

UMA MULHER MARCADA PELA OPRESSÃO E PELA TERNURA DE DEUS: ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DE LUCAS 13.10-17¹

Erika Pereira Machado²
Ivoni Richter Reimer³

Resumo: O artigo apresenta uma investigação e interpretação da narrativa bíblica de uma das curas de Jesus, narrada em Lucas 13.10-17. Elabora alguns referenciais teóricos para análise de textos bíblicos que tratam de doença e processos terapêuticos. No caso específico, analisa as condições de uma mulher encurvada que é apresentada em contexto sinagoga sabático e ali entra em processo de relação de cura com Jesus. O resultado da cura, como em outros relatos desse gênero literário, é o louvor a Deus realizado pela mulher agora com semblante erguido e corpo ereto e a reação por parte de quem vê e ouve o que foi narrado.

Palavras-chave: Doença. Cura. Corporalidade. Hermenêutica.

*A woman marked by oppression and God's tenderness:
Analysis and interpretation of Luke 13.10-17*

Abstract: The present paper presents an investigation and interpretation of the biblical narrative of one of Jesus' healings, in Luke 13.10-17. It elaborates some theoretical references for the analysis of biblical texts that deal with disease and therapeutic processes. In this specific case, it examines the conditions of a bent woman who is presented in the context of a sabbath in the synagogue, where she enters a process of healing relationship with Jesus. The result of the healing, as in other narratives of this literary genre, is the praise of God by the woman, who has now her face lifted, and her body erected, and the reaction of those who see and hear what was narrated.

Keywords: Illness. Healing. Corporality. Hermeneutics.⁴

Na ciência-arte da interpretação de textos sagrados, no caso do Novo Testamento, é importante a busca da compreensão das palavras escritas e organizadas (com seus ditos e interditos, silêncios e ocultações)⁵ e dos corpos que nelas estão mergulhados ou afogados... Importa ver

¹ O artigo foi recebido em 24 de março de 2011 e aprovado por parecerista *ad hoc* mediante parecer de 02 de abril de 2011.

² Fisioterapeuta, doutoranda no Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião, da PUC-Goiás, em Goiânia. machado-erika@hotmail.com

³ Teóloga biblista, doutora, professora na PUC-Goiás, pastora luterana, assessora do Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) e Serviço de Animação Bíblica (SAB-Paulinas), membro-fundadora da Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica (ABIB). ivonirr@gmail.com

⁴ Registramos nosso agradecimento a Claude Detiene pela tradução do resumo e palavras-chave.

⁵ Acerca do processo de formação de textos neotestamentários, veja considerações em RICHTER REIMER, Ivoni. **Milagre das Mãos:** curas e exorcismos de Jesus em seu contexto histórico-cultural.

como as palavras e os textos que se tornaram um corpo a ser lido e interpretado envolvem corpos e histórias de gente e de coisas em diferentes tempos, lugares e culturas. Por isso interpretar textos é uma ciência-arte complexa e difícil, que precisa de instrumentos que auxiliem na busca de significados, teias e tessituras.⁶ Destacando a relevância do texto-corpo e do corpo-texto, é preciso considerar também que, “por mais que a escrita se esforce em ser diálogo, nem o sujeito da pronúncia nem o sujeito da escuta estão presentes”⁷, sendo que uma das tarefas hermenêuticas consiste em perceber também as justificativas que se vão construindo na relação com o texto em diferentes épocas e lugares.

Uma segunda consideração introdutória é que textos podem ser entendidos como espelho ou representação de realidades que carregam em seu bojo não apenas experiências e realidades diferentes, dependendo da multiplicidade de personagens presentes e ocultos ou silenciados, como também estão repletos de ambiguidades e/ou contradições que fazem parte do processo tradutivo, que resultam em textos como “modelo de ação”. Ou seja, textos não apenas dizem, mas querem fazer crer. Textos não apenas descrevem, mas também prescrevem e podem ser entendidos como “ações simbólicas que se utilizam de signos polissêmicos e por isto necessitam de interpretação”⁸, devendo-se considerar texto e contexto, bem como sua própria história interpretativa.

Como narrativas, os textos que tratam de curas, como Lc 13.10-17, podem ser considerados como mediação por parte de quem recebe, seleciona, organiza e transmite por escrito os elementos da narrativa, dispondo-os de tal forma que forneçam aspectos viáveis para a sua compreensão. Assim, a narrativa é como um “terceiro tempo” que refigura imaginativamente algo que deve ter ocorrido no passado, almejando “ocupar o lugar desse passado, substituindo-o [e pretendendo dizer] a verdade do acontecido”⁹. Entendido dessa forma, queremos interpretar essa narrativa do Evangelho de Lucas como se nela existisse

Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 44-52, com outras referências; veja também RICHTER REIMER, Ivoni. Um elogio à prudência econômica transgressora: um estudo de Lucas 16,1-9. **Phoínix**. Laboratório de História Antiga UFRJ, Rio de Janeiro, v. 13, p. 140-166.

⁶ MENEZES, Magali M. de; SÁ, Suliane de. Escritas que emudecem ou fazem o corpo falar. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). **Epistemologia, Violência e Sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião**. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2008. p. 51-64, elaboram conceitos epistemológicos para análise de textos, contemplando os corpos no processo de (des-re-)construção interpretativo.

⁷ MENEZES; SÁ, 2008, p. 52.

⁸ THEISSEN, Gerd. **Urchristliche Wundergeschichten**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1974. Tradução de Ivoni Richter Reimer. A respeito de textos como representação do “ser-no-mundo” ou espelho (às vezes embaçado) de realidades, veja RICHTER REIMER, 2008, p. 44-52, com outras referências.

⁹ PESAVENTO, Sandra. **História & História Cultural**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 50, onde discute a elaboração de epistemologia e referenciais teóricos com base em Paul Ricoeur.

convergência entre uma função de representância, que se opera no domínio da produção, na relação que se opera entre a construção da narrativa histórica e o passado preservado nos traços que restam, e a função da significância, presente no domínio da leitura, na relação entre o mundo do texto e o mundo do[a] leitor[a]¹⁰.

A narrativa, a nosso ver, não opera ou não é alcançada pela nossa compreensão em nível da veracidade, mas da verossimilhança e, como tal, atua como representação de uma relação libertadora entre Jesus e uma mulher doente, num contexto sinagoga sabático que, por ser público, também implica outras relações.

Para a interpretação de narrativas de curas, é importante indicar para a concepção de doenças na Antiguidade, reflexas também no Novo Testamento. Sem adentrarmos toda a discussão acerca das causas e origens de doenças¹¹, destacamos que, na mentalidade religiosa da época, elas figuravam como representação do Mal, que se expressava como castigo, maldição, abandono e gerava ou legitimava uma desqualificação social e moral da pessoa doente. Tanto para Scliar¹² quanto para Theissen¹³, doenças e seus relatos bíblicos estão perpassados por modelos profundamente religiosos e simbólicos que elaboram e organizam reflexões acerca das realidades vividas pelas pessoas doentes nas suas (quebras de) relações.

Para a análise da narrativa aqui proposta, percebemos e observamos que esse imaginário religioso não se limita a “esta” mulher, mas a um problema sociocultural generalizado. Nele, esta mulher exerce função de representação para outras pessoas que se encontram em situação semelhante: a doença reflete interrupção comunicativa entre as pessoas em suas relações sociais em todos os níveis, causando exclusão, marginalização e anomia¹⁴, e a cura representa a superação do Mal como ação simbólica¹⁵ na (re)construção de vida digna em suas múltiplas relações.

Adentrando o texto com o corpo, as doenças e o imaginário

Todos os seres vivos são mortais, e parece que nós humanos somos os únicos a ter consciência disso. Na mentalidade ocidental de matiz judaico-cristã, essa mortalidade revela a nossa fragilidade, que se expressa de diferentes maneiras,

¹⁰ PESAVENTO, 2004, p. 53.

¹¹ Para a compreensão da doença, sua origem e causa na Antiguidade, veja RICHTER REIMER, 2008, p. 11-42, 54-58, com referências e discussões. Veja também VENDRAME, Calisto. **A cura dos doentes na Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2001. cap. 1.

¹² SCLAR, Moacir Jaime. **Da Bíblia à psicanálise: saúde, doença e medicina na cultura judaica**. Tese. Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública, 1999. Cap. 2. Disponível em: <http://portalteses.icict.fiocruz.br/transf.php?script=thescover&id=000018&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 12 maio 2006 e 23 mar. 2011.

¹³ THEISSEN, 1974, p. 247; veja ali também a tipologia das narrativas de cura (p. 53-90).

¹⁴ A respeito dos mecanismos e funcionamento dessa desqualificação com base em sistemas simbólicos, veja PESAVENTO, 2004, p. 42-43 e SCLAR, 1999.

¹⁵ A esse respeito, veja detalhes em RICHTER REIMER, 2008, p. 65-67.

entre elas a doença, que nos expõe cotidianamente à vulnerabilidade e finitude de nossa existência.¹⁶

Como vimos acima¹⁷, desde a Antiguidade, a doença é representada como experiência social de caos e desequilíbrio, constituindo uma das formas de representação do Mal que vai construindo identidades de coesão ou exclusão social; por meio de processos terapêuticos que culminam em cura, a pessoa se reestrutura por meio da superação do Mal, que permite a reconstrução da vida liberta em liberdade.

Em nossa vida e em relatos de outras, percebemos que a doença de outrem é capaz de mover o coração humano e provocar misericórdia, cuidado, preocupação, doação, busca de cura até o restabelecimento da pessoa. Igualmente, porém, também é capaz de provocar o medo, a aversão, o nojo e o horror humanos. Além disso, pode ser “matéria-prima” a ser explorada pelo “comércio de cura”, seja em clínicas, consultórios, hospitais e também em igrejas. Em nosso contexto, as doenças e suas curas ou cuidados obedecem às leis da hierarquia social capitalista, sendo que doenças, doentes e curas também podem manifestar o quanto relações socioculturais podem ou não ser classistas, racistas, sexistas etc. Isso implica que pessoas doentes e doenças sejam parte das prioridades ou do esquecimento (corte de verbas!) de pessoas, grupos, organizações, de órgãos públicos e privados. Em realidades do “grande Sul”, isso significa que a cada pessoa é dado o cuidado segundo o poder econômico, político e financeiro que tem. Assim sendo, o que vale não é mais a pessoa, mas drasticamente o lucro que dela advém ou pode advir (planos de saúde, seguros), manifestando-se nisso também o “esquecimento do ser”¹⁸.

Essa realidade não é vivenciada só hoje. Ao contrário. Muitas das situações, condições e experiências socioeconômicas no que se refere a doenças e processos terapêuticos também eram vividas em tempos antigos, como, por exemplo, no tempo de Jesus e no início das igrejas. A narrativa de Marcos 5.25-34 (e paralelos)¹⁹ representa bem a situação de pessoas que sofrem, junto com a doença, processos de empobrecimento. Por isso, como já o indicamos na parte introdutória, é importante destacar também que, na concepção da época, as curas de Jesus eram caracterizadas como

ação da divindade que intervém e interfere nas relações sociais e simbólicas de corpos doentes e sofridos, reconstruindo, portanto, também identidades. Esses processos

¹⁶ Assim o expressa GEBARA, Ivone. **Vulnerabilidade, justiça e feminismos**: antologia de textos. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2010. p. 129.

¹⁷ Confira em RICHTER REIMER, 2008, p. 43.

¹⁸ GEBARA, 2010, p. 131-132.

¹⁹ Para a análise e interpretação desse texto, veja TEZZA, Maristela. **Memórias de mulheres, conflitos adormecidos**. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006.

terapêuticos refletem não apenas relações de poder, mas também poder(es) em relação que possibilitam libertação ou superação do Mal²⁰.

Nesse contexto é importante também destacar que, além de semelhanças entre as práticas taumatúrgico-terapêuticas realizadas por divindades e mediadores divinos no contexto histórico-social do Novo Testamento, existem também diferenças, dentre as quais mencionamos a questão econômica: há relatos e estudos que indicam para a cobrança de honorários, o “dar presentes” ou a confecção de estelas e inscrições nos templos²¹ onde ocorriam os procedimentos e as curas. Nos relatos evangélicos, em contrapartida, as curas de Jesus eram de graça, eram realizadas em qualquer lugar e foram marcadas pela gratuidade.

Com referenciais de hermenêuticas libertadoras, como a feminista, pautamos que nosso corpo, assim como na Antiguidade, continua sendo elo fundamental com o qual experienciamos o mundo e construímos saberes e relações. Nesse sentido, entretanto, também é o mundo que vai experienciando as ações realizadas por meio de nosso corpo.²² Nessa reciprocidade profunda e complexa, também em situação de doença, todo corpo sofre; a vida da pessoa está machucada, e também suas relações familiares e sociais podem sofrer prejuízos.

Saúde e doença manifestam-se, portanto, em nosso corpo. Por isso faz-se necessário perceber que as relações do cristianismo com o corpo têm sido ambivalentes. Por um lado, o cristianismo aborda a fé num Deus que se tornou corpo e nas narrativas de cura do Novo Testamento são especialmente os corpos discriminados de mulheres, crianças e homens que são curados e restabelecidos em sua dignidade. Por outro lado, porém, desenvolveram-se no cristianismo posturas e práticas de ascese e hostilidade ao corpo²³, que perduram até nossos dias, apesar de significativas mudanças também na construção de saberes.

Para compreendermos o texto e o corpo em suas múltiplas relações e engendramos processos interpretativos na interdisciplinaridade com outras áreas de conhecimento, como, por exemplo, as Ciências da Vida, destacamos também um aporte referente à estrutura e complexidade do ser. Para encontrar essa estrutura, a busca vem a detectar o significado pelo significante²⁴: nosso significante é o corpo

²⁰ RICHTER REIMER, 2008, p. 43.

²¹ RICHTER REIMER, 2008, p. 18-30.

²² A respeito da corporalidade, a construção e o abandono de relações em situação de saúde e doença, veja RICHTER REIMER, Ivoni. Nossos corpos na saúde e na doença. In: RICHTER REIMER, Ivoni e SOUZA, João Oliveira (Orgs.). **O sagrado na vida**: subsídios para aulas de teologia. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2009. p. 193-196.

²³ Assim o expressam MOLTSMANN-WENDEL, Elisabeth e PRAETORIUS, Ina. Corpo da Mulher, corporalidade. In: GÖSSMANN, Elisabeth et al. (Orgs.). **Dicionário de Teologia Feminista**. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 60-67, especialmente p. 62.

²⁴ Essa reflexão e referencial foram desenvolvidos por SANTISO, Maria Teresa Porcile. **A mulher, espaço de salvação**. Tradução de I. F. L. Ferreira e Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 1993, de onde destacamos as p. 256-260.

revelador do significado. Nesse sentido, o corpo é símbolo no sentido de ser estrutura de significação, sendo que toda emoção profunda e genuinamente sentida e quase todo pensamento se veem expressos em todo o nosso organismo. O corpo engloba e transcende o mundo de diferenças e se refere à estrutura integral, interna, autônoma, biológica e somática. Toda a mulher, sendo corpo, como corpo é espaço de vida aberto e/ou espaço aberto de vida que, como qualquer outro ser, também experimenta situações de dor, exclusão, morte, bem como de alegria, prazer e libertação.

“A” mulher encurvada: real e imaginário num só corpo individual e coletivo

Para uma abordagem interpretativa de narrativas de cura no Novo Testamento é interessante observar primeiramente que os evangelhos sinóticos apresentam crianças, mulheres e crianças que entram num processo de cura com Jesus. São várias as formas de abordagem ou de trazer alguém à presença de Jesus.²⁵ Nesse contexto, é intrigante que os evangelhos sinóticos oferecem apenas três narrativas nas quais mulheres estão diretamente implicadas na busca e vivência de cura: a mulher com hemorragia²⁶, a mulher cananeia/siro-fenícia e a mulher encurvada. Dentre elas, vale destacar Lucas 13.10-17, porque apenas aqui se transmite a memória acerca da doença dessa mulher, do encontro com Jesus com ela e da cura.

A narrativa informa a respeito de uma mulher encurvada, uma doença que deve ter sido causa de muito sofrimento para essa mulher nas suas múltiplas relações. A mulher é anônima e dela se diz que estava doente há 18 anos, sem poder se endireitar (Lc 13.11). Aqui se apresenta a doença como causada por um “espírito de enfermidade”, um “espírito de fraqueza” (*pneuma asthenéias*), o que depois é interpretado pelo próprio texto como “Satanás” (Lc 13.16). Confirmando o que dizíamos a respeito do imaginário e das concepções acerca das causas de doenças na Antiguidade, percebemos, aqui, que, no entendimento da comunidade, Satanás é quem mantém as pessoas presas, gerando-lhes também doenças.

O termo utilizado para caracterizar a doença da mulher, que a mantém assim encurvada, é *synkyptusa*, termo técnico utilizado naquele contexto histórico para descrever doenças que afetavam a coluna.²⁷ O texto é enfático: ela estava tão encurvada há tanto tempo que “não conseguia desencurvar-se *em absoluto*”,

²⁵ A esse respeito, veja, por exemplo, RICHTER REIMER, 2008, p. 83-113, onde se elencam as variáveis de busca por socorro junto a Jesus: a) a própria pessoa doente estabelece a busca e o contato; b) pessoas amigas e/ou familiares o fazem; c) o próprio Jesus o realiza.

²⁶ Há que se considerar também a menina de 12 anos, que está narrada intrinsecamente com a “mulher hemorrágica”. Estando ela já em idade de procriar, pode também ser considerada mulher.

²⁷ Definição de RIENECKER, F. e ROGERS, C. **Chave linguística do Novo Testamento Grego**. Tradução de G. Chown e Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1988. p. 134: “Palavra médica para a curvatura da coluna (RWP)”.

demonstrando com isso o enorme sofrimento e o imenso esforço que ela tinha que fazer para se locomover!

A narrativa, portanto, descreve a doença como uma fraqueza tão generalizada, que vai encurvando a mulher na totalidade, caracterizando-se como uma enfermidade que compromete os sistemas muscular, articular, esquelético e neurológico, visto a longa duração da doença. Atualmente, pode-se nomear essa doença que causa deformidade de espondilite anquilosante, ou seja, doença inflamatória sistêmica crônica, de etiologia desconhecida, que afeta a coluna vertebral em indivíduos geneticamente predispostos.²⁸

Observando a narrativa em perspectiva de histórias de vida e interpretando-a também simbolicamente, o “estar encurvada” pode indicar para o fato de a mulher estar diminuída não só de tamanho ou aparência, mas estar limitada em vários sentidos: não conseguir respirar harmoniosamente, ter dificuldade nas relações afetivas e sexuais, alimentar-se com dificuldade, ingerir líquidos de forma restrita, não conseguir visualizar o horizonte com precisão e muito menos ao seu redor com cabeça erguida, além de intensas dores musculares, articulares e provavelmente irradiações nervosas etc. Enfim, a mulher apresenta-se em um “absoluto” (Lc 13.11 *eis to pantelés*) estado de marginalização e discriminação em todos os níveis e dimensões.

Além dessa caracterização da doença da mulher, outro detalhe narrativo a ser observado é o lugar onde e a partir do qual se fala da mulher: ela está na sinagoga, em dia de sábado (Lc 13.10-11)! A importância desse detalhe tem a ver com o *construto* teológico sistemático que afirma que, no judaísmo, mulheres não podiam entrar e estar na sinagoga. Temos, então, um versículo bíblico que questiona essa afirmação generalizada e mostra que o espaço sinagoga, também e talvez especialmente no sábado, era lugar aonde também mulheres vinham para ouvir (Jesus estava ensinando!) e buscar força, consolo e – por que não? – ajuda e cura.

A sinagoga era o espaço público aberto durante toda a semana para atividades diaconais e de instrução. Aos sábados, contudo, esse era o espaço público apropriado para o culto sabático, serviço realizado pela manhã e à tarde.²⁹ É nesse espaço e nesse tempo especial que Jesus e a mulher se encontram! Jesus estava ensinando no sábado e nada parece ter impedido a mulher de estar ali. É ali que Jesus vê essa mulher em profundidade (*idon/orao*), percebe profundamente sua vida e seu sofrimento, e então a chama para junto de si.

²⁸ Esse diagnóstico foi afirmado por SHORT apud MORRIS, Leon L. **O evangelho de Lucas**: introdução e comentário. Tradução de Gordon Chown e Revisão de Júlio Paulo Tavares Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 210.

²⁹ Maiores informações, veja OTZEN, Benedikt. **O judaísmo na antiguidade**: a história política e as correntes religiosas do Alexandre Magno até o imperador Adriano. Tradução de Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 142. O autor também informa que, na diáspora, nesse espaço também eram realizadas as grandes festas judaicas, na impossibilidade de todo o povo peregrinar até Jerusalém.

A sinagoga não se mostra, aqui, como espaço de exclusão, mas é espaço de anúncio e ensino e de busca por socorro, de experiência da libertação e de inclusão. Essa narrativa torna-se necessariamente, pois, um *locus* a partir de onde e por sua própria causa a questão da (não) participação igualitária da mulher da vida da sinagoga deve ser revisto. Aqui, no caso, o que se observa é que a presença da mulher nesse espaço sagrado se torna prerrogativa para Jesus encaminhar um processo de cura ativo e participativo, vendo e chamando a mulher que, com certeza, dirige-se a ele com enormes dificuldades.³⁰ Em todo caso, na dinâmica narrativa, Jesus interrompe sua “pregação”, seu ensino sinagoga e dá prioridade à necessidade da mulher manifesta em sua “encurvatura”; a doença torna-se prioridade em relação ao discurso.³¹

Dentro da hermenêutica feminista, já na década de 1990 foi salientado que essa narrativa representa a tradição mais antiga das curas em dia de sábado.³² O diálogo controverso entre Jesus e o sumo sacerdote (Lc 13.14-16) não demonstra que Jesus, “para salvar/curar vidas”, tivesse transgredido a Torá do sábado. Ao contrário, ele cumpre a Torá quando coloca a vida acima da lei, como também o faziam e continuaram fazendo vários rabinos, como já demonstrado no próprio texto (Lc 13.15).³³ Jesus liberta a mulher de sua enfermidade no contexto sinagoga sabático e, no embate com seu parceiro de discussão, argumenta sua ação pela própria herança bíblica que ambos (sumo sacerdote e Jesus) tinham em comum: ele a chama “filha de Abraão” (*tygatéra Abraám*), algo único nos evangelhos, mas que, em algumas traduções, aparece como “descendente de Abraão” (A Bíblia na Linguagem de Hoje), o que lhe tira a brisância dentro do contexto conflitivo, onde geralmente só se fala de “filhos de...”!

Devido à importância do lugar onde acontece essa cura, atemo-nos ainda por um momento para destacar mais alguns detalhes e fazer algumas observações a respeito do significado da sinagoga naquele tempo. Uma busca lexical mostra que a prática de Jesus ensinar na sinagoga é informada pela última vez nessa passagem de Lucas³⁴, provavelmente também por causa da organização estrutural do material

³⁰ RICHTER REIMER, 2008, p. 104, desenvolve melhor a análise do texto e da questão.

³¹ Assim QUÉRE, France. **As mulheres do evangelho**. Tradução de M. Cecília de M. Duprat e Revisão de Rubens Marchioni. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 31-34.

³² Essa discussão foi levantada por SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **As origens cristãs a partir da mulher**: uma nova hermenêutica. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 157-158.

³³ A respeito de curas e outras atividades que podem ser feitas em dia de sábado, dentro da normalidade interpretativa da Torá, conforme consta no Talmude, veja REIMER, Haroldo e RICHTER REIMER, Ivoni. **Tempos de Graça**: o Jubileu e as tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo: Sinodal; CEBI; São Paulo: Paulus, 1999. p. 53-55. Para rever a discussão acerca dos “fariseus” como se fossem um grupo homogêneo, leia MIRANDA, Evaristo E. da; MALCA, José M. Schorr. **Sábios fariseus**: reparar uma injustiça. São Paulo: Loyola, 2001.

³⁴ Assim MORRIS, 2000, p. 210. Veja ainda acerca da importância das instituições religiosas como Templo e sinagoga nos evangelhos e em especial em Lucas, em RICHTER REIMER, Ivoni. **Templo: espaço sagrado e simbólico-identitário na vida de Jesus**. In: OLIVEIRA, Irene Dias de (Org.). **Religião no Centro-Oeste**: impacto sociocultural. Goiânia: Ed. da UCG, 2007. p. 69-76.

do evangelho: em seguida começa a “subida” para Jerusalém, onde o Templo – e não mais a sinagoga – ocupa lugar central.

O texto como fonte para inquirir construtos teológico-históricos

Como dito acima, no tempo de Jesus, a sinagoga era espaço público para vivência da espiritualidade judaica, que se expressava aos sábados por meio de celebração de culto, de ensino e aprendizagem da Torá, recitação de normas tal-múdicas etc., e durante a semana era um lugar público que servia como escola e também como hospital e abrigo para pessoas peregrinas e necessitadas. Em termos de “funcionários”, havia apenas um “chefe de sinagoga” e um ajudante. O primeiro era responsável pela direção do culto, zelando pelo andamento da reunião. O ajudante trazia o rolo da Escritura e pedia que os membros da comunidade, conforme escolhidos pelo “chefe da sinagoga”, cumprissem os rituais para oração, canto e pregação.³⁵ A leitura do texto sagrado (no caso, profetas) era feito por leitores preparados para isso, como refletido em Lc 4.16-17.

Com isso, podemos argumentar que Jesus pode ter sido um dentre esses membros que atuavam no culto sinagagal sabático. E como ele, havia muita gente preparada para essas funções e que as realizavam, possivelmente em rodízio, a exemplo também dos sacerdotes (“baixo clero”) no Templo. Nesse sentido, vale registrar (inclusive para animar outras pesquisas) que existem evidências literárias, epigráficas e arqueológicas para a realização de tais funções por mulheres.³⁶ Trata-se principalmente de *archegissa/archisynagogissa*, “chefe/mãe de sinagoga”, da mesma forma como os homens eram *hieréus* ou *archegos/archesynagogus*, “chefe de sinagoga”, ou também de *hierás* “sacerdotisas”. A sinagoga era, sem dúvida, um espaço riquíssimo de experiências, de (re)construção de identidade na diáspora e de relações de poderes nesses diferentes lugares. E aí, muita coisa podia acontecer...

Espiritualidade em tempos de sofrimento e de alegria

Para finalizar, enfatizaremos parte do procedimento terapêutico ou de processo de cura, típico para esse gênero literário. Já destacamos que, aqui, é Jesus quem faz a mulher se colocar a caminho; ele a vê profundamente e a chama para engendrar libertação. O gesto da imposição de mãos é relevante, porque o toque faz parte das curas taumaturgicas. É na relação que se estabelece cura: a mão no

³⁵ Informações extraídas de LOHSE, Eduard. **Contexto e ambiente do Novo Testamento**. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000. p. 149.

³⁶ Apresentação de pesquisa em andamento, feita em forma de comunicação por RICHTER REIMER, Ivoni. **Mulheres nas sinagogas**: história, fontes e (inter)ditos sobre participação feminina em espaços sagrados no IV Congresso Internacional em Ciências da Religião, realizado na PUC Goiás, Goiânia, setembro 2010 [a ser publicado].

corpo (cabeça, pés, vestes) é o “meio” pelo qual o poder dinâmico transformador (*dynamis*) divino é liberado. Nas narrativas evangélicas, as curas de Jesus são movidas ou motivadas pela misericórdia.³⁷

Acontecido o gesto, o texto continua: A mulher “imediatamente se endireitou de novo e louvou a Deus” (Lc 13.13). O grego *anorthóthe*, “endireitar-se de novo”, é termo técnico para transmitir os conhecimentos médicos da Antiguidade e indica para o endireitamento de “partes anormais ou deslocadas no corpo, ou colocá-las na posição natural” (MLL, 22)³⁸. Endireitada em seu corpo, coluna ereta, a mulher se pôs imediatamente a dar glória a Deus. *Docsaó*, “dar glória”, é poder louvar Deus, porque nele de fato se reconhece haver libertação, salvação. De acordo com a narrativa, a mulher o realiza ainda no espaço público sinagoga e assume, portanto, papel protagonizante no anúncio daquilo que ela pôde vivenciar!

Passada a discussão entre Jesus e o sumo sacerdote (13.14-16), a perícopa finaliza de acordo com a estrutura literária de tais relatos: a reação das pessoas que veem, ouvem, dialogam, discutem. Aqui, de um lado, encontram-se os companheiros de discussão³⁹, que ficaram envergonhados devido à demonstração argumentativa e curadora de Jesus, e, de outro, “todo o povo empobrecido” (*pás hó óchlos*), que se alegrou imensamente com as maravilhas presenciadas (13.17): quem se alegra é exatamente esse povo empobrecido, destinatário primeiro da graça de Deus manifesta e ativa em Jesus (veja Lc 4.16ss), no meio do qual viviam muitas mulheres doentes e empobrecidas, crianças despossuídas de poder e a massa de empobrecidos homens.⁴⁰ Aqui, pensamos que “a” mulher encurvada representa a vida, a realidade, o sofrimento e a alegria de todo esse *óchlos* carente de tudo e agraciado pela compaixão e ternura divinas em e entre nós.

Em compreensão teológica, trata-se, aqui, de um milagre de cura. Como tal, faz parte da esfera de coisas e das relações de causa e efeito invisíveis, indemonstráveis e inexplicáveis, e que se tornou visível e vivenciável no corpo-mulher doente. As narrativas de milagres reivindicam o poder amoroso e transformador de Deus e apresentam algumas características básicas:

Contexto religioso de relação interpessoal de fé, confiança entre pessoa(s) e divindade, seu agente; a pessoa necessitada não é cliente, mas devota que implora a Deus; Jesus profere uma palavra e/ou realiza um ato; a cura acontece como reciprocidade e não

³⁷ A esse respeito veja WENZEL, João Inácio. **O caminho do seguimento no Evangelho de Lucas**. São Leopoldo: CEBI, 1998. p. 57; veja também RICHTER REIMER, 2008, p. 111-114.

³⁸ Definição de RIENECKER e ROGERS, 1988, p. 134.

³⁹ O termo grego *antiqueimoi* remete à oposição e resistência a argumentos da palavra, mas não a uma pretensa inimizade ou hostilidade “nata” dos “judeus” em relação a Jesus. Trata-se, aqui, de uma discussão das tradições sabáticas do povo ao qual Jesus pertencia.

⁴⁰ A respeito das relações socioeconômicas no Império Romano, veja diversos capítulos no livro de RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). **Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos**. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006.

como coação; a cura está inserida num contexto maior de obediência e cumprimento da vontade de Deus pelo agente; a ação de Jesus não prejudica ninguém.⁴¹

Num contexto sociocultural de exclusão por causa de doença, a narrativa mostra que Jesus realizou a cura de uma mulher que, mesmo com deformações visíveis e doloridas em suas estruturas físicas, estava ali, na sinagoga, aprendendo os ensinamentos e dedicando seu tempo sabático aos conhecimentos e ensinamentos da Torá. Como vimos, na época e ainda atualmente, tais deformações traziam e trazem consigo um sentimento e uma postura de distanciamento, repulsa, aversão, exclusão, horror e “pena” por parte da própria e de outras pessoas. É por isso que Jesus poderia ser representativo também para quem nele continua crendo hoje: ele olha e vê em profundidade, chama para junto de si, impõe as mãos e anuncia um maravilhoso e memorável ato de amor e compaixão para com “a” mulher encurvada, que pode representar todas as que vivem encurvadas pelas agressões da vida e da própria psique na sua mais profunda interioridade egocêntrica (*incurvatio en se*). A reação a esse gesto de misericordioso amor que liberta e transforma a vida está como convite aberto ainda hoje para quem continua tendo Jesus como referencial para sua *práxis*.

Assim, lembramos o que dizíamos no início: ainda hoje, o texto quer *fazer crer*, no caso, que Jesus pode socorrer gratuitamente também “a mim”. E o texto também *prescreve*, no caso, para quem vivencia a cura, o louvor; quem lê, estuda e interpreta, ele convida para uma postura responsiva de adesão ou rejeição. Em caso de adesão, o texto ajuda a construir, elaborar ou sedimentar a certeza da fé de que, ainda hoje, esse amor misericordioso pode ser capaz de reerguer vidas e criar novas condições de inclusão e dignidade. E a resposta sugere alegria, louvor e atitude de gratidão que se expressará na *práxis* de uma espiritualidade solidária, a exemplo de Jesus.

⁴¹ RICHTER REIMER, 2008, p. 61-62.