.

3 Hermenêuticas em operação sobre Jz 19-21

Este é um relato tão complexo que só pode ser lido de maneira eficiente se usarmos um microscópio com alto poder de resolução, e isto a hermenêutica processual consegue nos oferecer. Qualquer tentativa de adotar hermenêuticas polarizadas nos cegarão sobre outras nuances presentes no texto.

A interpretação mais corriqueira destes capítulos é a que sustenta o adágio: 'sem rei o povo perece'. Ela é usada por todos os intérpretes tradicionais que enxergam neste texto um único propósito: estimular a volta ao trono de um novo Davi, um rei 'segundo o coração de Deus'. Um povo sem rei viveria desgovernado, fazendo o que 'desse na telha', como muitas vezes o texto repete, pois, um rei como Saul, benjamita, com sede de poder na região de Gabaá e Jabes de Gileade, escolhido não por sua competência, mas pela estética e estatura também talvez atrapalhasse mais do que ajudasse.

Os judaítas autóctones empenharam esforços para reerguer a nação pela monarquia, mas o esforço estava fadado ao fracasso, pois qualquer tentativa de ascensão de um rei local seria considerada rebeldia contra um 'imperador magnânimo' que dava total liberdade religiosa às suas colônias. Esta leitura de superfície não dá conta de decifrar a complexidade das relações sociais vivenciadas pelo público destinatário deste texto.

Uma segunda forma de ler estes capítulos é pela crítica feminista. A expressão "textos de terror" foi cunhada para designar aqueles textos bíblicos que silenciam a respeito da justiça e legitimam a opressão, violência, condenação, discriminação, marginalização e inferiorização de mulheres e dos grupos minoritários. Esta expressão foi cunhada pela proeminente teóloga biblista Phyllis Trible, considerada uma matriarca da crítica bíblica feminista do século XX, escreveu *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (1984), que se tornaria leitura obrigatória para todas as exegetas feministas a partir dos anos 80.

A abordagem de Trible (1988) deve ser reconhecida pelo seu pioneirismo e ousadia, mas revelam significativa incompletude e até mesmo inadequação para a construção das relações no século XXI, pois desconsidera outras abordagens de gênero que não sejam brancas e de recortes sociais privilegiados, como é o caso da abordagem mulherista[1] (interseccional) e nem consegue trazer os homens para o diálogo, pelo viés da masculinidade.

[1] Mulherista é a expressão contemporânea que traduz o feminismo das mulheres negras ou *womanist*. Esta foi uma expressão cunhada por Alice Walker, quando afirmou que o feminismo de mulheres negras deve ter um nome próprio, pois o tipo de opressão que estas mulheres enfrentam é diferente da opressão vivenciada por mulheres que não sejam negras. No texto de Koala Jones-Warshaw (2000) *womanist* foi traduzido como 'femíneo', mas o termo mulherista tem sido mais usado no Brasil pelas feministas da quarta geração para definir este feminismo negro e interseccional.

É possível fazer uma leitura feminista de Jz 19-21, tão focada em resgatar a dignidade da concubina, que de forma alguma é simplória, mesmo assim continuar nadando na superfície do problema. Ao enxergar malícia e manipulação intencional dos personagens e dos redatores em cada detalhe a leitura se torna asfixiante para todos os personagens que não são identificados com a concubina, o que acaba sendo muito pouco libertário para a espécie humana.

A hermenêutica processual (FARMER, 2013), a terceira vertente, faz uso da interpretação ortodoxa, da feminista crítica, examina tudo, retém o que é bom, mas agrega a mulherista e a de masculinidade, conseguindo enxergar omissões e incompletudes das anteriores. Ela trata a realidade como o processo em que há inúmeros actantes para além dos protagonistas que participam da construção da realidade e tem algo a dizer sobre o evento. Ao enxergar aspectos geralmente ignorados no texto, encontra outras saídas, outras soluções.

Considero desnecessário estender aprofundamentos sobre a hermenêutica ortodoxa deste texto. Opto por dar um salto no trampolim da hermenêutica de Trible para mergulhar profundamente, para visitar as 'grutas submarinas' deste denso texto. Só então conseguirei voltar à superfície com pérolas preciosas que, espero, consigam exercer algum nível de 'fascínio' sobre as pessoas que lerão este estudo.

4 Nadando na superfície: o enredo de Jz 19-21

> A história da concubina anônima, atraiçoada pelo marido-patrão, violada e torturada, assassinada e esquartejada, é uma história que gostaríamos de esquecer, mas da qual somos forçados a falar. Pinta os *horrores de um tempo de machismo desmesurado, brutal e triunfalista***,** e mostra a via-sacra de uma mulher inerme, torturada e aniquilada. Ouvir tal história é penetrar em um mundo de brutalidade e terror, que não podemos de modo algum ignorar ou esquecer (TRIBLE, 1988, p. 26, grifo meu).

Jz 19-21 apresenta a maior narrativa de violência contra uma mulher registrada em textos bíblicos. Fala sobre um levita da região de Efraim (norte) que se casou com uma jovem da região de Belém (sul). O título concubina é indicativo de que a jovem é uma segunda ou terceira esposa, e não a esposa principal.

> A primeira esposa tinha uma posição social mais alta, comparada à segunda esposa ou à concubina. Ela exercia autoridade sobre a segunda esposa; mas como o potencial da mulher mais velha dar à luz diminuía, ela geralmente perdia terreno na competição pelos direitos sexuais entre as esposas. No entanto, este maior apelo sexual fornecia parca proteção à segunda esposa. [...] Seu casamento com uma segunda esposa sugere uma certa riqueza (JONES-WARSAW, 2001, p. 217).

A narrativa não registra o nome da jovem, mas se eu, em pleno século XXI, esperar que as sociedades orientais de 3.500 anos atrás tenham uma cosmovisão sobre os direitos das mulheres dos dias atuais, estarei delirando e cometerei uma violência contra o texto bíblico, pois ele não foi escrito para dialogar com a cosmovisão do meu tempo. Por isso meu primeiro ato libertário é dar um nome à concubina, pois algum nome ela teve. Vou chamá-la de Ilana.

Apesar de ser normal, naquele contexto, que as mulheres raramente fossem mencionadas por nome nos documentos e registros oficiais, isto não significa que elas fossem totalmente marginais na sociedade. Estudos sobre a cultura do Antigo Oriente evidenciam que as mulheres tinham o 'mundo delas', as tendas delas, e neste 'mundo' havia muita autonomia, cumplicidade e autoridade. É um erro pensar que Ilana era tratada como 'ninguém' só porque não sabemos seu nome. Aliás o texto mostra que ela tinha uma autonomia considerável, pois quando abandonou o marido (literalmente: repudiou), um líder religioso, voltou para a casa do pai no sul do país e ficou por lá em paz por quatro meses sem ser incomodada. O texto não registra qualquer movimento nem do próprio pai da jovem de devolvê-la ao levita. Pelo contrário, o levita teve que viajar e trazer uma 'fala mansa' para convencê-la a voltar. Ou seja, se ela não quisesse ela não iria. Esse tipo de autonomia também é visto nos relatos de Gn que mostram Rebeca sendo consultada sobre querer ou não mudar para Canaã e viver com Isaque.

Infelizmente as versões bíblicas da tradição protestante optaram por traduzir 'sua concubina adulterou contra ele', estabelecendo um critério que torna impossível desassociar a infidelidade do adultério. Mas o texto original mostra que não há adultério implícito na expressão 'lhe foi infiel'. Quando o texto hebraico se refere a relações sexuais fora do casamento, é o termo é bem específico, derivado da raiz *znh.* Na hermenêutica rabínica não se cogita adultério, mas sim que o marido a aborrecia tanto ao ponto de ela se recusar a ficar sob seu domínio. O termo usado para tratar a infidelidade da concubina é *n'p*. Ele tem sentido mais amplo, e se refere, por exemplo a recusar-se a deitar com o marido, violando seus direitos sexuais. A Bíblia de Jerusalém seguiu a Vetus Latina e a Septuaginta, traduzindo como: 'ela, num momento de cólera', fugiu para o sul, para a casa do pai e ficou ali por quatro meses (Jz 19,2). Sim, é possível que Ilana tenha se divorciado do marido por estar enfurecida com o levita e sim, esta fuga era interpretada como infidelidade conjugal. Ela pode ter se recusado a se deitar e conceber dele, e se ela tinha sido adquirida justamente para suprir a esterilidade de uma primeira esposa, a infidelidade era grande. O fato de voltar para a casa do seu pai, aquele que havia tramitado seu contrato de casamento, caracteriza a recusa de Ilana em ter relações sexuais com o levita. Se ela ficasse lá teria que cumprir sua obrigação. Embora os tradutores induzam a julgar Ilana como adúltera, isentando o levita de qualquer responsabilidade por sua fuga, a exegese não nos permite afirmar que Ilana foi adúltera. Mas sim, que ela exerceu poder sobre seu corpo. Disse não, e foi embora de casa.

Depois de quatro meses, o levita resolveu aparecer com fala mansa, para lhe 'falar ao coração' e convencê-la a voltar. Ele teria que persuadi-la. Mesmo sendo uma das partes do contrato de casamento, o sogro embromou o genro o quanto pôde. Ele parece ter tentado apoiar a filha e contra o próprio marido. Ainda que a hermenêutica feminista nos empurre para olhar o mundo antigo com critérios atuais como machista e misógino, as mulheres daquele tempo não parecem ter interpretado as coisas desta forma. Na tradição de Israel os maridos deveriam tratar bem suas mulheres, mas na relação do levita com a jovem tem algo que parece fugir da normalidade. O texto dá pistas e podemos suspeitar que Ilana não era tratada respeitosamente pelo levita. Se ela fosse a única culpada no conflito, muito provavelmente seu pai, por ter recebido o dote do levita, teria apressado sua devolução. Se ela tivesse sido adúltera, nem o pai a teria recebido de volta.

A narrativa é longa e o desfecho é catastrófico. Depois de quatro dias o sogro não conseguiu mais segurar o genro no seu ambiente. O levita partiu levando Ilana, seu ajudante e seus animais. Apressado na viagem, decidiu não pernoitar em Jebus, mesmo após seu servo apelar. Ele alegava que os estrangeiros não eram gente do bem: "não nos

desviaremos do nosso caminho para ir a uma cidade de estrangeiros, esses que não são israelitas, mas prosseguiremos até Gabaá" (Jz 19,12). No período tribal os israelitas ainda não eram uma nação consolidada ao ponto de se distinguir tão claramente israelitas de 'estrangeiros'. Este preconceito contra o estrangeiro é típico dos levitas e sacerdotes do segundo templo pois para eles os estrangeiros se tornaram abomináveis ao projeto do Israel teocrático.

O levita disse: "tratemos de alcançar um desses lugares. Gabaá ou Ramá, para ali passarmos a noite" (v. 13), pois Gabaá era uma cidade israelita do território de Benjamin. A certeza de que israelitas seriam hospitaleiros foi uma grande armadilha. Ficaram na praça da cidade e nenhum gabaonita foi hospitaleiro (v. 15). Apenas mais tarde, um velho efraimita, portanto estrangeiro em Gabaá, que voltava do campo ofereceu abrigo aos visitantes. Ele deve ter sido uma pessoa de poucas posses ou discriminado pelos gabaonitas, talvez por isso, foi empático. Abrigados, eles pensam estar seguros até que os arruaceiros da cidade começaram a anarquizar a vizinhança golpeando as portas e gritando para que o velho expusesse seus visitantes (v. 22). O velho se recusou a expor o levita e ofereceu como alternativa sua filha virgem (e Ilana), para que os baderneiros abusassem delas e não violassem o sacerdote hospedado ali (v. 24). Os baderneiros não quiseram as mulheres, mas insistiam em abusar do levita. Foi o levita quem entregou Ilana aos abusadores, que estupraram a moça por toda a noite e só pararam com a violência quando o dia começou a surgir (v. 25).

Não é fácil ler esta narrativa, mas não podemos fingir que ela não existe. Enquanto escrevo esta análise, fico embargada, pois quase escuto os gritos e pedidos de socorro desta mulher durante toda a noite sem que ninguém abrisse qualquer fresta nas portas ou janelas para saber o que se passava ou interviesse para ajudá-la. A inospitalidade dos gabaonitas era cruel. Não apenas não acolhiam os visitantes, mas silenciavam quando estes eram extorquidos ou quando uma mulher era violada com este tipo de violência. Ilana saiu daquele estupro coletivo ainda com vida, mas caiu à porta da casa do velho efraimita, com as mãos na soleira (v. 27) e ficou ali, inerte, até o dia raiar.

Trible faz uma análise pesada pois diz que o levita, propositalmente a entregou para saciar os apetites pervertidos dos gabaonitas, como vingança por sua fuga. Trible acredita que sua atitude de ir a Belém para 'falar ao coração' (v.3) era fingimento: "onde estão as palavras de carinho? Certamente não aqui. Em parte alguma da história o retrato do patrão parece corresponder ao que o hagiógrafo insinuara ser a sua intenção" (TRIBLE, 1988, p. 39). O que posso dizer é que o texto bíblico se omite a respeito das emoções sentidas pelos personagens desta narrativa. Aparentemente ele foi indiferente ou não teve preocupação com seu estado e nem se apressou em socorrê-la quando os estupradores sumiram e o ambiente ficou silencioso. Mas isso é uma suposição. Não há informações suficientes no texto para dizer que ele fez aquilo com a consciência em paz e nada sentiu a respeito. Aparentemente não havia qualquer ternura no trato deste homem com Ilana, o sogro não estava tentando segurar a devolução da filha em Belém sem motivo. Não podemos esquecer que este texto é pós-exílico, escrito num contexto de empoderamento sacerdotal, este levita representa a 'nata' da liderança religiosa e o texto o deixa exposto a toda sorte de crítica dos leitores. Peggy Kamuf levantou outra ótica sobre a indiferença do levita que tratarei mais adiante.

Ao abrir a porta o levita disse: 'levante-se e vamos embora' (v.28), mas não houve resposta. Não sabemos se Ilana estava desfalecida e morreu no restante da viagem ou se já estava morta. É mais provável que estivesse moribunda. Se estivesse morta teria que sepultá-la antes de seguir viagem. Ele a colocou sobre o jumento e chegou em casa e foi

lá, o ambiente do qual Ilana fugira, que o levita pegou um cutelo[2], ou seja, a faca cerimonial usada para a imolação dos animais nos holocaustos, desmembrou a mulher em doze pedaços e os enviou aos chefes das tribos, para refletirem sobre aquela bizarrice. Os israelitas receberam os pedaços do corpo de Ilana com assombro. Para Trible, o levita enviou seus pedaços de maneira utilitária, como um mero apelo à vingança pelo 'prejuízo' que ele teve e não porque a amava ou se importava com ela. "Os fragmentos do corpo dessa concubina anônima se dispersam por toda a terra de Israel, o singular horror desperta a reação do povo" (TRIBLE, 1988, p. 40). Mas é interessante que causou indignação não pelo levita em si, mas pelo que ocorreu com a mulher. A reação da sociedade não foi tão misógina quanto se pensa.

As tomadas de consciência e decisões são progressivas, não aconteceram automaticamente nem de modo linear. Os israelitas declararam guerra contra os benjaminitas e após três batalhas sucessivas, mataram todos os seus habitantes, restando apenas seiscentos homens. Também juraram não dar suas filhas a nenhum homem de Benjamim, a intenção era realmente exterminar a existência da tribo. Mas tempos depois pesou a consciência. Os israelitas começaram a se preocupar com o aspecto moral de uma tribo inteira dos israelitas ter sido exterminada por seus próprios irmãos. Decidiram dar uma chance aos benjaminitas remanescentes. Tomaram quatrocentas virgens de Jabes de Galaad e permitiram que outras duzentas moças fossem sequestradas para serem as esposas dos últimos benjaminitas descasados. Eles haviam liquidado uma tribo inteira por causa de uns arruaceiros de uma cidade inóspita que não dedurou os culpados. O escritor de Juízes termina reenfatizando: "Naqueles dias não havia rei em Israel, e cada um fazia o que lhes parecia correto" (Jz 21, 25).

5 Mergulhando mais fundo

Em termos de gênero literário, este texto está na categoria de sagas, mas fazendo um papel invertido, pois se a saga de uma tribo deseja narrar a "história de um ancestral, real ou fictício, cujos traços essenciais e cujo destino se prolongam em seus descentes" (SILVA, 2000, p. 191) esta narrativa fala do movimento contrário, uma das maiores tribos de Israel tornou-se um pequeno punhado de homens que só geraram descendentes porque os demais israelitas criaram uma solução para eles.

A hermenêutica processual nos ajudará a ver outros pecados e crimes evidenciados neste texto que estão ali de maneira discreta. Se o texto foi escrito por redatores deuteronomistas, gente do povo da terra defensora do ideal messiânico davidida, faz sentido que Gabaá, cidade benjaminita, seja apresentada de maneira tão negativa nesta narrativa por causa do papel que ela exerceu na vida da família benjaminita do rei Saul. Neste ponto acredito que Trible acerta: "que ironia então ver o primeiro rei, Saul, que vem da tribo de Benjamin, estabelecer sua capital em Gabaá, e livrar Jabes de Galaad dos amonitas. Mas a intenção do redator pode ser justamente rebaixar a figura de Saul para realçar a monarquia davídica" (TRIBLE, 1988, p. 43).

Se o objetivo foi degradar a capital de Saul e seus centros de poder, manchando ainda mais sua reputação, a narrativa faz sentido. Mas que o relato também nos convida a denunciar qualquer atitude violenta contra mulheres, não apenas aquelas praticadas por

[2] "pegou (*lqh*) a faca - não uma faca, e sim a faca" (TRIBLE, 1988, p. 40).

terceiros, como aquelas violências domésticas que levam uma mulher a fugir de casa e de seu próprio marido. Ler esta narrativa em defesa das vítimas do feminicídio é uma aproximação poderosa. Mas não se pode ignorar que em todo o Israel ninguém apoiou a atitude dos gabaonitas. Então, apesar de reputarmos a sociedade como machista, não podemos ignorar que o feminicídio da concubina gerou uma guerra civil! Isso é muito significativo. Mas não é positivo, pois não podemos ignorar que os mandamentos condenam qualquer assassinato, então a atitude dos israelitas foi tão pecaminosa quanto a dos arruaceiros de Gabaá. Foi violência que gerou violência, vingada com rigores muito mais extensos que a Lei de Talião recomendava.

Se escolhermos esta possibilidade, continuaremos silenciando a concubina, pois nada no texto bíblico defende, protege ou lhe faz justiça. Para dar voz à Ilana, teríamos que montar um bibliodrama no qual a força corporal de sua resistência ficaria evidente, afinal ninguém sofre um estupro sem se machucar muito tentando se libertar. Dar voz à Ilana significa tirar colocar o olhar muito mais sobre ela do que sobre os seus agressores. É ouvir seus gritos, ver seu corpo ensanguentado, cheio de hematomas e seu rosto desfigurado saltaria diante de nós. Dar voz à Ilana significa tentar ouvir os ruídos do estupro, quais sons ela teria emitido e quais xingamentos foram falados por ela enquanto gritava e chorava. Seu corpo foi vandalizado. Ilana não teve direito a um funeral, a um local memorial onde sua vida fosse lembrada, seu corpo foi esquartejado e distribuído, convocando para uma guerra. Mas essa foi uma violência contra sua memória (RIZZANTE GALLAZZI; GALLAZZI, 1991)

Numa conferência recente, na qual apresentei estes insights, uma interlocutora feminista se pronunciou decepcionada com minha abordagem. Ela entendia que eu deixara o 'levita' impune, praticamente 'inocentado' na situação. Não é isso. O levita não é inocente, mas em perspectiva processual, ele não é o único culpado e nossa visão tem que ser aguçada para encontrar estes outros atores. As mulheres de Gabaá e a própria filha do velho efraimita também foram culpadas, pois se omitiram, não ajudaram, não cuidaram, não fizeram nada em grupo, pois uma mulher sozinha não poderia fazer algo, mas em turba elas poderiam ter sido solidárias e até impedido aquele abuso, mesmo que esse 'fazer algo' estivesse limitado a simplesmente recolhê-la, cuidar de suas feridas, limpar, colocar remédio, ao invés de deixá-la caída, morrendo sozinha. A corajosa abordagem de Trible, quarenta anos atrás, continua nutrindo a defesa das mulheres e seu valor é indiscutível, mas não podemos ignorar sua incompletude e parcimônia propositais, pois ela incita o ódio contra os homens, e isso não é saudável em nenhuma abordagem de gênero, quanto mais nas relações humanas. Ao contrário, evidenciam nossos adoecimentos e nossas neuroses e que precisam ser tratadas.

6 Emergindo com pérolas preciosas

Trabalhar com este texto, em perspectiva feminista, que contemple a abordagem de gênero mais ampla é um exercício difícil, certamente algumas exegetas feministas, sairão querendo queimar este estudo. Mas é um exercício necessário se desejamos realmente lutar por Direitos Humanos e não só direitos das mulheres. Se não fosse a hermenêutica do processo convidando-me abandonar a dicotomia e mergulhar tão fundo em busca destas pérolas eu não teria conseguido.

Em minhas pesquisas sobre este texto encontrei a interessante análise de Peggy Kamuf intitulada "Autor de um crime". Ela apresenta a forma como Jean-Jacques Rousseau

escreveu um conto, uma espécie de versão romanceada de Jz 19, quando teve que fugir de Paris após ter sido condenado pelo Parlamento como autor da obra "Emílio" em 1792. Três textos de Rousseau – "Confissões", "Projetos de prefácio" e "O levita" apresentam uma abordagem que nos possibilita enxergar aspectos nada óbvios (porém possíveis!) na narrativa.

Segundo o romance de Rousseau, o levita não teria entregado sua concubina por desprezá-la. Se assim fosse não teria viajado de norte a sul para recuperá-la. Ilana era importante para ele, talvez até amada. Ao entregá-la, o fez com pesar, e ao imolá-la, o faz desgostoso com o ocorrido. Evidentemente Rousseau modificou a narrativa "Segundo ele, o ancião oferece somente sua própria filha aos estupradores: 'ele correu para buscar sua filha a fim de resgatar seu convidado ao preço do próprio sangue' [II, p. 1214]" (KAMUF, 2000, p. 239). Podemos achar que houve um abuso interpretativo aqui, mas a narrativa bíblica não imprime emoções, ela deixa o texto em aberto até para esta perspectiva pois é o lugar de fala de um homem.

Rousseau identificou-se com o levita, como alguém que fora alvo de um ataque perverso enquanto usufruía da hospitalidade de seu anfitrião, um velho socialmente vulnerável e estrangeiro em Gabaá. Como o velho teria oferecido sua filha para aplacar o ímpeto dos arruaceiros, a fim de proteger o velho (e a posteridade do velho) o levita teria oferecido sua concubina, para o estrago não ser tão grande, e não causar dano ao homem que lhe ofereceu abrigo. Ele não queria entregar a concubina, foi forçado. E aqui não podemos esquecer que *hospitalidade e posteridade* são valores inegociáveis nas culturas antigas e do Oriente, ainda hoje. A atitude do levita teria visado proteger ambos os valores da existência de seu anfitrião. Sei que corro o risco de ser interpretada como uma traidora da causa das mulheres ao evidenciar esta possibilidade. Não estou inocentando o levita, estou considerando possibilidades plausíveis que expliquem (não justifiquem!) sua atitude. Se ele amasse mesmo a concubina, ele a teria protegido com a própria vida. Teria se entregado à turba. Mas eu o faço ancorada no texto de Kamuf, outra exegeta feminista numa coletânea de estudos feministas da consagrada Athalya Brenner.

Se considerarmos que os estudos de gênero precisam ter competência para promover o diálogo e a escuta de qualidade sobre as relações de gênero a partir de quaisquer interlocutores e não apenas aqueles que nos agradam, na perspectiva da masculinidade, a abordagem de Rousseau, apesar de romantizada, não é improcedente. "A concubina é entregue aos estupradores como substituta da filha do anfitrião, a qual fora oferecida em lugar do hóspede [...] A mudança introduzida (...) tem o efeito de disfarçar, de alguma forma, o fato de que a entrega da concubina" salva a filha do ancião, o ancião e sobretudo "o levita que era o objeto inicial do ataque" (KAMUF, 2000, p. 249).

Mieke Bal chega logo em seguida oferecendo importante ressonância ao texto de Kamuf. "Kamuf mostra como o texto de Rousseau é uma mediação entre três níveis de ocupação para a mente do próprio Rousseau: sua fuga de Paris, uma história de vingança e sua escrita" (BAL, 2000, p. 262). Sem dúvida alguma foi o lugar de fala de Rousseau. Se em perspectiva feminista posso, como mulher, identificar-me com a concubina ou com a filha do velho efraimita, o que impede que um leitor homem se identifique com o velho, com o sogro ou com o levita e, ao emprestar suas vozes a estes personagens enxerguem coisas que o olhar viciado do combate ao machismo nos impede de ver? Num encontro de exegetas mulheres ouvi, certa vez, que "os homens não precisam falar sobre mulheres porque o mundo já é deles, deixem que as mulheres falem sobre as mulheres e os homens que falem deles". Outra interlocutora foi ainda mais drástica: "os homens não precisam de lugar de fala porque o mundo é totalmente centrado no masculino". Sobre isto discordo

veementemente, pois nós ignoramos que o androcentrismo das sociedades, sejam elas ocidentais ou orientais, machuca a todos, inclusive aos próprios homens.

É a brilhante (e crítica) abordagem de Koala Jones-Warsaw, mulher negra, que abrilhanta nossa análise com o colorido de suas pérolas mulherísticas. Ela conseguiu um distanciamento crítico feminista, negro, porém processual sobre este texto. Ela começa dizendo que o modo como o levita recontou os eventos ao ser inquirido pelos israelitas transformou um problema de ordem pessoal num problema comunitário, de grandeza nacional. "Toda a tribo de Benjamin se defendeu contra as outras onze tribos, porque se recusou a entregar os indivíduos culpados. E depois de vitórias nas duas primeiras batalhas, os benjaminitas, em silêncio, foram finalmente aniquilados." (JONES-WARSAW, 2000, p. 223).

Koala afirma, e concordo com ela, que a abordagem de Trible "foi capaz de interpretar o conjunto dos eventos apenas como reflexo do poder masculino sobre as mulheres, sem notar o considerável grau de 'vitimação' e de sofrimento no contexto mais amplo da história" (JONES-WARSAW, 2000, p. 224). Estabelecer nossas análises de gênero usando um sistema dicotômico de referência é reproduzir um pensamento patriarcal. "Trible acaba reforçando aquela mesma ideologia que tenta evitar. A dicotomia homens maus/mulheres inocentes estabelece um modelo de pensamento que ignora o inter-relacionamento dos destinos – os homens também são vitimados pela 'vitimação' das mulheres" (JONES-WARSAW, 2000, p. 225).

Koala segue em sua análise apontando que Trible reputa a hospitalidade do sogro com o levita como cumplicidade típica do vínculo masculino, já que o texto não fala que a hospitalidade foi oferecida à sua filha, esquecendo que a filha já estava na casa do pai há quatro meses e não precisava ser alvo de hospitalidade. "Tal declaração polêmica funciona para deixar a leitora irada contra os homens", pois quem já mora na casa não precisa de hospitalidade. "hospitalidade é algo concedido às visitas, cuja presença é breve" e conclui: "Aceitar a hospitalidade é aceitar a subordinação a um poder, mas isso não significa necessariamente abuso" (JONES-WARSAW, 2000, p. 225). O levita teve que se desvencilhar do poder do sogro que o embromava impedindo sua partida.

Koala sinaliza outro exagero de Trible quando disse que as mulheres de Jabes Galaad foram levadas 'para gratificar a luxúria dos homens' quando o problema não era luxúria, mas sim a não-extinção de uma tribo de Israel. Ao reduzir a narrativa à vitimação das mulheres, Trible não deu da complexidade das relações sociais daquela sociedade caótica. "Ao reduzir o problema da vitimação a um gênero, ela sufoca os outros personagens com uma técnica silenciadora comparável àquela usada pelo narrador" (JONES-WARSAW, 2000, p. 226).

A crítica de Koala Warshaw a Phyllis Trible é muito rica por se tratar da perspectiva de uma mulher negra que identifica, no feminismo de mulheres brancas de classe média, a incapacidade de reconhecimento de outros tipos de vitimação além daquelas que elas mesmas experimentam (e que se reduz à dominação masculina). Sendo o patriarcado a principal fonte de opressão para as mulheres ele também nos atinge na medida em que funcionamos com mente patriarcal até mesmo umas em relação às outras. E ela acrescenta que na hermenêutica negra, onde as sociedades são matriarcais, culpabilizar os homens por toda opressão é descontextualizado.

> Este tipo de abordagem feminista carece da visão holística necessária para ver os vários níveis de 'vitimação' e sofrimento que ocorreram (...) mulheres brancas, enquanto benfeitoras do patriarcado, também serviram como instrumentos para a opressão de mulheres negras. Isso demonstra, em última análise, a necessidade de se desenvolver um outro tipo de

> hermenêutica bíblica, que se volte mais adequadamente para a realidade de mulheres negras. [...] Devemos reavaliar nosso uso dos termos 'vítima' e 'vitimação [...] devemos rejeitar o conceito de vitimação com algo que define isoladamente o eu ou o estado de ser. Em vez disso, devemos ver a vitimação como um processo a que nos tornamos suscetíveis pelo simples fato de termos nascido, mas também como um processo do qual participamos ativa ou passivamente (JONES-WARSAW, 2000, p. 227-228).

Se a hermenêutica feminista ficar obturada na dicotomia *homem - opressor* contra *mulher – a oprimida*, ela perderá sua capacidade de enxergar outros processos de opressão e vitimação que ocorrem até internamente no movimento feminista, como também ocorre dentro dos movimentos negros. Podem pensar que estou traindo ambas as causas, mas minha declaração se apoia a partir da minha experiência dentro de ambos os coletivos. Num grupo de mulheres empreendedoras ouvi a seguinte frase: 'sororidade é uma grande utopia, na realidade as mulheres sabotam umas às outras grande parte das vezes'. Naquele círculo de mulheres várias delas tinham um currículo enorme de experiências de terem sido oprimidas por outras mulheres que funcionaram com a lógica do patriarcado.

Outra pérola valiosa deste mergulho é o papel social deste marido: ele é um líder religioso, supostamente da religião de YHWH. Isto não aparece na narrativa por acaso. A evidência de levitas e sacerdotes como protagonistas destes capítulos evidenciam uma disputa de poder entre as autoridades sacerdotais do templo e a autoridade de mulheres que desobedecem aos levitas (RIZZANTE GALLAZI; GALLAZZI, 1991, p. 70). Este texto lembra o levita e o sacerdote que passaram de largo do corpo moribundo do homem de quem o bom samaritano da parábola de Jesus cuidou. Se quisermos atacar o levita basta dizer 'misericórdia zero e só sacrifício'. Podemos dizer que o levita não apenas 'passou de largo', mas por pouco não chutou seu corpo moribundo. Ao invés de tratar sua mulher com compaixão, dando-lhe um sepultamento digno, ele usou o corpo da mulher para promover sua própria causa, semelhante a tantos líderes religiosos que não apenas praticam violência de gênero contra as mulheres das comunidades de fé, como recomendam seu silenciamento e ainda se exibem com o trabalho que custou a saúde destas mulheres. São líderes religiosos os que preferem imolar o cadáver da mulher ferida a exercer misericórdia. Esta é uma ótica, mas será que foi isso que realmente aconteceu? Só dá para ler este texto desta forma?

O perigo de chegarmos tão defensivos diante do texto é que cairemos na armadilha de estabelecer juízo de valores sobre o caráter do levita que o texto não possibilita ver. E se fizermos isso, teremos que forjar suas atitudes com base nas nossas avaliações e julgamentos de caráter, e isso é sempre muito arriscado.

7 Considerações finais

"Textos de terror" são evitados nas pregações. Eles nos constrangem, nos encurralam de maneira desconfortável, não sabemos explicar suas presenças num livro sagrado, então sem saber como lidar com eles, geralmente os ignoramos, a fim de nos livrarmos do desconforto que nos causam, mas isso não resolve a questão. Nenhum padre ou pastor consegue pregar confortavelmente sobre Jz 19. O relato é tão chocante e a "moral da história" é tão difícil de ser discernida que não sabemos como extrair deste texto teologia relacional. Quando dizemos que o texto foi produzido para evidenciar as anarquias

internas em Israel e a necessidade de rei, é uma ótica evidente, mas que nem de longe verdadeiramente responsabiliza os moradores de Gabaá pelo que aconteceu com Ilana.

O pecado de Gabaá não começou com a recusa de entregar seus arruaceiros. Começou com a falta de hospitalidade na praça, seguiu com a omissão durante a perturbação, a falta de intervenção durante a violência e culminou com a falta de atendimento à pessoa ferida no final da tragédia. Se os gabaonitas não tivessem transferido o dever da hospitalidade para um velho estrangeiro e vulnerável tamanha violência teria acontecido? Se os gabaonitas tivessem tentado impedir o estupro que, certamente, não foi silencioso, esta mulher teria sido abusada até a morte? Se enquanto esperneava e gritava, xingando seus abusadores, os gabaonitas trouxessem paus e foices para atacar os abusadores, o estupro teria se consumado? Ou se, minimamente, depois do estrago feito, ainda que com medo dos arruaceiros, recolhessem a moça para cuidar de suas feridas, dar-lhe cama, alimento e descanso, será que ela teria morrido?

Não estou inocentando os arruaceiros nem o levita, estou olhando para a praça da cidade onde tudo aconteceu. A falta de hospitalidade dos gabaonitas evidencia uma enorme falta de empatia e solidariedade e aqui já estamos sim, falando de problemas que atravessam a existência humana em todas as eras. Será que a denúncia sobre a inospitalidade dos gabaonitas não nos salta aos olhos ou estamos preferindo não enxergá-la?

Enquanto a pandemia nos ensina a ressignificar o ato de respirar, nos lembramos que o sufocar é sempre uma agressão à vida. É possível que, mesmo objetivando uma abordagem libertária para mulheres, nos tornemos sufocantes para outras vítimas do processo. Se focarmos apenas na violência do marido contra a esposa, ou dos estupradores contra a mulher, deixaremos de perceber que, tão séria quanto estas violências foi a omissão dos gabaonitas que se recusaram a hospedar. Nem mesmo a filha virgem do efraimita tentou socorrer Ilana embora tenha sido poupada da violência quando a concubina foi entregue. Por que escolher omitir estes outros processos de vitimação da violência? Por que não falar da condição vulnerável do velho estrangeiro e da vulnerabilidade do próprio levita, ao entregar a concubina que empreendeu tanto esforço para recuperar e aquela que possivelmente seria a mãe de seus filhos? Será que este levita voltou para casa tranquilo e sem pesar no coração por tudo que ocorreu? Como ele iria explicar-se para o pai da moça depois de tudo isso? Como o pai da moça deve ter recebido a notícia depois de tanto esforço em segurar o levita com ele.

Ao não tratar as duas hermenêuticas anteriores como antagônicas ou mutuamente excludentes, mas como orgânicas, coparticipantes da mesma realidade, somos desafiados a adotar uma nova postura frente aos contrastes relacionais embutidos na narrativa. Esse é o objetivo da hermenêutica do processo. Uma nova ética-relacional emana da leitura destes capítulos, possibilitando realizar avanços criativos em nossos relacionamentos. A falta da hospitalidade foi o crime central em toda esta narrativa. Se os gabaonitas tivessem sido hospitaleiros a violência contra o velho efraimita, contra o levita, contra a filha do velho e contra a concubina possivelmente não teria ocorrido. A omissão pode ser um crime tão perverso quanto o assassinato.

Durante a pandemia até mesmo os anfitriões mais hospitaleiros ficaram impedidos de exercer seu dom, sua vocação de receber pessoas e a capacidade de acolher ficou seriamente comprometida. Por outro lado, se perseverassem na hospitalidade corriam o risco de serem contaminados e até perderem a vida. Eu mudei de estado durante a primeira quarentena de 180 dias, era uma mudança que estava agendada há mais de ano. Caminhei pelas ruas de São Paulo, sempre frenéticas, totalmente desertas. Foi assustador não encontrar amigos, hotéis nem hospedagens econômicas pois tudo estava fechado por ordem da

saúde pública. Foi aterrorizante pensar que talvez eu tivesse que pernoitar no meu carro enquanto procurava imóvel para locação. Lembrei-me que o menino Jesus nasceu numa estrebaria porque não havia hospitalidade para ele.

Enquanto escrevo estas páginas tenho dificuldade de distinguir se estamos sendo resilientes e aprender sobre nós com a pandemia. Temo que estejamos nos tornando tão embrutecidos que mesmo agora, quando o risco de contágio é infinitamente menor, nos comportemos como quem permanece asfixiado, ou pior como quem asfixia. Os estudos de gênero nunca estiveram tão próximos de se tornarem asfixiantes e promoverem morte como nos últimos anos. Não podemos perder de vista que a equidade significa direitos para todos e todas. Até para o ladrão na cruz a quem Jesus perdoou.

A hospitalidade tem o poder de nos levar ao encontro do vulnerável e trazê-lo para si, atraí-lo como parte de si, de seu próprio processo. Neste tempo de reconstrução precisamos voltar mais atenção para a prática da hospitalidade. Nas discussões sobre gênero, nós, mulheres, precisamos estar mais abertas a proporcionar lugar de fala para os homens, para que eles se expressem sobre a forma como são genericamente acusados de machismo e misoginia mesmo quando fazem todo esforço possível para romper com o patriarcado estrutural que atinge inclusive mulheres e nos torna violentas. Criar círculos bíblicos de homens que discutam este texto em perspectiva de masculinidades, para produzir pautas de masculinidades não-violentas pode ser muito proveitoso. Tenho dado algumas assessorias a grupos de homens que refletem sobre masculinidade não-violenta e tem sido muito enriquecedor oferecer esta escuta. Em círculos mistos, usar a técnica do bibliodrama para promover a troca de papeis entre homens e mulheres certamente agregará visões importantes sobre nossos relacionamentos. Há muitos caminhos processuais, orgânicos que possibilitam a construção de uma nova ética relacional. É só termos disposição.

Comunicai com os santos nas suas necessidades, segui a hospitalidade; abençoai aos que vos perseguem, abençoai, e não amaldiçoeis. Alegrai-vos com os que se alegram; e chorai com os que choram (Rm 12, 13-15)

Em memória dos amigos e familiares que partiram durante a pandemia:
Luiz Pinguelli, Daniele Costa, Norival Lugon, Carmendea Pires, Max Cassin, Noélio Duarte, Alyson Lopes.

Referências

BAL, Mieke. Um corpo de escrita: Juízes 19. *In*: BRENNER, Athalya (Org.). *Juízes a partir de uma leitura de gênero.* São Paulo: Paulinas, 2001. p. 259-286.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Sttutgart: Deutsche Biblestifung, 1977.

BRAULIK, Georg. As teorias sobre a obra historiográfica deuteronomista ("DtrG"). *In*: ZENGER, Erich *et al*. *Introdução ao Antigo Testamento.* São Paulo: Loyola, 2003. p. 163-169.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos.* 2. ed. São Leopoldo; Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2000. 2 v.

FARMER, Ronald. Como devo ler a Bíblia? A busca por uma hermenêutica satisfatória: introdução à hermenêutica processual. *In*: MARIANNO Lília Dias (Org.). *Bíblia, violência e direitos humanos:*

contribuições ao V Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. Goiânia: ABIB; Rio de Janeiro: Eagle Books; Kent: FDigital, 2013. p. 39-66.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *História de Israel.* Dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias. São Paulo: Teológica; São Paulo: Loyola, 2005.

JONES-WARSAW, Koala. Por uma hermenêutica femínea: uma leitura de Juízes 19-21. *In*: BRENNER, Athalya (Org.). *Juízes a partir de uma leitura de gênero.* São Paulo: Paulinas, 2001. p. 215-232.

KAMUF, Peggy. Autor de um crime. *In*: BRENNER, Athalya (Org.). *Juízes a partir de uma leitura de gênero.* São Paulo: Paulinas, 2001. p. 233-258.

KIRST, Nelson; KILPP, Nelson; SCHWANTES, Milton; RAYMANN, Acir; ZIMMER, Rudi. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português.* 3. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2015.

MARIANNO, Lília Dias. *A ameaça que vem de dentro:* um estudo sobre as relações entre judaítas e estrangeiros no pós-exílio em perspectiva de gênero. 2007. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo. 2007.

MARIANNO, Lília Dias. Os textos de terror e textos de amor. *In:* _____ (Org.). *Diversidade de gênero e espiritualidade:* uma abordagem transdisciplinar. [S. l.]: Eagle Gestão do Conhecimento, 2021. Material didático instrucional. Curso de Extensão. Disponível em: https://eaglegestao.com.br/salade-aulavirtual/. Acesso em: 28 set. 2021.

MESLE, C. Robert. *Teologia do Processo:* uma introdução básica. São Paulo: Paulus, 2013.

MEYERS, Carol. As raízes da restrição: as mulheres no Antigo Israel. *Estudos Bíblicos,* Petrópolis. n. 20, p. 9-25, 1988.

NIEHR, Herbert. O livro de Juízes. *In:* ZENGER, Erich *et al*. *Introdução ao Antigo Testamento.* São Paulo: Loyola, 2003. p. 177-183.

RIZZANTE GALLAZZI, Anna Maria; GALLAZZI, Sandro. E violentaram também sua memória. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, n. 41, p. 17-30, 2002.

RIZZANTE GALLAZZI, Anna Maria; GALLAZZI, Sandro. Templo x mulher. *Estudos Bíblicos,* Petrópolis, n. 29, p. 64-78, 1991.

SILVA, Cássio Murilo Dias. *Metodologia de exegese bíblica.* São Paulo: Paulinas, 2000.

TRIBLE, Phyllis. Uma concubina anônima: o cúmulo da violência. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 20, p. 26-45, 1988.

TÜNERMANN, Rudi. *As reformas de Neemias.* São Leopoldo: Sinodal, 2001.