

Roberta Alexandrina da Silva

**O Reino para Elas:
Mulher e Comunidades Cristãs no Primeiro Século**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese e co-orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de mestrado defendida e aprovada pela comissão Julgadora em 20/02/2006.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese (Orientador – UNICAMP/IFCH)
Prof. Dr. Gabriele Cornelli (UNIMEP/UMESP)
Prof. Dr. Glaydson José da Silva (UNICAMP/IFCH)

Suplentes:

Profa. Dra. Lourdes Madalena G. C. Feitosa (NEE – UNICAMP/IFCH)
Prof. Dr. Gilson Rambelli (NEE/CEANS – UNICAMP/IFCH)

Fevereiro/2006.
Campinas

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA

BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP

Bibliotecário: Helena Joana Flipsen – CRB-8ª / 5283

Si38r	<i>Silva, Roberta Alexandrina da.</i> O Reino para Elas: Mulher e Comunidades Cristãs no Primeiro Século da Era Cristã / Roberta Alexandrina da Silva. -- Campinas, SP: [s.n.], 2006. Orientadores: André Leonardo Chevitarese, Pedro Paulo Abreu Funari. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 1. História. 2. Cristianismo - Igreja primitiva, ca. 30-600
-------	--

Título em inglês: The Kingdom for Her: Women and Christian Communities in the First Century

Palavras-chave em inglês (Keywords): History
Christianity - Early church, ca.30-600.

Área de concentração: História Cultural.

Titulação: Mestre em História.

Banca examinadora: André Leonardo Chevitarese, Gabriele Cornelli, Glaydson José da Silva.

Data da defesa: 20-02-2006.

Dedico esta dissertação em homenagem ao meu amado sobrinho Victor (*in memoriam*) que, mesmo vivendo pouco tempo no seio da minha família, marcou-nos profundamente e, com isso, ainda nos desperta uma profunda saudade e extrema tristeza. E, sei que está e estará presente em todo os meus momentos até nos encontrarmos posteriormente.

Agradecimentos

A elaboração da presente dissertação só foi possível graças ao auxílio das seguintes pessoas:

Amara Alexandrina da Silva,
Severino Nivaldo da Silva e
Roberto José da Silva, minha amada família.

Ana Paula Gabriel,
Ana Rita Uhle,
Camila Medina Zanão,
Carlos Queiros,
Cristiano Rocha,
Glaydson José da Silva,
Jair Batista da Silva,
Juliane Uchoa,
Karoline Karula,
Keila Fernanda Germano,
Luís Schiavetto,
Marcos Alexandre da Costa,
Mônica Selvatici,
Nathalia Junqueira Monseff,

Nathalia Magalhães,
Raquel dos Santos Funari,
Renilson Rosa Ribeiro,
Rodrigo Batagello,
Solange Nunes Schiavetto,
Tessy Priscila Pavan,
Tharsila Reis de Medeiros e
Ziara Roque, amigos e incentivadores.

Gabriele Cornelli, pela participação na qualificação e na
defesa.

Claudinei Magno Magri Mendes e
Thomas Rafael Cruz Cárceres, antigos professores de
História do Campus da UNESP em Assis.

Pedro Paulo Abreu Funari e
André Leonardo Chevitarese, pelo apoio e orientação.

E, ao Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
– CNPq – pelo suporte financeiro assegurado por seu
programa de Bolsas.

Sumário

RESUMO / ABSTRACT	08
ABREVIATURAS	09
INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I - Um Reino de Jesus	
1.1. Contexto Histórico da Palestina e os Movimentos	
Revolucionários em Busca de um Reino	17
1.1.1. Zelotas	25
1.1.2. Sicários	27
1.1.3. Essênios	28
1.1.4. Samaritanos	29
1.1.5. Fariseus	30
1.3. Jesus e sua Proposta de Reino	36
CAPÍTULO II– Há Mulheres no Reino de Jesus?	
2.1. Judaísmo e a Mulher	48
2.2. Representações Femininas nos Evangelhos e a Sua Participação No Reino	
de Jesus	61

2.2.1. – O Problema da Genealogia Mateana	65
2.2.2 – “Tua Fé te Salvou”	68
2.2.3 – “Torna-se Homem Para Entrar no Reino”	72
 CAPÍTULO III – Paulo, Mulher e Outro Reino.	
3.1. Paulo e os Escritos	78
3.2. Reino de Deus em Paulo e a Nova Criatura	81
3.3. A mulher no Mundo Paulino	87
3.4. “Não Permito que a Mulher Ensine ou Domine o Homem	97
 CAPÍTULO IV– Considerações Finais	102
 Bibliografia	
1- Dicionários	107
2- Fontes	107
3- Obras Específicas	110
4- Teóricos	116

Resumo

Este texto analisa a participação da mulher na proposta de Reino de Deus apresentado pelo ministério de Jesus e, ao mesmo tempo, abordar os Movimentos de Jesus e, posteriormente, o cristão fixado nas estruturas de seu tempo e meio. Com a observação das várias expressões sobre o Reino de Deus contida nos textos dos evangelistas pode-se fazer um estudo de gênero entendendo a relação que estes trabalhavam a idéia de Reino de Deus com as mulheres, e como isso era perpassado nos diálogos de Jesus e das comunidades cristãs.

Abstract

This text analyzes the participation of woman in the proposal Kingdom of God presented by the department of Jesus and, at the same time, approaches the Movements of Jesus and, subsequently, the Christian set in the structures of his time and half. With the observation of the several expressions about the Kingdom of God contained us texts of the evangelists is able to be done a study of kind understanding the relation that these worked Kingdom of God idea with the women, and as that to be passed us dialogues of Jesus and of the Christian communities.

ABREVIATURAS E EXPRESSÕES UTILIZADAS NO TEXTO

1 Cor	Primeira Epístola aos Coríntios
1 Sm	Primeiro Livro de Samuel
1 Tm	Primeira Epístola a Timóteo
1 Ts	Primeira Epístola aos Tessalonicenses
2 Cor	Segunda Epístola aos Coríntios
2 Rs	Segundo Livro dos Reis
2 Sm	Segundo Livro de Samuel
2 Tm	Segunda Epístola a Timóteo
2 Ts	Segunda Epístola aos Tessalonicenses
A.E.C.	Antes da Era Cristã.
Ant.	Antiquitates (Antiguidades Judaicas) Flávio Josefo
<i>apud</i>	Citação de Citação
AT	Antigo ou Primeiro Testamento
At	Atos dos Apóstolos
B.J.	Bellum Judaecum (Guerra dos Judeus) Flávio Josefo
C.f.	Confira
Cl	Colossenses
CP	Corpus Paulinum
Dn	Daniel
Dt	Deuteronômio

E.C.	Era Cristã
Ecl	Eclesiastes
Eclo	Eclesiástico
Ef	Carta aos Efésios
e.g.	Exempli Gratia, por exemplo
Esd	Esdras
Est	Esther
Ex	Êxodo
Fl	Epístola aos Filipenses
Fm	Epístola a Filemon
Gl	Epístola aos Gálatas
Gn	Gênesis
Hb	Epístola aos Hebreus
Is	Isaías
Jo	João
Jr	Jeremias
Js	Josué
Jt	Judite
Jz	Juízes
Lc	Lucas
Lv	Levítico
LXX	Setenta ou Septuaginta

Mc	Marcos
Mt	Mateus
Nm	Números
NT	Novo ou Segundo Testamento
PG	Patrologia Grega (J. Migne)
Pr	Provérbios
Pd	Epístola de Pedro
RIBLA	Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana
Rm	Carta aos Romanos
Rt	Rute
Sm	Salmos
Tt	Carta a Tito
VVAA	Vários Autores
Scripto Sensu	Em Sentido Estreito
Zc	Livro de Zacarias

INTRODUÇÃO

O trabalho foi pensado numa estruturação dividida em quatro capítulos.

A primeira parte, intitulada de **Um Reino de Jesus**, se prende contextualizar o conceito de Reino de Deus na Palestina, antes e durante o movimento de Jesus. Com isso, pretende-se visualizar, também, outros movimentos de cunho proféticos e revolucionários no mesmo momento da pregação de Jesus. Pois, é somente ao historicizar a noção de Reino de Deus que, posteriormente, abordar-se-à a participação feminina tanto no contexto judaico como no greco-romano, e, também, as implicações e adaptações ocorridas do Reino de Deus pelos cristãos em outras conjunturas.

Ao situar a compreensão de Reino no contexto da Palestina no primeiro Século da era cristã, os três capítulos seguintes da dissertação, tratarão das várias representações do feminino nos contextos greco-romano e judaico.

Contudo, as referências nos Evangelhos como curas, parábolas e episódios são de suma importância para entrever se havia uma proposta de abrangência do Reino de Deus também para as mulheres. Juntamente com este questionamento sobre os Evangelhos, utilizarei, em seguida, outros escritos e autores judeus com o intuito de contextualizar e analisar os discursos construídos sobre a mulher no judaísmo antigo. A esta parte caberá o título de **Há Mulheres no Reino de Jesus?**

O terceiro capítulo – **Paulo, Mulher e Outro Reino** - se direciona além das fronteiras da Palestina, correspondendo aos três mundos de Paulo: Grécia, Ásia Menor e Roma. Com a utilização das Epístolas Paulinas se entreverão como os cristãos gentios dialogaram com uma noção excepcionalmente judaica, o Reino de Deus. E, neste percurso, a participação feminina tem a função de um caleidoscópio, com inúmeras figurações de outros cristianismos que se afastaram de seu ambiente judaico.

E, finalmente, a conclusão da dissertação, que explanarei como se formulou toda uma proposta de segregação e limitação dentro da comunidade cristã, que se institucionalizou e dialogou com o Império Romano, a participação feminina.

CAPÍTULO I

UM REINO DE JESUS

“... Mas cada homem não é apenas ele mesmo; é também um ponto único, singularíssimo sempre importante e peculiar, no qual os fenômenos do mundo se cruzam daquela forma uma só vez e nunca mais. Assim, a história de cada homem é essencial, eterna e divina, e cada homem, ao viver em alguma parte e cumprir ditames da natureza, é algo maravilhoso e digno de toda a atenção. Em cada um dos seres humanos o espírito adquire forma, em cada um deles a criatura padece, em cada qual é crucificado um Redentor...”.

(Hermann Hesse, Demian. 1977:31).

Para compreender, quais os elementos que possibilitaram o crescimento do cristianismo no Mediterrâneo e a participação feminina durante o primeiro século, e alguns problemas, posteriores, referentes às comunidades cristãs, centrei-me num ponto, a pregação. E, para isso, no primeiro momento, um ponto crucial se destina na análise da mensagem acerca da Basiléia ou Reino de Deus na Palestina.

De imediato, para apreender a importância dessa mensagem, lanço mão da afirmação de Elisabeth Schüller Fiorenza:

Os exegetas concordam em geral que a perspectiva e ‘visão’ central de Jesus se expressa pelo símbolo, cheio de tensões, de Basiléia [grifo meu] (‘reinado’, ‘império’) de Deus. Jesus e o seu movimento partilhavam deste símbolo, e do leque global de expectativas evocado por ele com os outros grupos da Palestina (FIORENZA, 1992:140).

O Reino de Deus, como o aspecto central do ensinamento de Jesus, é uma representação marcante quando se consulta os Evangelhos, com uma amplitude de ocorrências maior do que nos demais textos do Primeiro e Segundo Testamentos, atrelada a várias citações como: parábolas, preces, bem-aventuranças, milagres e profecias.

De acordo com Fiorenza, a esperança por um Reino Divino, também, marcou grupos judaicos na Palestina, concomitante ao ministério de Jesus (FIORENZA, 1992:140).

O *Kidduch*, uma prece proferida nas sinagogas judaicas durante o primeiro século, explicita uma esperança num reino divino:

Magnificado e santificado seja o seu grande nome no mundo que
Ele criou de acordo com sua vontade. Que ele estabeleça o seu
Reinado [grifo meu] no tempo de tua vida e nos teus dias e nos
tempos da vida de toda a casa de Israel, depressa e em prevê
tempo (FIORENZA, 1992:141).

O desejo por um Reino, por parte dos vários grupos¹, foi calcada na existência e na soberania de Israel, tendo, portanto, um caráter nacionalista

¹ Utilizo as terminologias *movimentos* e *grupos* no decorrer da dissertação em contrapartida a *seitas*, por compreender que nas sociedades antigas, não havia nenhuma instituição religiosa como a categoria *Igreja* que conhecemos atualmente. E no caso, quando falamos de cristianismo primitivo reconheço como um *movimento* ou *grupo* que saiu do Judaísmo, tendo uma conotação fluída; que cotejou, em suas origens, com alguns grupos judeus como o farisaico, essênico e terapeuta. Para tanto faço alusão no decorrer deste primeiro capítulo dos trabalhos de Richard Horsley, em especial **Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos Populares no Tempo de Jesus**, por me proporcionar uma análise crítico-histórica dos grupos sociais populares no contexto da Palestina durante o Primeiro século.

(IDEM). Não foi, somente, uma característica do primeiro século da era cristã, remonta-se, segundo o Pentateuco, às origens de Israel em momentos de tensões e perda da soberania. O Êxodo, segundo Livro do Pentateuco, 19,6 aponta para um acordo firmado entre *Yahweh* e o antigo povo de Israel, a *Aliança* :

Vós sereis para mim um reino de sacerdotes [grifo meu] e
uma nação santa

A *Aliança*, de acordo com o Êxodo foi consolidada pela Lei Mosaica entre Deus e Israel, calcada na tradição de libertação de Israel por interferência de *Yahweh*. Segundo Carlo Ginzburg, esta “*lembrança permeia toda uma tradição cultural israelita que se associa numa experiência vivida no passado e não num conhecimento distante deste* (2001:179)”. Esta relação vital com um passado libertador, como escreve Yosef Yerushalmi (1992:44), conota um significado de história aos israelitas, como se fosse:

Um amontoado de fatos a ser contemplado à distância, mas uma série de situações em que se podia imergir, ou em que um se projetava em sentido existencial (...). Isso vem à tona, sobretudo naquele exercício de memória de grupo por excelência que é a refeição pascal, ou Seder (...) a encenação simbólica de um enredo historicamente fundamentado, dividido em três grandes atos

correspondentes à estrutura da Haggadah, que é lida em voz alta: escravidão, libertação, resgate final (IDEM).

Para Yerushalmi, os judeus construíram uma relação vital com o passado por meio da lembrança de figuras proféticas – Moisés, Débora, Elias, Eliseu e outros – que exploraram o significado de História, e de outro modo, por meio de uma memória coletiva, transmitida por ritos (56-90).

A partir deste aspecto, ao analisar os diversos grupos judaicos e, inclusive, o movimento de Jesus, no primeiro século da era cristã, observei que a reafirmação da *Aliança* era um elemento convergente entre eles, uma lembrança vital de um passado libertador. E, por isso, compreende-se, primeiramente, a revolta desses grupos frente à dominação romana e, também, a esperança depositada numa intervenção divina, de caráter imediatista e de função restauradora.

1.1. Contexto Histórico da Palestina e os Movimentos Revolucionários em Busca de um Reino.

De acordo com o Antigo Testamento, a história de Israel foi caracterizada por lutas incessantes de liberdade frente ao dominador estrangeiro. Até a época de Jesus, os judeus, os samaritanos e os galileus passaram por uma série de impérios estrangeiros como a dos assírios, dos babilônicos, dos persas, dos selêucidas, e por último dos romanos.

Um dos elementos cruciais que permeiam uma certa tradição judaica, que segundo Gottwald foi introduzida pelos *proto-israelitas*, no qual Moisés era um dos líderes, firmou-se num discurso em que haveria um compromisso de Israel como nação de Deus (1978:370). Para Gottwald, o grande manancial que enriquece a história judaica, com uma orientação teológica, foi o Êxodo (1986:52).

Desde o momento em que Moisés retira o povo israelita do Egito e seu sucessor, Josué o reintroduz em Canaã, o alicerce de várias tradições culturais na Palestina se agregavam a elementos como *libertação* e *independência* (IDEM). Mesmo no reinado de Davi e seus sucessores, os israelitas resistiram à consolidação do poder numa monarquia imperial (HORSLEY, 2004:22). Portanto, os israelitas fomentaram um mal-estar frente às dominações estrangeiras ou domésticas, pois estas poderiam arruinar a liberdade concedida, segundo o Êxodo 19, 4, por *Yahweh* na *Aliança*.

Richard A. Horsley, numa obra recente para o momento atual da era Bush, *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a Nova Desordem Mundial*, afirma que a aflição do povo judeu consistia no fato de que sua aristocracia abandonasse a forma de vida tradicional em favor do modo ocidentalizado do dominador. Com a afirmação do autor, há uma referência à esta preocupação no livro visionário de Daniel (7,7):

Eu vi um quarto animal, terrível, espantoso, e extremamente forte: com enormes dentes de ferro, comia, triturava e calcava aos pés o que

restava. Muito diferente dos animais que o haviam precedido, tinha este dez chifres.

A preocupação do autor da obra de Daniel, em expor os problemas que o povo judeu teve com o império helênico, deveu-se ao fato de temer a subjugação das suas formas culturais e políticas tradicionais pelo dominador ocidental (CHEVITARESE & ARGÔLO, 2000:112-129)². Segundo Momigliano, a Revolta Macabéia contra o rei selêucida Antíoco IV Epífanes (171-165 a.e.c.³), seria um conflito contra a ampliação do processo de *helenização*⁴ dos súditos e transformação do Templo de Jerusalém num local dedicado a Zeus Olímpico, onde práticas tradicionais como a circuncisão e a observância do sábado eram proibidas (1991:91).

André Leonardo Chevitarese argumenta que a oração contida em Dn 9,1-9, anterior à rebelião Macabéia, deve ser entendida como uma tomada de consciência de uma parcela bem significativa de judeus, que inicialmente aderiram às reformas helenizantes, mas depois lutaram *“contra a profanação do Templo, as proibições dos holocaustos, dos sacrifícios, das festas, das*

² Como argumentou o helenista André Leonardo Chevitarese, não foi Alexandre que introduziu a cultura grega na Palestina, contudo a encontrou lá. Para um melhor aprofundamento, ver página 122.

³ A opção por essa forma de sigla tem o objetivo de respeitar as diversas tradições religiosas, por isso, no decorrer da dissertação será usada aec. – antes da era comum – e ec. – era comum - substituindo a.C. - antes de Cristo - e d.C. - depois de Cristo.

⁴ O termo helenismo, helenização ou qualquer outra designação, não deve ser entendido como um processo homogêneo e único, mas como algo repleto de especificidades locais resultado do encontro da cultura grega com as múltiplas variedades culturais locais dispostas no Mediterrâneo. Contudo, concordo com Levine em que o helenismo implica adoção, refutação e adaptação desta cultura em um nível local (1998:16-17; CHEVITARESE & CORNELLI, 2003)

práticas religiosas, do sabá, da devastação de Jerusalém (CHEVITARESE & CORNELLI, 2003:26)”. Novamente a questão religiosa imprime o seu caráter, pois, como o autor mencionou, os judeus não estavam contra o processo helênico, já que poucas regiões estavam imunes ao processo (27), mas à quebra de uma identidade judaica com sua tradição cultural centrada na *Aliança* e no medo na desolação do Templo, produziram uma consciência de revolta.

Se de um lado o que se observa é uma constante retomada, ao analisar várias obras do Antigo Testamento, da observância desta lei da *Aliança*, de outro se pode avaliar a existência de uma relação antagônica entre dominador e dominado. Analisando a dominação romana na Palestina, utilizo a argumentação de Horsley acerca da visão de dois mundos: o Oriente e o Ocidente.

A dicotomia consiste numa relação hierárquica e estereotipada, onde o Ocidente seria civilizado e democrático, em contrapartida ao Oriente como degradante e decadente, e figurava no imaginário dos dominadores gregos e romanos. Edward W. Said, ao analisar as visões fabricadas sobre o Oriente pelo Ocidente na compreensão dos discursos e das atitudes de potências atuais como os Estados Unidos, França e Inglaterra, com os povos dominados, nos expõe a sua conclusão:

Uma grande divisão, porém, como o Oriente e o Ocidente, leva a outras menores (...). Na Grécia e na Roma Clássicas, os geógrafos, historiadores, figuras públicas como César, oradores e poetas

contribuíram para o fundo de saber taxonômico separando raças, regiões, nações e mentes umas das outras; grande parte disso era em benefício próprio e existia para provar que gregos e romanos eram superiores a outros tipos de povos (1990:68).

A atitude romana, no período abordado na dissertação, caracteriza-se por uma visão estereotipada e negativa do povo dominado ou conquistado. As autoridades romanas, segundo Horsley, entendiam o povo judeu basicamente como *supersticiosos* e *exclusivistas* (2004:27). O orador Cícero (PRO LEGE MANILIA, 10) e o historiador Tito Lívio (HISTÓRIA DE ROMA, 35, 49,8; 36 17,5), ambos latinos, tinham uma visão bem delineada dos judeus, sendo úteis somente como *escravos*.

A ideologia do dominador frente ao dominado, para Said, imprime um caráter de garantia da sua superioridade (1990:64). Pois, não seria estranho entender a atitude de Pompeu em 63 a.e.c., ao invadir o Santo dos santos no Templo de Jerusalém, local reservado somente ao sumo sacerdócio. A sujeição dos povos orientais, para os romanos era fundamental na consolidação do seu domínio em âmbito global (HORSLEY, 2004:27-28), o orbis *terrarum*.

A glorificação de Roma, ou seja, na forma de submissão de povos conquistados não era de forma branda. A conquista inicial significava devastação, pilhagem, queima de aldeias, morticínio e, por último, a base da economia romana, a escravidão. A continuidade desta política, caso o povo conquistado reagisse, seria desolação e genocídio. Políbio, historiador grego,

depois de testemunhar uma cidade admoestada pelos romanos, coberta de cadáveres humanos e animais, disse:

Tenho a impressão de que eles fazem isso para provocar terror (HISTÓRIAS, 10,15-17; c.f. também Júlio César, DE BELLO. GALLICO 4,19 e CASSIO DIO 68, 6,1-2).

E foi esta prática de terror e dominação que se contemplou na Palestina durante o primeiro século, culminando numa onda de movimentos revolucionários frente aos romanos e seus apoiadores.

O desejo por um Reino fazia parte dos vários grupos na Palestina, no primeiro século, devido, em especial, à turbulência ocasionada pelo colonialismo romano, pelas altas taxas de impostos e pela segregação ritualística no Templo, por parte de uma aristocracia sacerdotal, os saduceus (MÍGUEZ, 1995:30).

Desde a morte de Herodes Magno (4 a.e.c.), Augusto, sobrinho de Júlio César, dividiu a região em quatro partes, e a dominação romana representou um ultraje aos judeus (MÍGUEZ, 1995:28). A repressão se intensifica e os movimentos adotam cada vez mais um aspecto messiânico⁵, até chegar à guerra aberta e a destruição de Jerusalém em 70 (FIORENZA, 1992:140).

John Dominic Crossan, um dos fundadores do *Jesus Seminar*, utilizou a

⁵ Tendo em vista uma noção de messiânico a aqueles movimentos que se concentraram numa esperança salvífica na figura de um Rei. No entanto, não utilizo o termo *messias* como uma escatologia. Para melhores detalhes C.F. HANSON & HORSLEY, 1995.

tipologia de Horsley sobre a movimentação dos grupos populares no primeiro século cristão e afirmou que:

Quando um povo colonizado é impedido de participar das decisões que definem a sua própria vida, ele pode se voltar com um ânimo redobrado para suas tradições culturais. Os ritos e as tradições religiosas passam a ter, então, uma importância especial, pois são o único aspecto da sua vida que permanece sob o seu controle (CROSSAN, 1994:160).

O redobrado interesse nas tradições culturais, como forma de superação de uma realidade conflitante e opressora, foi um dos elementos que desencadeou uma gama de teologias que se basearam na explicação da situação conflitante e os caminhos necessários para o seu fim. Nos diversos movimentos *israelita-judeus*, anterior e durante o primeiro século e.c., foram travados debates teológicos que ansiaram por uma retomada da identidade judaica, à volta do “verdadeiro Israel” (HORSLEY & HANSON, 1995:70; GARCIA, 2001:50).

Paulo Roberto Garcia argumenta que os vários grupos foram as nuances do judaísmo antigo:

Em um período de quase quatro séculos, o judaísmo viveu um rico pluralismo teológico. Entre o II século a.C. e o II século d.C. o universo simbólico religioso do judaísmo era habitado por anjos e visões celestiais

por um lado e por leis e preceitos religiosos por outro. Religiosidade popular, religiosidade legal e sacerdotal conviviam lado a lado [grifo meu].

Essa heterogeneidade, que existia sob a forma de convivência marcada pela tensão, foi profundamente alterada quando o Templo de Jerusalém foi destruído no ano de 70 d.C. Nesse período, a partir do vácuo de poder que o Templo e a classe sacerdotal deixaram, o judaísmo passou por uma redefinição profunda. Nesse processo, cada pequeno movimento buscava se estabelecer como “o verdadeiro Israel”. Isso suscitou um debate teológico riquíssimo que ficou registrado em documentos não canônicos (do cristianismo e do judaísmo), que apontam para a fermentação teológica pré-destruição do Templo e a luta por estabelecer uma nova identidade após a Destruição (GARCIA, 2001:50).

Como o autor argumentou, as várias religiosidades conviviam. Um outro ponto que observo, tanto no comentário do autor como nos grupos abordados neste capítulo, é a não homogeneização e definição clara do judaísmo. A consolidação de um judaísmo rabínico somente ocorreu após a Guerra Judaica em 70 e.c., e muitos estudiosos, como, por exemplo, Jacob Neusner, atualmente repelem o epíteto de *judaísmo* em prol de *judaísmos*, como algo vasto e fluído (c.f. NEUSNER, GREEN & FRERICHS, 1987).

A pluralidade de movimentos que figuraram na Palestina no primeiro século e.c. é, de suma, importante para a análise da proposta de Reino de Deus no movimento de Jesus. E se torna fundamental observar as práticas e as

atitudes destes movimentos.

1.1.1 - Zelotas

Para Flávio Josefo, escritor judeu do primeiro século, em duas passagens da Guerra dos Judeus contra os Romanos, os Zelotas surgiram com a coalizão de grupos salteadores vindos do interior.

Quando por fim os líderes dos vários bandos tiveram o suficiente ao pilhar o campo, eles se juntaram e formaram um único bloco de velhacos, então se infiltraram em Jerusalém (4.135).

Outros bandidos do país foram na cidade, e juntaram as forças com os desesperados de dentro da cidade, e praticava cada crime inimaginável (4.138).

Os zelotas, segundo Míguez, queriam instaurar uma rebelião militar com o apoio dos empobrecidos e do campesinato, afligidos pelas altas taxas vindas de Roma e de Jerusalém (1995:31). O grupo foi protagonista na guerra contra os romanos, depois de 67, e resistiram ainda por mais três anos, depois da queda de Jerusalém, e organizaram a defesa na fortaleza de Massada (HORBURY, DAVIES & STURDY, 1999:370-390).

Segundo Hanson e Horsley, eram de origem camponesa e originários da Galiléia (1995:1987). O livro de Atos dos Apóstolos (5,37), menciona o levante

de um tal Judas, chamado de Galileu, no qual Flávio Josefo lhe atribui a fundação do movimento zelota, definindo-os como a quarta filosofia. Segundo Josefo, a origem dos zelotas dataria no inverno de 67-68, quando os romanos tentavam a reconquistar da Judéia (HANSON & HORSLEY, 1995:186-206).

Os membros dos zelotas, segundo Horsley e Hanson, eram camponeses descontentes e empobrecidos pela dominação romana e pelas altas taxas da classe aristocrática e sacerdotal (201). Foram empurrados pelos romanos para as cidades, e com isso, praticavam assaltos, atacando certos nobres herodianos e pessoas de altos cargos. Elegeram, por meio de sorteio, até mesmo pessoas comuns para os cargos de sumo sacerdócio, num ato de tomar o poder (188). Esta política de sorteio remete-se à lembrança da escolha de Saul como líder e também à *Aliança*, onde a única liderança seria de Deus, um estado puramente teocrático (200-201; HORBURY, DAVIES & STURDY, 1999:390). Seria por meio da luta armada e da resistência que conseguiriam libertar-se dos romanos e da opressão.

1.1.2 - Sicários

Novamente Josefo apresenta a sua impressão, agora dos sicários.

Quando foram eliminados da zona rural, outro tipo de bandido assaltou em Jerusalém, conhecidos como ‘sicarii’. Estes homens cometeram numerosos assassinatos à luz do dia e no meio da cidade. Sua fruede

favorita era se misturar com as multidões em festivais, escondendo sob suas peças de roupas pequenos punhais com que eles apunhalavam seus oponentes. Quando suas vítimas caíam os assassinos se dissolviam entre a população indignada, e por causa da sua inteira plausibilidade desafiou a descoberta. O primeiro a ter a garganta cortada por eles foi Jonatas, o sumo sacerdote, e depois dele muitos eram assassinados a cada dia (B.J. 2,264).

Para Horsley, os sicários eram aqueles que agiam nas cidades, saqueavam e praticavam assassinatos políticos. Contudo, é necessário estabelecer a distinção entre os sicários dos zelotas; pois, há uma grande confusão sobre os dois grupos, visto que, uma boa parte dos estudiosos elaboram a idéia de *bandido* em Josefo se remetendo aos zelotas (174; HORBURY, DAVIES & STURDY, 1999:395). A estratégia dos sicários se direcionava a alvos, como a elite colaboracionista, com isso, apontavam para o povo a fragilidade do sistema imperial romano. As táticas dos sicários eram parecidas com os grupos de resistência do Iraque atual, consistiam em assassinatos seletivos, pilhagens dos bens dos ricos e seqüestros (HANSON & HORSLEY, 1995:178).

Josefo menciona que os sicários operaram pela primeira vez em Jerusalém na década de 50. E o nome dado a eles, deveu-se ao tipo de armas que usavam parecidas com uma cimitarra persa, contudo, mais curva e semelhante a *sicae* dos romanos (Ant. 20.186).

1.1.3 - Essênios

Eram grupos e movimentos que muitas vezes se afastavam das aldeias e das cidades, ou faziam um movimento de retorno ao deserto, como símbolo restaurador da pureza israelita, vivendo em comunidades (MATEOS, 1994:26). Tinham a pretensão de que *Yahweh* restauraria o sacerdócio e o templo, e possuíam cerimônias particulares, como: banhos rituais e refeições como sinal de fraternidade (HORBURY, DAVIES & STURDY, 1999:464; MATEOS & CAMACHO, 1992:39).

Para Mateos, a existência da comunidade se fixava no estudo da Lei, o desejo de uma fidelidade à *Aliança* levou, segundo o autor, a um processo de seleção de candidatos. Eram bastante severos, fomentando uma espiritualidade militante diante daqueles que consideravam como falsos chefes de Israel, e tinham um caráter de foco de resistência antiimperial (MATEOS, 1994:27-30). A resistência dos essênios contra Roma foi bem marcante e a consequência disto foi à destruição de Qumrã no ano de 68 (27; HORBURY, DAVIES & STURDY, 1999:467).

O ato dos essênios, de irem para o deserto estava fortemente ligado à tradição israelita do Êxodo, no qual haveria a revogação da libertação prometida.

1.1.4 - Samaritanos

A Samaria, província localizada no centro entre a Galiléia, ao norte, e a Judéia, ao sul, tinha uma composição étnica que não se poderia considerá-la, segundo os irmãos do sul, como “puramente” judaica. Desde o momento que Teglát-Falasar III (721 a.e.c.) a invadiu, instalou-se aí um amalgama de outros povos e crenças. Esta mistura, foi rejeitada pelos judeus, no sul; tanto que, no período da Reconstrução do Templo de Jerusalém, o Reformador Esdras, segundo o livro homônimo, coibiu o auxílio dos samaritanos por não os considerar como “verdadeiros israelitas” (4,1-3) (MATEOS & CAMACHO, 1992:42-43).

Em consequência disso, como aponta o Evangelho de João, ergueram seu próprio Templo (4,20), e, posteriormente, foi destruído pelos judeus, de acordo com Flávio Josefo, com a intervenção do rei da dinastia asmonéia Hircano I (129 a.e.c.) (B. J. 1,62; Ant XIII, 254). Novamente, João comenta que os samaritanos para os judeus eram considerados como hereges e gentios (4,29).

1.1.5 - Fariseus

Os fariseus, também, se faziam presentes, como aponta os Evangelhos e Flávio Josefo. Para Míguez, tinham uma postura política favorável e, muitas vezes, ambígua para com os dominantes romanos (1995:29). Levavam uma vida conforme a Lei, com toda as minúcias, porque ambicionavam uma aceleração

da ação divina (MATEOS & CAMACHO, 1992:36). Mesmo que criticassem a classe dirigente sacerdotal, não romperam com as instituições religiosas do Templo e do culto (MATEOS, 1994:22).

Para as fontes rabínicas, os fariseus tiveram o mérito de estabelecer um “novo” judaísmo, devido a *Iochanan Ben Zacai* e seus companheiros, firmado numa visão de judaísmo fundado, exclusivamente, na obediência da Lei e numa interpretação própria do farisaísmo (MIRANDA & MALCA, 2001:53).

Também, havia grupos de atitude profético e apocalíptico. Como alguns similares a de João Batista, que faziam prodígios e se apropriavam de personagens do Primeiro Testamento, tais como Elias, Eliseu e Moisés (MÍGUEZ, 1995:29).

Enfim, outros grupos, como no caso dos Saduceus⁶ e os herodianos, têm uma feição negativa em várias situações nos Evangelhos. Os saduceus pertenciam à classe da aristocracia sacerdotal, representando o Grande Conselho no Templo, eram conservadores, segundo Míguez, e somente admitiam as Escrituras (23); no entanto, eram umas das classes de apoio à dominação estrangeira, como foram os grupos dos herodianos - uma facção apoiada por alguns círculos de judeus e galileus abastados e beneficiários do regime de Herodes Magno e Herodes Antipas (IDEM; MATEOS & CAMACHO, 1992:34-42).

Em suma, após a análise destes grupos, percebo que há uma

⁶ Os saduceus receberam este nome devido ao Sumo Sacerdote do tempo do rei Salomão, Sadoc, na qual as grandes famílias sacerdotais proclamavam sua descendência.

multiplicidade de movimentos, com a esperança de mudar o curso da sua história em Israel por meio da violência, ação humana ou intervenção divina direta. Contudo, torna-se difícil sintetizar as várias maneiras que concebiam a esperança no Reino de Deus, mas, o ponto em comum está na afirmação da *Aliança* e na concepção de Israel como uma nação Santa, escolhida por Deus dentre todas as nações, como descrita no Êxodo 19,6.

Um outro ponto abordado, seria que estes grupos não eram os únicos na Palestina, pois as documentações literárias e materiais que possuímos, ainda, são escassas. Mas, de certa forma, representam, como argumentou de Jacob Neusner, o caráter plural do judaísmo antigo.

A Galiléia, também, contemplou o caráter plural do judaísmo.

A região onde Jesus nasceu, viveu e começou a sua pregação foi a Galiléia.

A acepção de Paulo Roberto Garcia, de que a Galiléia se forma independente da religiosidade centrada no Templo de Jerusalém, é importante, na minha análise, porque entendo que a proposta de Reino de Deus formulada pelo movimento de Jesus, representada nos Evangelhos canônicos, formou-se num espaço histórico, geográfico e cultural particular (GARCIA, 2003:05).

A Galiléia gozou de uma certa liberdade frente ao reino de Judá, separada administrativa e politicamente de 733 até 104 (a.e.c.). De acordo com Gabriele Cornelli, esta região foi um *símbolo de periferia* (CHEVITARESE &

CORNELLI, 2003:34; c.f. também FREYNE, 1996), que não contava com uma aristocracia sacerdotal local que pudesse se opor a uma tradição popular (IDEM).

Em relação à composição étnica da Galiléia, segundo Richard Horsley, há duas hipóteses: a primeira, remete-se à retirada dos “israelitas”, no caso os galileus, por Teglath-Falasar III como cativos para a Assíria. A outra hipótese (HORSLEY, 2000:27), foi que o rei Teglath-Falasar III deixou um considerável contingente israelita para dar continuidade à população, que entraram em contato com outros impérios como os persas, gregos e romanos. Para o autor, galileus na época de Jesus eram descendentes dos israelitas precedentes e *não necessariamente judeus* (28).

A questão étnica do povo galileu, afirmado anteriormente por Horsley, de não serem *necessariamente judeus*, explica-se, de certa forma, para alguns problemas entre a Galiléia, no Norte, e a Judéia, no Sul.

Horsley, ainda, aponta para uma particularidade cultural da Galiléia, o enfraquecimento da relação com a aristocracia sacerdotal nativa. Se na Judéia, segundo o autor, a aristocracia sacerdotal era vinculada ao Templo e deteve uma grande tradição “oficial” escrita, que influenciava a tradição popular; na Galiléia, tradições populares israelitas corriam livres nas comunidades aldeãs, e, isso, não foi nenhum problema para as várias autoridades imperiais, que se interessava com o pagamento em dia do tributo (2000:27-29). Portanto, para Horsley

Os galileus não tiveram experiência semelhantes à da crise da súbita helenização forçada na Judéia sob o imperador selêucida Antíoco Epífanês e à longas guerras de guerrilha da revolta macabaica. Os galileus não tiveram nenhuma ameaça ao seu tradicional modo de vida nem um Templo central em torno do qual pudessem reunir-se. Eles também não tiveram oportunidades de desenvolver coalizões entre classes para lutar contra a dominação estrangeira e não passaram pela experiência de ter resistido com sucesso a opressão estrangeira e defendido seu modo de vida tradicional (HORSLEY, 2000:30-31).

Mesmo que, segundo Horsley, os galileus não tivessem ameaça ao seu modo de vida tradicional, obtiveram, por parte dos judeus, um estereótipo de serem rebeldes e bélicos. Contudo, esta alcunha seria, de acordo com Cornelli e Freyne, que a região representava um símbolo de periferia (c.f. FREYNE, 1988:231; CHEVITARESE & CORNELLI, 2003:34).

Todavia, percorria na tradição popular galiléica, segundo Chevitarese, a resistência à monarquia israelita, que, também, era partilhada pelos irmãos do sul, e, nisto, histórias como dos profetas Débora, Elias e Eliseu, eram freqüentes, por orientarem seu profetismo na ênfase à preservação da integralidade comunitária aldeã, na reciprocidade familiar e na ancestralidade da terra dada por Deus como herança (CHEVITARESE & CORNELLI, 2003:33-34). As tradições do Norte utilizaram figuras proféticas como de Elias e Eliseu e, segundo Cornelli, seria um arcabouço para algumas comparações

feitas com Jesus:

O povo da Galiléia pode ter sido o primeiro a fazer comparações entre Jesus e Eliseu (CORNELLI, 2001:270).

O ambiente Galileu incutiu em Jesus e no seu movimento a elaboração de certas características que o diferenciavam dos demais grupos rebeldes e revolucionários.

Os movimentos populares tanto judeus quanto Galileus, segundo Hanson & Horsley, se centraram na derrubada das dominações opressoras domésticas e romanas, e, desejavam uma restauração de ideais tradicionais calcadas numa sociedade livre e igualitária; em que culminou numa esperança real, ou seja, num rei carismático, semelhante a Davi (HANSON & HORSLEY, 1995:93).

Estes movimentos populares têm como líderes homens de seu meio, e que para a classe dominante não passam de bandidos. Para Eric Hobsbawn estes bandidos são protegidos pela população porque:

É muito importante que o bandido social incipiente seja visto pela população como um honesto ou não-criminoso porque se ele for considerado um criminoso contra as convenções locais não conseguirá

gozar da proteção local na qual deve confiar inteiramente. Quase todo aquele que enfrenta os opressores e o Estado, necessariamente, deve ser considerado como vítima ou herói ou, então ambas as coisas (1970:29).

Qualificados por Hobsbawm como *bandidos sociais*, sintetizam, muitas vezes, os anseios de uma parte da população oprimida e explorada por um sistema excludente. E, muitos dos líderes dos movimentos na Palestina no primeiro século cristão, funcionavam como sintetizadores de anseios populares.

A partir da noção de bandido social, percebo um paralelo com o movimento milenarista ocorrido no Brasil durante o final do século XIX no Arraial de Canudos, onde o beato Antonio Conselheiro enfrentou ao, naquele momento, o recente Regime Republicano, ao liderar uma massa de marginalizados sociais, e, propondo uma comunidade igualitária ⁷.

Em suma, ao analisar os vários movimentos, acima descritos, no geral, e o de Jesus, no particular, é que não propuseram outra forma alternativa que não fosse a da Basileia (Reino). E, insiro a afirmação de Leif Vaag em que:

Um reinado (Basileia) melhor, talvez renovado, purificado, um tipo de

⁷ Uma obra que faz uma correlação entre o movimento de Jesus e a Revolta de Canudos, é do teólogo Luiz Alexandre Solano Rossi, **Messianismos e Modernidades**, em que analisa a experiência dos discípulos de Jesus e do movimento de Canudos, propondo uma visão do messianismo a partir das vítimas. Esta proposta considera que o estudo atual do messianismo depara com um verdadeiro e emblemático problema: de acordo com o grupo social é possível desenvolver caminhos messiânicos distintos. Embora tenha sempre predominado entre os estudiosos a idéia de um messianismo a partir da realidade de pobreza e da busca de superação dos males sociais, existe também a forma de messianismo da classe dominante. Ambas as concepções trabalham com a mesma lógica: o Messias que muda a realidade histórica porque é vitorioso e eficaz. Concorro, com o autor, no sentido, em que a noção de messianismo é construída a partir de interesses e contextos, e, com isso, argumentar que há messianismos.

reinado sublime, porém sempre um reinado⁸.

1.3. Jesus e sua proposta de Reino.

Os estudos acerca da historicidade de Jesus nos apontam para um sério problema: a questão das fontes do período. Os primeiros escritos não-cristãos sobre Jesus e o Cristianismo são raros e bastante tardios. O fato meneia para uma questão: o que Jesus e o Cristianismo não eram?

No caso, *inicialmente* significativos, portanto, não muito distinto dos movimentos israelitas no período. A ausência de referências históricas, fora da literatura neotestamentária, indica que o movimento de Jesus foi um fenômeno local (HORSLEY & SILBERMAN, 2000:71).

No interior dos vários grupos que se faziam visíveis na Palestina, a estrutura social era extremamente excludente e segregacionista. Para Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jesus estava igualmente unido a esses grupos na esperança da intervenção de Deus em favor de Israel e da restauração da soberania davídica. Contudo, diferenciava-se deles pelo fato de que conjecturava uma *práxis* inclusiva de Reino, no qual possuía característica alternativa e espiritual (1992:151).

Ainda que, segundo Fiorenza, o movimento de Jesus compartilhasse os mesmos desejos dos grupos – de uma restauração de Israel como reino terreno

⁸ Este artigo foi apresentado no dia 6 de outubro de 1999 na UMESP na forma de palestra, fazendo parte da Terceira Semana de Estudos da Religião. Foi traduzido do inglês por Clemildo Anacleto da Silva (no momento era doutorando em Ciências da Religião da UMESP).

a partir da interferência de Deus –, a ênfase de que o poder e a manifestação divina estavam no meio do povo se tornou um fator diferencial (1992:151). Neste aspecto, concordo com Leif Vaage na afirmação de que o discurso de Jesus sobre o Reino de Deus foi uma proposta alternativa no judaísmo antigo, um tipo diferente de esperança (1997:14).

Os vários discursos dos Evangelistas apontam para a construção de um Reino alternativo. Mesmo que os Evangelhos sejam a base da teologia cristã, contudo, não se deve reduzi-los a narrativas confessionais, embora, revelem “histórias”, ainda que aparentemente irrelevantes e imprecisas. Os autores dos textos tinham uma preocupação em adaptar os ditos de Jesus às necessidades de suas comunidades, já que estavam afastados há décadas de Jesus (CHARLESWORTH, 25-29).

A constituição do Evangelho foi um amálgama de tradições antigas veterotestamentárias com a interpretação dos ditos e atitudes de Jesus. Por conseguinte, o desenvolvimento da teologia cristã, tanto nos Evangelhos quanto nos demais textos Neotestamentários, deu-se numa tensão entre a tradição e adição, história relembrada e fé articulada (CHARLESWORTH, 1992:30). Já que, as fontes são escassas e têm um propósito teológico, os evangelistas não se preocupavam em representar Jesus como uma pessoa no passado, mas sempre presente (SCHREINER & DAUTZENBERG, 2004:195).

Em algum momento anterior à década de 70, Marcos teve a “inspiração” de compor o primeiro Evangelho, e recorreu a fatos ocorridos desde a Crucificação de Jesus, e também ações e atitudes de Jesus antes de 30. Em

seguida, e com outras necessidades, os autores de Mateus, na Síria, e Lucas, na Grécia, ao terem em mãos o texto de Marcos e também outros Documentos, como a Fonte Q⁹, compuseram seus evangelhos (BITTENCOURT, 1967:28). Por último, o Evangelho de João, que parece desconhecer os demais, surge na última década do primeiro século, talvez escrito em Éfeso (29).

Neste aspecto, os evangelhos que falam sobre o ministério de Jesus são resultados de um amplo desenvolvimento redacional. Implica dizer que eles precisam ser vistos como discursos paradigmáticos, cujos objetivos foram dar conta em explicar a origem de um movimento itinerário e missionário, que tentava se firmar perante vários grupos religiosos fossem eles judaicos e / ou greco-romanos.

Os Evangelhos são fontes históricas importantes e inesgotáveis na compreensão de expressões que as comunidades e os indivíduos compartilhavam no seu cotidiano, a partir da vida e dos ensinamentos de Jesus. Para John Meier, a expressão *Reino de Deus* parece não ser muito usada tanto no judaísmo como no cristianismo no início do século I, em contrapartida, aparece nos Evangelhos, e sempre dito por Jesus (MEIER, 1997:12).

⁹ A teoria das Duas Fontes, no caso Q e Marcos, foram um dos melhores instrumentos para a solução do problema sinótico. O modo de abordar as etapas iniciais do desenvolvimento do movimento cristão fez com que alguns estudiosos elaborassem a teoria da hipótese de “Q” que seria um material utilizado por Lucas e Mateus na composição de seus textos. Em 1907 o teólogo e historiador alemão Adolf Von Harnack publicou esta obra ***Sprüche und Reden Jesu: Die Zweite Quelle des Matthäus um Lukas (Os Ditos e Discursos de Jesus: A Segunda Fonte de Mateus e Lucas)***. No entanto, a teoria da Fonte Q foi reativado em 1972, graças ao professor suíço Siegfried Schulz com ***Die Spruchquelle der Evangelisten (A Fonte de Ditos dos Evangelistas)***. Quando se faz alguma referência a uma passagem em particular de Q, usa-se a versificação de Lucas – quer dizer, o número do capítulo onde atualmente se encontra o texto tomado de Q no Evangelho de Lucas. Para melhores detalhes C.f. MACK, B. L. (1993) ***The Lost Gospel: The Book of Q & Christian Origins***. San Francisco: Harper, e, VAAGE, L. E. ***O Cristianismo Galileu e o Evangelho Radical de Q***. Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana. nº. 22, Ano 3, Petrópolis: Editora Vozes, pp. 85-108.

Há nos textos do Primeiro Testamento poucas referências sobre Reino, e uma ocorrência de ***Reino de Deus*** na obra Sabedoria de Salomão (10,10)¹⁰. Ela está assim constituída:

Ela [Sabedoria] guiou, por caminhos planos, o justo que fugia à ira do irmão; ela lhe mostrou o Reino de Deus (grifo meu)¹¹.

Com uma quase total ausência da expressão Reino de Deus nos textos veterotestamentários, apresenta-se um outro questionamento: Quais seriam outras representações?

No caso, duas representações: uma, com mais referência, está na figura régia de *Yahweh* (Dt 9,26; Sm 12,12; Sal 24,10; 29,10; Is 6,5; 33,22; Zc 14,16).

A outra, a única referência sobre a idéia de Reino de Deus similar à dos Evangelhos, encontra-se no livro de Daniel (2,44; 3,33; 4,31; 7,14); onde a esperança no Reino é presente ao longo da obra, e há um prazo para ser cumprido, abrangendo todos os povos.

Contudo, as fontes Evangélicas são importantes referências, devido, em especial, pela sua temporalidade, na análise do ministério e a pregação de Jesus na Palestina. O material literário apresenta uma amplitude de ocorrências da expressão sobre o Reino, se comparado com os demais livros do

¹⁰ Obra deuterocanônica, escrita aproximadamente em I a.C. por um judeu helenizado de Alexandria. Sendo uma pseudo-epígrafe, por utilizar o nome de Salomão na sua obra para lhe dar crédito. Era um costume antigo entre os vários escritores.

¹¹ Este trecho está relacionado ao sonho de Jacó, em Betel, em que havia uma escada que subia até o céu (Gn 28,10-17). Ao olharmos essa citação envolvendo o Reino de Deus, percebemos a discrepância que há com várias referências contidas no Primeiro Testamento, pois aqui, o Reino se localiza no céu e é revelado ao escolhido por uma visão, sendo algo onírico e não abrangente.

Segundo Testamento. Somam aproximadamente cento e oito usos e foram agrupadas em 76 ditos diferentes, contudo, são estruturadas em três expressões como:

	REINO DE DEUS ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ	REINO DOS CÉUS ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν	REINO Βασιλεία
MARCOS	1,15; 4,11,26,30; 9,1,47; 10,14,15,23,24,25; 12,34; 14,25; 15,43. 14 ocorrências	Nenhuma	Nenhuma
MATEUS	6,33; 12,28; 19,24; 21,31,43. 5 ocorrências	3,2; 4,17; 5,3,10,19(2x),20; 7,21; 8,11; 10,7; 11,11-12; 13,11,24,31,33,44,45,47,52; 16,19; 18,1,3-4,23; 19,12,14,23; 20,1; 22,2;23,13; 25,1 32 ocorrências	4,23; 6,10; 8,12; 9,35; 13,19,38,41,43; 16,28; 20,21; 24,14; 25,34; 26,29. 13 ocorrências.
LUCAS	4,43; 6,20; 7,28; 8,1,10 9,2,11,27,60,62; 10,9,11; 11,20; 13,18,20,28,29; 14,15; 16,16; 17,20,21; 18,16,17,24,25,29; 19,11; 21,31; 22,16,18; 23,51. 31 ocorrências	Nenhuma	1,33; 11,2; 12,31-32; 22,29-30; 23,42. 7 ocorrências
JOAO	3,3,5 2 ocorrências	Nenhuma	5,36 (3x) 3 ocorrências

Como é perceptível, os Evangelhos de Mateus e Lucas são os textos que mais exploram a conceitualização de Reino, somam no total oitenta e oito citações. Mas Mateus se diferencia dos demais por exprimir a idéia de Reino de

Deus por Reino dos Céus; que segundo Anthony Saldarini, seria, porque a comunidade mateana era judaica-cristã e, com isso, respeitavam as leis da *Aliança* (Ex 20, 1-17).

A correlação entre Mateus, Lucas e Marcos, mesmo com quatorze citações, é que ilustram a noção de Reino com práticas e situações cotidianas, em contrapartida João, que não se preocupa com o tema.

As expressões, acima, são congruentes e, designam não um espaço geograficamente delimitado, mas, um símbolo englobador. Utilizo, como exemplo, um trecho do Evangelho de Lucas (17,21) para refletir sobre a afirmação:

O Reino de Deus está entre nós.

O discurso de que o *Reino está entre nós*, como fala de Jesus no Evangelho, não se dirigia apenas aos indivíduos, contudo, segundo Charlesworth, à sociedade (CHARLESWORTH, 1993:33).

Um outro ponto neste trecho, ao analisar outras citações, centra-se na invalidação da idéia de Reino a um espaço circunscrito, como o Templo, mas a representabilidade do grande banquete (Mt 22,1-14; Lc 14,16-24), como inclusão de todos.

O discurso da parábola do grande banquete se fixa, segundo os evangelhistas, numa atitude alternativa de Jesus, contra algumas práticas ascéticas e de segregação social, que lhe valeu os epítetos de glutão, bebedor,

amigo de publicanos e pecadores, por parte de grupos que entreveram uma pureza ritualística, como os fariseus. Para Fiorenza, há uma correlação entre a Basiléia ou o Reino de Deus com uma grande comemoração, e, isso, contemplou uma experiência salvífica, segundo a autora, em que certas práticas ascéticas tradicionais foram proibidas (FIORENZA, 1992:150).

Percebi outras representações de Reino que, também, tinham uma ação englobadora, como: a de um campo (Mc 4, 3, 26; Mt 13,24); uma vinha de trabalhadores diaristas com um empregador justo (Mt 20,1-16); uma pequena semente de mostarda que se torna uma árvore acolhedora dos pássaros (Mc 4,30); associação com o peixe, à rede e à pesca (Mt 13,47); uma mulher que adiciona fermento à massa (Mt 13,33; Lc 13,20-21); localidade pertencente às criancinhas (Mt 18,3-4; Mc 10,13). Portanto, todas estas representações dos Evangelistas apontam para uma construção de um Reino, que se centrou em pessoas simples, na qual, segundo Horsley, *Jesus conviveu e estava à margem da sociedade e do Império* (2000:57; ROSSI, 2001:42).

O programa de renovação comunitária de Jesus, segundo os Evangelhos, não foi feito somente por uma pessoa. Desde o começo, Jesus, como assinalam os Evangelhos, obteve a ajuda de homens como Pedro, Paulo, André e Tiago – pescadores de Carfanaum -, que iam como emissários de aldeias em a aldeias divulgavam a mensagem do Reino de Deus e assumiram o papel de profetas, inflamados pela ação do espírito. Essa tradição do norte, no caso da Galiléia, manifesta-se no mesmo modo que o profetismo de Elias, inicia um movimento de renovação individual e nacionalista, contra o governo de Acab; e no caso de

Jesus, contra as depredações do rei Cliente, Herodes Antipas (71; LOPEZ, 1991:66).

Jesus compartilhou e herdou alguns elementos da antiga tradição popular de Israel, como de uma nação impulsionada pela ação de Deus na história. O ato simbólico de escolher doze discípulos se refere a uma alusão direta das doze tribos de Israel, e, com isso, define uma atitude messiânica e profética (HORSLEY & SILBERMAN, 2000:57).

Ao apontar para o profetismo de Jesus, tomo como foco interpretativo a atitude dos profetas como uma consciência alternativa e crítica da situação de Israel em vários momentos históricos. Desde Moisés, figura da tradição israelita, a missão profética consistiu numa consciência alternativa, em contrapartida à consciência dominante (LOPEZ, 1991:67). E, nisto, de acordo com Cornelli:

A figura de Jesus (...) não deve muito à figura do herói da tradição greco-romana. Os referenciais básicos para a construção da figura de Jesus nos sinóticos encontram-se quase que exclusivamente das tradições judaicas (CORNELLI, 201:272).

O contexto da Galiléia, lugar de formação das idéias e da mensagem de Jesus, apresenta um ambiente abarrotado de pobres, endividados, famintos, rejeitados e renegado por um sistema excludente. Para os evangelistas, as parábolas, as curas e os milagres operam num âmbito renovador e

integralizador, em que era calcado numa solidariedade comunitária, e se valorizava o perdão das dívidas e do pecado.

Neste discurso de simplicidade, que os anseios da população se manifestam por meio de uma religião popular, no qual Pedro Paulo Funari argumenta a sua importância:

A cultura popular, deste ponto de vista, não pode ser entendida como reflexo, nem mesmo como algo maquiavelicamente predeterminado pelos grupos hegemônicos (...) suas cosmovisões refletem, a um só tempo, a aceitação e a recusa das condições de exploração material e espiritual no interior da sociedade (1989:14-15).

Portanto, cultura popular não reflete, segundo Funari, a dominante e, neste aspecto, posiciono esta afirmação como importante na análise dos vários grupos e o movimento de Jesus, no primeiro século na Palestina. Um outro ponto que envolve a cultura popular seria no seu caráter de rebeldia, como apontou Bakhtin:

Não se pode compreender convenientemente a vida e a luta cultural e literária das épocas passadas, ignorando a cultura cômica popular particular, que existiu sempre, e que jamais se fundiu com a cultura oficial das classes dominantes. Ao elucidar as épocas passadas, somos muito freqüentemente obrigados a ‘crer em cada época conforme a sua

própria palavra' isto é, crer nos seus ideólogos oficiais, num grau maior ou menor, uma vez que não ouvimos a voz do povo, que não podemos encontrar nem decifrar a sua expressão pura sem mescla (BAKHTIN, 1993:418)¹².

A cultura popular e subalterna cria para si identidades, em contrapartida às estéticas da ideologia dominantes. Logo, não aceito que o embate entre a cultura popular e a cultura erudita se resuma em pólos antagônicos que não dialogam, que para Ginzburg, vivem num quadro de reciprocidade e circulariedade (1987:13). Cultura não é algo monolítico e muito menos fronteiroço, mas tem um caráter fluído e flexível.

É nesta flexibilidade e fluidez que o movimento de Jesus dialogou, aceitou ou recusou as várias teologias dos grupos populares e situacionais tanto Galileu quanto Judeu, e definiu sua proposta de Reino, uma idéia, como abordarei adiante, é multifacetada.

Depois de situar o movimento de Jesus e sua proposta de Reino, dirijo-me para o segundo capítulo, em que apresento as formas representativas das mulheres nas comunidades dos Evangelistas e no contexto da Palestina no

¹²Esta obra debruça-se sobre a multiplicidade das manifestações culturais populares, como risos, festas, obras cômicas orais ou escritas, vocabulários familiar e grosseiro, propondo uma leitura da obra de Rabelais a partir deste universo.

Primeiro século, com o intuito de desconstruir uma historiografia tradicional em que as mulheres são alocadas em segundo plano, ou relegadas a esteriótipos.

Com isso, a partir da influência de uma epistemologia alçada na questão de gênero, utilizo os trabalhos teóricos de Judith Butler (1988; 1990), Luce Irigaray (2002), Joan Scott (1990; 1999), Margareth Rago (2000; 2002) e Lourdes Conde Feitosa (2000). E na metodologia acerca dos estudos do cristianismo primitivo em que ressalto as obras de Elaine Pagels (1979), Elisabeth Schussler Fiorenza (1983) e Louise Schottroff (1980), por serem de grande contribuição no repensar dogmas tradicionais e em conjecturar realidades outras.

CAPÍTULO II

HÁ MULHERES NO REINO DE JESUS?

“...Enquanto ela puxava para baixo a túnica e se cobria com o lençol, tapando depois a cara com o antebraço, ele, de pé no meio da casa, de mãos levantadas, olhando o tecto, pronunciou aquela sobre todas terrível bênção, aos homens reservada, Louvado sejas tu, Senhor, nosso Deus, rei do universo por não me teres feito mulher. Ora, a estas alturas, Deus nem no pátio devia estar, pois não tremeram as paredes da casa, não desabaram, nem a terra se abriu. Apenas, e pela primeira vez, se ouviu Maria, e humildemente dizia, como de mulheres se espera que seja sempre a voz, Louvado sejas tu, Senhor, que me fizeste conforme a tua vontade, ora, entre essas palavras e as outras, conhecidas e aclamadas, não há diferença nenhuma, repare-se, Eis a escrava do Senhor, faça-se em mim segundo a tua palavra, está patente que quem lhe disse isto, podia, afinal, ter dito aquilo...”
(SARAMAGO, O Evangelho Segundo Jesus Cristo, 1997:27)

2.1 – Judaísmo e a Mulher

Inicialmente, o contexto das mulheres dentro da sociedade judaica, no período abordado, era diferente de qualquer outra sociedade no Império Romano. Pois, o judaísmo é um complexo religioso que incluía um sistema cútico, soteriológico e filosófico, complementado com textos sagrados que se tornaram centrais (SAWYER, 1996:33).

O judaísmo, no tempo de Jesus, era um tecido que compreendia distintas tendências religiosas que, anteriormente, com a anexação da Judéia como um reino vassalo em 63 a.e.c., tornou-se uma *religio* aceita no Império Romano (SMALLWOOD *apud* HORBURY, DAVIES & STUDY 1999:150). De acordo com Flávio Josefo, durante este período, o Templo de Jerusalém atraía a

atenção dos líderes romanos (B.J. 5,13-6), no entanto, em outros períodos, como o reinado de Adriano, sofreu sérias restrições (SMALLWOOD, 1999:169).

Se por um lado o judaísmo foi aceito no Império Romano, antes do governo de Adriano, por outro não isentava que sofresse críticas e escárnios. Alguns escritores tinham uma visão negativa do judaísmo, como Cícero, por exemplo, que descreve a religião judaica como uma *bárbara superstitio* (IN PRO FLACCO, 28,67) e Plutarco, ao associar o ritual judeu com o excesso de *bacchae* (SYMPOSIUM, 5,5).

Durante o tempo da dominação romana, o judaísmo era visível para os outros povos por três aspectos centrais: sua vida cültica, suas sinagogas e o comportamento distintivo dos adeptos, especialmente a circuncisão dos meninos, o *Shabbat*, e as regras dietéticas que conduziam na preparação e na consumação da comida e da bebida (SANDERS, 1992:35).

Havia importantes implicações para as mulheres, resultado do amplo clima político e social que afetou o judaísmo durante os séculos. Uma das principais implicações foi o processo de helenização, que segundo Sawyer, por intensificar a dicotomia entre dois mundos, o privado e público (1996:35).

Em contrapartida, para Sawyer, os códigos antigos e a literatura homilética apresentam o segmento agrário das comunidades e, neste contexto, a vida das mulheres era ocupada por afazeres como: transformação das matérias-primas de animais e da terra em produtos para uso no lar; educação e nutrição de crianças e supervisão do pessoal doméstico (1996:36). Portanto, casa e terra não havia uma nítida separação.

Uma das marcas do judaísmo no mundo Greco-romano, e ainda atualmente, era a circuncisão, no qual fazia o reconhecimento de quem não pertencia ao judaísmo (Gen 17,10-14 e Lev 12,3). A firmação de um sinal determinante, como a circuncisão, cabia somente ao homem, e, este costume foi reforçado nos períodos helenístico e Imperial Romano, em que os espaços eram definidos de acordo com o sexo.

A partir dos vários textos que abordarei em seguida, percebi uma nítida contemplação do espaço doméstico, por isso, torna-se pertinente à análise do que significava o *Bayit*, neste período.

De imediato, para entender a estrutura do espaço doméstico, troco, momentaneamente, o termo *Bayit* por *oikos*.

O *oikos* era uma unidade social, política e além de tudo econômica na sociedade greco-romana. Não é à toa que Aristóteles concede em seu tratado sobre a Política uma importância crucial, no qual faz uma ligação entre a administração da cidade com a da casa e enfatiza que para se conhecer a unidade estatal, torna-se necessário, primeiramente, tratar do comando doméstico, já que cada família é uma parte do Estado (POLÍTICA I, 1553B).

Um estado seria uma associação de chefes de casa e de unidades familiares, sendo compostas por membros imediatos da família – pai, mãe e filhos – e tipicamente estendido para os escravos, homens livres, servos e trabalhadores; algumas vezes, dependendo do status da família havia comerciantes associados e arrendatários (TOWNER *in* HAWTHORNE & MARTIN, 1993, 417); entretanto, esta descrição dos componentes nas casas

trata de uma perspectiva das grandes casas de cidadãos ricos com muitos escravos.

Desde a Grécia Antiga até o período do Império Romano, e inclusive com a expansão do helenismo, a casa é à base da vida do homem antigo. E isso não seria diferente no mundo judaico, pois na filosofia judaico-helenista, representada por Filon de Alexandria, que compartilhou da mesma acepção de Aristóteles, de que há uma estreita relação entre a administração da casa e do estado, em que caberia a gerência doméstica em última instância ao homem, e não à mulher (IDEM). A idéia aparece, também, no Novo Testamento, em especial, nas recomendações sobre o comportamento do bispo e do diácono que devem cuidar bem da ordem privada para depois cuidar da ordem pública (1 Tm 3,5-13).

Na Septuaginta, o termo *oikos* aparece como *Bayit*, em que se refere a uma moradia física ou lugar de residência; sendo estendido como nação, no caso de “A Casa de Israel”, significando todas as pessoas que reivindicam uma identidade com os descendentes de Israel, ou como clã e tribo no caso de “A Casa de Judá”, referindo-se a tribos que descendiam de Judá. Também pode ser indicativo de uma pequena unidade familiar dentro de tribos, tal como a Casa de Sadoc (IDEM).

Enfim, a casa representa o centro da vida judaica, sendo-lhes fundamental para a educação das crianças e o primeiro espaço para a vivência religiosa.

Um dos textos do Antigo Testamento, os Provérbios e a passagem 31,3-10, no último capítulo, constrói uma idealização feminina, restrita a funções, como: mães e esposas.

A descrição feita nos Provérbios manifesta, de certa forma, a idealização de uma mulher, que teria em si a gerencia da casa, sendo com isso um espelho e motivo de orgulho para o marido, valendo-lhe a atribuição de ser “*muito mais do que pérola*”(Pr 31,6).

A mulher prodigiosa, descrita nos Provérbios, servia de modelo para todas, que geralmente se casavam dos doze até os dezoito anos, ou até mesmo muito mais cedo - temos casos de meninas casadas aos 6 e 10 anos (MORIN, 1988:58).

O casamento era uma prática combinatória entre a casa paterna e a marital, em muitos casos, era comum entre primos-irmãos. Ao se casarem, à função primordial da mulher era a procriação. Flávio Josefo exprime isso ao descrever que:

A Lei só conhece uma união natural com a mulher e somente com o fim de procriar (CONTRA APIAO, 2,24).

Até mesmo os filhos pertenciam ao marido, e, além de tudo, havia uma ritualização e reclusão da mulher depois do parto, que também se diferenciava de acordo com o sexo da criança; caso nascesse um menino o período de

retraimento da mulher para a purificação seria de quarenta dias, se fosse uma menina o período dobrava (KRAMER *apud* KRAMER & D'ANGELO, 1999:39).

A firmação do casamento era feita com um contrato chamado de *ketouba*, em que se fixava e calculava o dote que corresponderia ao marido e à mulher, em caso de divórcio. Depois de casadas, o seu cotidiano era de reclusão. Até mesmo o divórcio, *get*, era prerrogativa masculina. (ALEXANDRE *in* DUBY & PERROT, 1990:472).

Vejamos abaixo um trecho do Deuteronômio, 24,1-4, em que este código antigo do Pentateuco, estabelece que o divórcio é uma prática exclusivamente masculina.

Quando um homem tiver tomado uma mulher e consumado o matrimônio, mas esta logo depois não encontra mais graça a seus olhos, porque viu nela algo de inconveniente, ele lhe escreverá então uma ata de divórcio e a entregará, deixando-a sair de sua casa em liberdade.

O Talmud Babilônico faz uma referência sobre um motivo que possibilitaria aos homens divorciasse-se de suas mulheres, a falta do véu, caso saísse de sua casa:

O homem imoral deixa que sua esposa ande na rua, em cabelo, e os ombros nus e lavar-se com os homens. A Torá recomenda o divórcio de uma tal esposa [grifo meu] (TALMUD BABILÔNICO, GUITTIN, 90).

Há, ainda, outros motivos que variavam de graves até banais. Desde um adultério, passando por uma esterilidade, ou mesmo a um prato mal cozido, ou até na apreciação de uma outra mulher que agradasse ao marido (SAWYER, 1996: 41).

Fora do espaço doméstico, a religiosidade pública era-lhe restrita. Segundo Flávio Josefo, num trecho de sua obra *Contra Apião*, assinala a delimitação espacial do Templo, reservado às mulheres:

As barreiras intransponíveis que defendiam a sua pureza (...) Quatro pórticos concêntricos, cada um dos quais com uma proteção particular segundo a Lei (...) No pórtico exterior toda a gente tinha o direito de entrar, mesmo os estrangeiros; apenas as mulheres, durante os seus mênstruos, viam ser-lhes interdita a passagem. No segundo entravam todos os Judeus e suas mulheres quando estavam puras de todas as máculas; no terceiro, os Judeus machos, sem mácula e purificados; no quarto, os sacerdotes, vestidos com a veste sacerdotal; quanto ao Santo dos Santos, os Sumo Sacerdotes penetravam lá sozinhos (2,102-104).

Ao analisar o trecho de Flávio Josefo, o autor expõe um sistema religioso segreguista, que não somente padronizava uma separação sexista, relação homem e mulher, mas, também, classista, leigos e sacerdotes, e étnico, judeus e não-judeus. Com isso, era-lhes negada toda a ritualização concernentes ao

Templo, segundo o autor, devido, em especial, às leis de purezas relacionadas ao ciclo menstrual e ao parto.

Juridicamente, segundo Flávio Josefo, as mulheres também eram inferiorizadas e seu testemunho não era aceito, *por causa da sua ligereza e temerosidade do sexo* (Ant. 4,219).

Contudo, os textos abordados apresentam discursos que priorizam estabelecer a relação entre homem e mulher, privado e do público, marcado a partir da circuncisão.

O perceptível nos textos é que para o homem a circuncisão era uma marca que o diferenciava de outros povos, cabendo-lhe uma ritualização e visibilidade na ordem pública, no entanto, para a mulher se resguardava uma observância dos rituais e práticas associados ao ambiente doméstico, como o de instigar nas crianças a própria identidade judaica.

A dicotomia sexual e espacial, inserida nestes textos, não me informa, ao mesmo tempo, como contemplar outras situações em que há uma redefinição de papéis que muitas vezes não se enquadraram num binarismo homem-mulher. E, neste aspecto, a redução do papel da mulher ao espaço doméstico é problemática, porque se fixa numa noção de identidade, monolítica e estanque.

Contra uma aceção de identidade que me posiciono, por não absorver as disparidades e descontinuidades, mas, por apresentar uma padronização do

sujeito, como figuras totalizantes a partir de uma condição biológica. Mesmo que, Flávio Josefo, os Provérbios, o Talmud e outros textos, mencionem alguns aspectos culturais da mulher na Palestina, não tomo como uma verdade ou um padrão, já que, têm uma intenção e um discurso subjetivo. Contemplo uma descontinuidade de acordo com contextos históricos múltiplos, por isso, seria impossível dissociá-lo de intersecções políticas e culturais, e é por meio destes diferentes momentos que se possibilita apreender as variadas representação.

Neste aspecto, a análise de Judith Butler acerca da distinção entre sexo e gênero, possibilita-me uma discussão crítica, confrontando as conceitualizações que pensam identidades como homogêneas e estanques. E, uma pesquisa genealógica, em que aponto a construção de uma noção de dualidade sexual, estabelece uma grande importância na reflexão, de forma clara, que gênero não deve ser pensado como simples inscrição cultural (1990:6-7).

É, nesta fluidez, que percebi as várias representações sobre as mulheres, nos textos abordados na dissertação.

E, um dos pontos importantes é que encontrei algumas referências a cultos antigos que eram feitas na esfera doméstica e eram desempenhadas por mulheres como: Raquel, que rouba da casa de seu pai, Labão, um terafim¹³ para Jacó (Gn 31, 9,19-34); a mulher de Micas manda fazer um terafim e efod para a sua casa (Jz 17,5; 18,14-20); e, Micol, primeira esposa de Davi e filha de

¹³ Terafim, juntamente com o Efod, é uma palavra de origem hebraica, e significa pequenos ídolos domésticos. Diz-se que a sua posse constituía um título de herança, mas isto não é seguro.

Saul, que salvou a vida do seu marido colocando no leito um terafim, tendo na cabeça pele de carneiro para enganar o seu pai (1 Sm 19,13-16).

Na cultura judaica, algumas celebrações como o caso da pureza ritual da casa e a bênção das Luzes, rito que representava a entrada ao Sábado, o *Shabbat*, eram ministradas por mulheres. *O Passat*, a Celebração da Páscoa, a grande festa religiosa judaica, é antes de tudo uma comemoração predominantemente familiar. Um outro direito de pertença feminino estava no ato de dar o nome à criança, o menino recebe no dia da circuncisão; e a menina no primeiro *Shabbat*, após o nascimento quando o pai é chamado para ler a *Torah* (STROHER, 2000:50-91). Observam-se estas práticas em textos veterotestamentários quando Lia e Raquel, esposas do patriarca Jacó (Israel), dão os nomes aos seus filhos (Gn 29,31-35); ou no caso do grande sacerdote Samuel que recebe o nome de sua mãe Ana, segundo a tradição (1Sm 1,20). No Novo Testamento, o Evangelho de Lucas aponta-nos para esta tradição quando Isabel define o nome de João (Lc 2,59-63) e Maria ao de Jesus (Lc 2,21).

Entretanto, como o divórcio foi “*quase exclusivamente do marido*”, encontrei alguns exemplos que dissolveram esta regra. Um caso notório retratado nos Evangelhos foi da Herodíades, neta de Herodes Magno e filha de Aristóbulo, um caso delatado por João Batista, que deixou o primeiro companheiro, que nos Evangelhos tem o nome de Filipe, para ficar com o tio Herodes Antipas, tetrarca da Galiléia (Mt 14,3-12 // Mc 6,17-29 e Lc 3,19-20). Um outro caso de infidelidade feminina na família herodiana foi o de Berenice, sobrinha de Herodíades, casada com um alexandrino, Marcus Julius, e amante

do general Tito (B.J, 1,76,85,107,119; Ant. 13,20,405-432; 14,1; 15,179; 20,242). O nome dela aparece em Atos (25-13,26,32), contudo, sem alguma alusão ao fato.

Herodíades não foi exceção, de acordo com Emile Morin, as mulheres casadas com trabalhadores de curtume podiam repudiá-los (1988:59).

Toda esta descrição textual me possibilitou uma discussão das variações sobre masculino e feminino. E que, práticas e fatos, inserido nos discursos destes textos, funcionam como um organizador de suas realidades e cotidianos, em que a diferença sexual é sempre construída pelos discursos que a fundam e a legitimam.

Se nos textos, encontro algumas variações de representações, por outro lado, a cultura material amplia me respalda em pensar identidade como algo fluído. Funari afirma que a cultura material ajuda na exploração das contradições entre fontes, “*de modo a intentar melhor interpretar o objeto de estudo*”. (FUNARI *apud* PINKY, 2005:101)

Com isso, ao abordar alguns trechos de Josefo, há uma anulação a qualquer participação feminina no Templo de Jerusalém; entretanto quando me direciono para a cultura material observo outras realidades. Como Bernadette Brooten na evidência arqueológica no Templo judaico em Leontopólis, datada em 7 de junho de 28 a.C., informa que há uma inscrição que se refere a uma sacerdotisa chamada Marin (BROOTEN, 1981:73-74)¹⁴.

¹⁴ Leontopólis fora um outro Templo judaico existido na Diáspora, localizado no Egito, em Tell El-Yahudiyyh. Esta inscrição é extremamente rara.

Em relação às sinagogas, onde era dividida por galerias separadas de acordo com o sexo, para Bernadette Brooten, a evidência arqueológica é ambígua. Pois, para a autora, algumas excavações em sinagogas sinalizaram para que a divisão entre galerias não seria necessariamente usada para esta proposta (104-130). Para tanto, a autora analisou dezenove inscrições tumulares escritas em grego e latim, encontradas nas sinagogas do Egito à Ásia Menor, compreendendo o período do I a.C. até VI e.c; e nestas inscrições as mulheres possuem títulos proeminentes como: *archégissa* (dirigentes), *presbytera* (anciãs), *pateressa* (mães da sinagoga, encontrada numa inscrição latina) e *hiéreia* (sacerdotisas) (149-151). Como comentou Marga J. Ströher, nas comunidades judias de Elefantina e da Ásia Menor, as mulheres tinham mais igualdade em relação aos homens (STRÖHER, 2000:13)

Uma sinagoga pesquisada em 1981 em Meroth, na Galiléia, proveniente do V e.c., com uma reconstrução no VII e.c., tinha uma sacada que talvez funcionasse como uma seção para as mulheres. Em outra, alguns arqueólogos encontraram, datada do período Herodiano, em Gamala, uma sala adjunta que poderia ser identificada como uma seção para as mulheres (HORBURY, DAVIES & STURDY, 1999:391).

Novamente, Bernadette Brooten, encontrou uma referência em Esmirna, na Ásia Menor, de uma judia chamada Rufina com o título de *archisynagogos* (presidente da sinagoga), que construiu um túmulo para os seus escravos (1981:74).

Em 1950, arqueólogos israelenses escavaram numa caverna associada a *Simão Bar Kokhba*, líder da Segunda Revolta dos Judeus contra Roma (132-135 e.c), e encontraram escritos pessoais de uma judia chamada *Babatha*, que talvez tenha morrido no conflito. E, ainda, descobriram alguns esqueletos, de ambos os sexos, com itens pessoais, como: espelhos, sandálias e muitos outros, e não seria impossível supor que *Babatha* estivesse entre os restos.

Mas, a questão alocada aqui com todos os exemplos descritos, está no fato de que a cultura material me possibilitou outras representações que seriam muito difíceis de contemplar em textos. E, nisto, ao situar tanto o movimento de Jesus quanto o missionarismo cristão, é de suma importância, para argumentar, a partir da reflexão de Fiorenza, que o discipulado suscitado por Jesus era um discipulado judaico; que o judaísmo, no caso judaísmos, tinha elementos maleáveis para as mulheres que vieram à luz na visão e no ministério de Jesus.

2.2- Representações Femininas nos Evangelhos e sua Participação Na Basiléia de Jesus

Nos Evangelhos há uma flutuação de nomes de mulheres que estiveram em vários momentos importantes do ministério de Jesus, e, com isso, em várias passagens há uma correlação entre elas e a expressão Reino de Deus.

No Evangelho de Mateus contém algumas referências à cura (8,14-15; 9,18,26) e fé (9,22;15,21-220) de mulheres, e situações em que estas foram envolvidas nas definições de Reino (13,33; 24,41;25,1-130).

Há a inclusão de quatro mulheres de outros povos, que estão na genealogia de Jesus em Mateus (1,3; 5-6). E, neste Evangelho, há um debate que se preocupa, por parte da comunidade, na integridade sexual da mulher, como da luxúria (5,27-30), do divórcio (19,3-9) e da inclusão da imoralidade sexual da mulher no Reino (21,31-32).

O discipulado de mulheres em Mateus, incluindo seu envolvimento na proclamação, é notado nos ditos de Jesus (12,49-50), na narrativa da paixão e da ressurreição. E, ao analisar o Evangelho de Marcos, percebi que em relação aos demais, há poucas referencias sobre as mulheres, e, atrelando-as à sua narratividade com situações de cura (1,29-31; 5,21-43) e de fé (5,34; 7,24-30). E, em relação ao discipulado de mulheres, notei que, em geral, insere-se, para Marcos, nos ditos de Jesus (3,31-35).

Em contrapartida, Lucas apresenta um interesse, em demasia, pelas mulheres, na vida e no ministério de Jesus, no qual inclui numerosos acontecimentos e histórias que não aparecem nos demais textos, tanto que, há mais nomes de mulheres na vida de Jesus do que os outros Evangelhos.

Vários dos relatos das histórias sobre a cura (4,38-39;87,1-3,40-56; 13,11-17;11-17) e fé (4,26;7,36-50;8;48;18,1-8; 21,1-4) de mulheres, em Lucas, são únicos. Há, também, duas parábolas existentes somente em Lucas e são mencionadas em duas histórias sobre o Reino de Deus (13,20-21;17,35).

O lugar da mulher no discipulado de Jesus é particular em Lucas, como no caso de Marta e Maria, irmãs de Lázaro (10,38-42), as mulheres que o seguiam como Maria Madalena, Joana, mulher de Cuza, Susana e várias outras, que o serviam com seus bens (8,1-3), e, a narrativa da paixão e ressurreição (23,49,55; 28,12).

Entretanto, o Evangelho de João se particulariza dos demais com a menção dos discipulados de Maria, mãe de Jesus, nas Bodas de Caná e junto na cruz (2,1-12; 19,25-27); da samaritana (4,7-42); de Maria e Marta (11,1-45;12,1-8); e de Maria Madalena (19,25;20,1-18). Contudo, na narrativa de João, a samaritana e Maria Madalena são importantes como proclamadoras de Jesus.

Com todas estas exposições dos Evangelistas, as mulheres são personagens circundantes do ministério de Jesus, e, ao mesmo tempo, objetos operacionais do seu poder. Porém, cada evangelista constrói a sua narrativa de acordo com seu contexto e comunidade, nos quais alguns elementos como a sexualidade, discipulado e curas são entrelaçados.

Um outro ponto a se considerar, é que tanto o Evangelho de Mateus como de Lucas, no qual há uma amplitude de referências sobre a expressão Reino de Deus e dos Céus, as mulheres são citadas em demasia com seu envolvimento na proposta de Reino, que em João e Marcos não há.

É significativo avaliar as relações e atitudes de Jesus, segundo os Evangelistas, com algumas mulheres, como: os laços de amizade com as solteiras Marta e Maria (Lc 10,38-42), irmãs de Lázaro; a conversa a sós com uma samaritana no Poço de Jacó, admirando os seus discípulos (Jo 4,27); a cura da filha de uma Cananéia (Mt 15,21-28//Mc 7,24-30); a absolvição da adúltera arrependida que seria apedrejada (Jo 8,1-11); o episódio da unção de perfume por uma notória pecadora (Lc 7,36-49// Mt 26,6-13// Mc 14,3-9); a mulher que sofria doze anos de um fluxo de sangue, que ao tocar a franja do manto de Jesus, se cura (Mt 9:20-22); a ironia de Jesus acerca do dízimo oferecido ao Templo dado por um rico e uma pobre viúva, louvando-a por depositar suas duas únicas moedinhas (Lc 21,1-3//Mc 12,41-44).

As considerações acima implicam numa abertura que tanto no movimento de Jesus na Palestina, como posteriormente, no missionarismo cristão conseguiram alimentar. Estas representações de mulheres que participavam e foram curadas, segundo os Evangelhos por Jesus no espaço doméstico, desempenhou um papel fundamental no seu ministério e dos seus ulteriores seguidores, dando lugar à igreja doméstica, que consecutivamente forneceu oportunidades iguais para a mulher (FIORENZA, 1992:210). Os Evangelhos apontam que Jesus não funda comunidades, mas, sua pregação se utiliza de núcleos familiares, sendo um paradigma importante para compreender o seu movimento.

Muitas das situações evangélicas posicionam Jesus dentro da casa, lugar importante para o seu ensino e sua atuação (Mc 2,1-5; 3,20; 7,17-23; 9,33-37; 10,2-12; Mt 13,36), um exemplo disto está em Lucas 10,38-42 quando Jesus fora recebido na casa de Marta, irmã de Lázaro o ressuscitado (Jo 11,1-44), e ensinava à irmã desta, Maria. Muitas das curas como a sogra de Pedro (Mc 1,29-34; Lc 4,38-39; Mt 8,14-15), a filha de Jairo (Mc 5,21-43; Lc 8,40-56; Mt 9,18-26) e outras estavam no espaço doméstico.

As parábolas também situam no cotidiano doméstico, representando a mulher no sentido positivo, metaforizando os seus afazeres com a expressão do Reino de Deus, como: a mulher que amassa o pão (Mt 13,33), a que varre a casa e acende uma candeia (Lc 15,8) e a que se ocupa com remendos (Mt 9,16; Mc 2,21).

A visão teológica do Reino de Deus no movimento de Jesus, nos Evangelhos de maior quantidade de citação - Lucas e Mateus -, não se restringe a um lugar delimitado e circunscrito, como o Templo, mas na figura da completude do grande banquete (Mt 22,1-14; Lc 14,16-24), em que se incluem todos, até mesmo as mulheres. Nestes Evangelhos, são convidados mulheres e homens, prostitutas e fariseus para o grande banquete. E, mais, adverte que somente os que foram chamados “primeiro” e rejeitaram o convite serão excluídos (Mc 10,31; Mt 19,30; 20,16; Lc 13,30). Não a santidade dos eleitos, mas a completude de todos é a visão central de Jesus, por isso, que as expressões têm uma narrativa simples e com figuras do cotidiano.

Estas figuras do cotidiano buscam imagens do mundo doméstico, o espaço reservado para as mulheres.

Não somente em parábolas encontrei um posicionamento positivo da mulher nesta acepção de completude de Reino; os Evangelhos indicam que elas eram também discípulas, seguidoras. O testemunho decisivo sobre o seguimento de Jesus, por parte das mulheres, encontra-se nos momentos de sua morte e pascais. Algumas mulheres o seguiram desde a Galiléia, como afirma os sinóticos (Mc 15,40; Mt 27,55; Lc 23,49). São discípulas, porque o ato de seguir a Jesus, *akolouthein*, é um comportamento típico de discípulos.

Com este dado não quero constatar que este movimento tinha a pretensão de uma subversão da ordem vigente, mas as várias enumerações de nomes de mulheres denotam, nas histórias das comunidades evangélicas, que estas tiveram uma atuação na proclamação da mensagem do Reino de Deus.

2.2.1- O Problema da Genealogia Mateana.

Na leitura da genealogia de Mateus (1,3-5), encontrei uma ruptura, no fato do aparecimento de quatro mulheres atípicas como Tamar¹⁵, Raab¹⁶, Rute¹⁷

¹⁵ (Gn 38:1-30) Cananita que depois da morte dos dois maridos, Her e Omã, filhos do patriarca tribal Judá e de Sue, se vestiu como prostituta esperando pelo sogro no caminho para se unir a ele, e desta união saíram os clãs de Farés e de Zara (Nm 26,21-1 Cr 2,3); o qual Farés é ancestral de Davi (Rt 4,18) e de Jesus (Lc 3,33), e no caso a ação de Tamar é reconhecida como 'justa' pelo sogro (v.26) e louvada pelos descendentes (Rt 4,12).

¹⁶ (Js 2,1-21; 6,22-25; Hb 11,30) Uma notória prostituta de Jericó, que representou uma importante vitória para Israel, ao compactuar com uma ação militar dos israelitas chefiados por Josué, sucessor de Moisés, escondendo dois espiões em sua casa. O mais interessante em sua história foi que mesmo sendo uma prostituta profissional, tirou um espião de Josué do anonimato, ao gerar com ele uma linhagem cananita dentro de Israel. Esse Salmon merece o

e Betsabé¹⁸, cujas narrativas, encontradas nos textos do Antigo Testamento, foram problemáticas por suplantarem certos valores sexuais dentro das suas comunidades. Contudo, a relação que se estabelece com Maria, consiste no rumor que Jesus nascera fora do vínculo conjugal. Aí está o ponto em Mateus.

A acusação se baseava na ilegitimidade de Jesus, que em algumas tradições judaicas faziam referência sobre alguém chamado de “**Ben Pendera**” ou “**Ben Panthera**”; em que Maria foi repudiada por José, o carpinteiro – ao qual era prometida em casamento – pelo suposto adultério com o soldado chamado de *Panthera*. Depois de repudiada teria concebido Jesus em segredo e, juntamente com o filho passou algum tempo no Egito, onde este trabalhou como operário e mágico¹⁹ (MEIER, 1991:223). E, portanto, a genealogia mateana, diferentemente da lucana, seria uma refutação acerca do rumor da ilegitimidade de Jesus; e, por isso, na estrutura genealógica se apresentam as

crédito de ter sido, ao desposar a prostituta de Jericó, o primeiro hebreu a ultrapassar a ordem de Moisés, dada no Deuteronômio - a de extirpar toda população cananita (Dt 7,1-11). O episódio mítico das muralhas de Jericó e da prostituta Raab (Js 2,1-24; 6; 17,23-24) explica porque se tolerava uma linhagem cananita, em pleno território israelita (Js 6,15).

¹⁷ Moabita que depois da morte do Marido, nascido em Belém, retorna a Judá com a Sogra, Noemi e casa-se com Booz, parente de seu marido, em cumprimento da Lei do Levirato; deste matrimônio nasce Obed que foi o avô de Davi. Rute casa-se graças à alcovitagem de sua sogra, Noemi, que aconselha a nora seduzir Booz melhorando sua aparência e deitando-se em seu leito.

¹⁸ (2 Sm 11, 1-27; 12,1-25) Betsabé, adúltera consciente ou inconsciente, banhando-se nua no final da tarde, foi vista por Davi inflamando, com isso, o seu desejo sexual. Assim diz o relato bíblico, talvez para proteger a mãe do sucessor do trono, Salomão, apresentou-a como uma vítima do desejo real. O fato é que Davi, numa história deitou com uma mulher que estava se purificando de suas regras (v.4) - mesmo sob sua advertência que estava nos seus dias de purificação, pecado ainda maior - e terminou por ordenar o assassinato de seu marido, Urias, dessa relação adulterina concebeu Salomão.

¹⁹ A tradição de uma ilegitimidade de Jesus apareceu na afirmação de Celso, autor do segundo século, que escreveu uma obra contra o cristianismo, chamada de *Alēthēs Logo*, aproximadamente em 178. Embora a obra de Celso tenha se perdido, há dele longas citações em Orígenes, autor de um contra-ataque, o *Contra Celsum*, escrito por volta de 248. Em 1,28-32, do *Contra Celsum*, Orígenes relata que Celso ouvira de um judeu uma história da ilegitimidade de Jesus, segundo o qual Jesus teria engendrado a história de que nascera de uma virgem.

quatro mulheres, e, em seguida, Maria, como num esforço legitimador em que foram decisivas em vários momentos da História de Israel, mesmo que não resguardassem um pudor sexual dentro da suas comunidades.

Em Lucas, há uma genealogia sem mulheres. E, a descrição de Maria se insere numa narrativa similar com o nascimento de personagens, como Apolônio de Tiana²⁰ e de Alexandre Magno²¹, em que as genitoras têm uma anunciação ou um Sinal. No caso de Maria, uma jovem prometida em casamento, que desempenha um papel importante na narrativa da natividade, por meio da visitação do Anjo Gabriel que anuncia o nascimento de uma criança investida de um papel salvador. A figura representada aqui por Maria e todo o clima narrativo desenvolveram, ulteriormente, uma cristologia, que para se provar o caráter divino de Jesus, no Concílio de Éfeso, antes teria que provar a maternidade divina de Maria, torna-se Mãe de Deus (Dogma do *Theotókos*) (FLORES & MEO, 1995: 776-793); e, nisto, todo um esforço de ressaltar uma concepção virginal de Maria – formulada, primeiramente, no Concílio de Constantinopla (381) e revogada, posteriormente, nos Concílios de Constantinopla (553) e Lateranense (649) (1334).

Embora Mateus, também, enfatize a concepção virginal de Jesus, o autor, implicitamente, insere na sua narrativa uma maleabilidade sobre de alguns valores culturais concernentes à sexualidade. Estes valores sexuais no

²⁰ Segundo Filostrato o nascimento de Apolônio de Tiana foi antes anunciada à sua mãe pelo deus Proteu. VA 1.4, In: CORNELLI, 2000:2

²¹ O nascimento de Alexandre Magno, segundo Plutarco, foi caracterizado por uma série de augúrios importantes, como a destruição do Templo de Ártemis em Éfeso e a Hecatombe de Filipe.

Mediterrâneo do primeiro século, segundo Peristiany, assumiam as práticas como proteger seu pudor sexual, nas maneiras de se vestir, aparência física, atitudes, na fala de uma mulher, e, com isso, apresentar-se numa postura virginal e contida, sobretudo diante dos homens (PERISTIANY, 1971:148).

Com esta flexibilidade de valores culturais, há uma abertura acerca da noção de Reino de Deus:

Os publicanos e as prostitutas estão vos precedendo no Reino de Deus (21-31).

Este trecho tem um paralelo com Lucas (7,29), contudo, há a exclusão da referência às prostitutas.

Portanto, é significativo em Mateus esta discussão, pois, torna-se latente na sua narrativa, e, também, na sua noção de Reino de Deus, que não se centra, de certa forma, em valores sexuais.

2.2.2- “Tua fé te Salvou”

Estando Jesus em Betânia, em casa de Simão, o leproso, aproximou-se dele uma mulher trazendo um frasco de alabastro de perfume precioso e pôs-se a derramá-lo sobre a cabeça de Jesus, enquanto ele estava à mesa. Ao verem isso os discípulos ficaram indignados (Mt 26,6-8).

A descrição do trecho de Mateus é paralela à encontrada em Marcos 14,3-9, em que se refere à unção de Jesus em Betânia, por uma mulher que indignou aos discípulos pelo desperdício de comprar um perfume caro.

Nos outros Evangelhos, a mesma estrutura da história, uma mulher que unge, têm adaptações: João (12, 1-8) identifica a mulher, dando-lhe o nome de Maria de Betânia, irmã de Lázaro e Marta, a mesma que Jesus ensinou, segundo Lc 10,38-42. E para Lucas (7,36-50) a mulher que unge era uma pecadora.

Um fariseu convidou-o a comer com ele. Jesus entrou, pois, na casa do fariseu e reclinou-se sobre a mesa. Apareceu então uma mulher da cidade, uma pecadora. Sabendo que ele estava à mesa na casa do fariseu, trouxe um frasco de alabastro com perfume. E, ficando por detrás, aos pés dele, chorava; e com as lágrimas começou-lhe a banhar-lhes os pés, a enxugá-los com os cabelos, a cobri-los de beijos e ungi-los com o perfume. Vendo isso, o fariseu que o havia convidado pôs-se a refletir: “Se este homem fosse profeta, saberia bem quem é a mulher que o toca, porque é uma pecadora”.

Mas, aqui se coloca uma questão: Que tipo de pecadora era?

Como o fariseu, no trecho de Lucas, afirma que era *conhecida na cidade*, pode ser uma prostituta, que, de acordo com Fiorenza, na passagem, há um

contraste entre o fariseu e a mulher, e assim, também, a ênfase (Lucas, 7,44-47) no perdão dos pecados (1992:162).

E voltando-se para a mulher, disse a Simeão: ‘Vês esta mulher? Entrei em tua casa e não me derramaste água nos pés; ela, ao contrário, regou-me os pés com lágrimas e enxugou-os com os cabelos. Não me deste um ósculo; ela, porém, desde que eu entrei, não parou de cobrir-me os pés de beijos. Não me derramaste óleo na cabeça; ela, ao invés, ungiu-me os pés com perfume. Por essa razão, eu te digo, seus numerosos pecados lhe estão perdoados, porque ela demonstrou muito amor’.

Contudo, o que se define por pecador? Neste aspecto, pode ter todo um leque de significados, como: pessoas que não observam a *Torah*, criminosos, os que trabalhavam em profissões como vendedoras de frutas, criadores de porcos, coletores de taxa, prostitutas e muitos outros (AGUIRRE, 1995:753).

A narrativa não diz propriamente que tipo de pecado era caracterizado à mulher, poderia ser uma criminosa, uma impura ritualmente ou uma prostituta. Contudo, que o movimento cristão primitivo tenha visto cedo esse episódio e, também, o da hemorraísa, mulher que tinha um fluxo de sangue fazia doze anos, como episódios batismais se apresentam na afirmação:

Tua fé te salvou.

De acordo com Fiorenza, as narrativas afirmam que Jesus e o seu movimento convidavam à sua *comunidade de mesa não apenas mulheres, mas pecadoras notórias* (1992:163).

O Evangelho de João, também, se utiliza, na sua narração, de uma estrutura binária, entre pecadora e fariseus, como nos episódios da samaritana (4,1-43) e da adúltera (8,1-11).

No episódio da samaritana aparece um claro diálogo entre Jesus e a mulher, em que se diz:

Disse-lhe a mulher: “Senhor, dá-me dessa água, para que eu não tenha mais sede, nem tenha de vir mais aqui para tirá-la”. Jesus disse: “Vai, chama teu marido e volta aqui”. A mulher lhe respondeu: “Não tenho marido”. Jesus disse: “Falaste bem: não tenho marido”, pois tiveste cinco maridos [grifo meu] e o que agora tens não é teu marido; nisto falaste a verdade” (15-18).

No diálogo, João mostra que Jesus já conhecia a condição da mulher, e não se incomodou quando os seus discípulos ficaram admirados (4,27). Mas, no trecho, ainda, o autor utiliza uma contraposição clara entre a mulher, que representa a Samaria, e os Fariseus, que representa a Judéia, de quem estava fugindo. Um outro ponto é que a samaritana tem a função de proclamadora e aquela que reconhece a condição de ungido de Jesus, semelhante aos episódios da unção.

Vinde ver um homem que me disse tudo que fiz. Não seria ele o Cristo?

(4,29)

E, no episódio da adúltera, o autor do Evangelho de João, faz, novamente, uma contraposição entre uma pecadora, mulher surpreendida em adultério, e os fariseus, que queriam apedrejá-la. Contudo, o ponto que se insere está no fato de que o evangelista se dirige numa comparação moral entre os personagens antagônicos, que tanto os fariseus quanto à adúltera não são isentos de pecado. Parece que há uma tensão entre a comunidade de João e o farisaísmo.

Em suma, as passagens abordadas acerca da unção de Jesus e as pecadoras se inserem numa noção de Reino como uma renovação moral, que até pecadoras notórias estariam inseridas como proclamadoras.

2.2.3- “Torna-se Homem para Entrar no Reino”

Maria Madalena obteve um status proeminente na Igreja Primitiva; sua importância se circunscreve em seguir, *akolouthēin*, e participar, segundo os Evangelistas, da vida itinerante do grupo de Jesus, sem qualquer vinculação marital²².

²² Um exemplo bem notório de uma mulher itinerante foi o caso de Hiparca de Maronea, jovem de família rica, que viajava com seu marido, o filósofo cínico Crates, aparecendo em público, participando de banquetes e se vangloriando que em vez de tear, como era o costume de mulheres de sua posição, passava o seu tempo se educando (Diógenes Laércio, VI, 9633 *apud* POMEROY, 1983: 157-158).

Maria Madalena, *Mágdala* (*María ke kaloumène Magdalené*, Maria chamada de Madalena) é nomeada em primeiro lugar entre as mulheres que seguem a Jesus, em geral tal precedência na Escritura não é casual. Presenciou a morte de Jesus e descobriu o sepulcro vazio, foi a primeira a receber o anúncio Pascal; aquela que primeiro anuncia a Boa Nova e se encontra com o Ressuscitado.

Segundo Luise Schotroff, Maria Madalena teve um papel tão importante na origem do cristianismo como o de Pedro, se não maior (SCHOTROFF *in* GOTTWALD, 1983:418-427), contudo, há de se ponderar nesta afirmação da autora. Mas, é significativo citar ao fato, de que os textos canônicos, a literatura oficial, se preocupam mais em posicionar melhor a Pedro e muito pouco a Maria Madalena, e a literatura apócrifa conserva muito viva a história desta mulher. No Evangelho de Tomé, que remonta ao segundo século, em alguns trechos, percebi um antagonismo entre Pedro e Maria Madalena, tendo um momento em que este diz:

Afaste-se Maria de nós, pois as mulheres não merecem a vida!

E Jesus diz:

“Eis, eu a guiarei de modo a fazer dela um homem, a fim de que ela se torne um espírito vivo igual a vós, homens. Porque toda a mulher que se torna homem entrará no Reino dos Céus (114 *apud* MORALDI, 1999:275)”.

Este ensinamento atribuído a Jesus no Evangelho de Tomé, de que Maria precisa torna-se homem para entrar no Reino dos Céus, é para mim uma definição clara dos papéis sexuais. E, neste aspecto, se valoriza valores atribuídos ao homem como de virilidade, honra e o ato de ser ativo; em contrapartida, à mulher que é afetada no seu pudor sexual, mesmo sem contato com homens (PERISTIANY, 1971:139-155).

Valores atribuídos ao masculino e feminino se metaforizariam, segundo o trecho do Evangelho de Tomé, de que o humano, o feminino, seria transformado em divino, o masculino. No entanto, Maria se tornaria homem, e, por isso entraria no Reino.

Em relação a este trecho de Tomé, ao analisar os Evangelhos canônicos, não há nenhuma referência de supervalorização do masculino.

Em outros textos encontrei esta supervalorização do masculino, como a *Passio Sanctarum Perpetua et Felicitas*, em que Perpétua, aristocrática martirizada no II século e.c., se torna um homem para lutar com o demônio (3).

Uma outra questão que percebo ao analisar o trecho do Evangelho de Tomé, sobre o embate entre Pedro e Maria, é que retrata uma briga de autoridade, no qual em outros apócrifos como: a *Pistis Sophia*, que se remete ao terceiro século, e o Evangelho de Maria²³, procedente do segundo século, também, o problema se apresenta. No caso do Evangelho de Maria, há um texto de característica gnóstica valentiana (BROWN, 1990:97), no qual a

²³ Um texto provavelmente dos séculos II ou III, encontrados no Egito e fazendo parte dos denominados Códices de Berlim, juntamente com os Apócrifos de João e outros textos. O que chegou para nós foi um fragmento copta de dez das dezenove páginas, onde as demais estão praticamente perdidas (MORALDI, 1999:253).

protagonista é portadora da *Gnose*, conhecimento, transmitida por Jesus que já ascendeu aos Céus; e, nisto, os discípulos a interpelam para que revele. Contudo, o ato revelatório dado a Maria no texto, apresenta um sério problema: uma disputa inquebrantável entre Pedro e ela, sobre a veracidade da revelação.

Então, André respondeu e disse aos irmãos: "Dizei o que tendes para dizer sobre o que ela falou. Eu, de minha parte, não acredito que o Salvador tenha dito isso. Pois esses ensinamentos carregam idéias estranhas". Pedro respondeu e falou sobre as mesmas coisas. Ele os inquiriu sobre o Salvador: "Será que ele realmente conversou em particular com uma mulher e não abertamente conosco? Devemos mudar de opinião e ouvirmos ela? Ele a preferiu a nós?" Então Maria Madalena se lamentou e disse a Pedro: "Pedro, meu irmão, o que estás pensando? Achas que inventei tudo isso no mau coração ou que estou mentindo sobre o Salvador?" Levi respondeu a Pedro: "Pedro, sempre fostes exaltado. Agora te vejo competindo com uma mulher como adversário. Mas, se o Salvador a fez merecedora, quem és tu para rejeitá-la? Certamente o Salvador a conhece bem. Daí a ter amado mais do que a nós. É antes, o caso de nos envergonharmos e assumirmos o homem perfeito e nos separaremos, como Ele nos mandou, e pregarmos o Evangelho, não criando nenhuma regra ou lei, além das que o Salvador nos legou." (PINERO, 1979:223).

O fato de existir embates como estes, retratados nos trechos abordados, seria, segundo Schottroff, devido ao entendimento que se firma da autoridade

de Maria Madalena na comunidade, onde, de acordo com os textos, é mencionada em primeiro lugar (1995:53-54).

Porém, a implicação que incidi aqui, fixa-se num embate, no qual está em jogo uma redefinição dos papéis sexuais dentro da comunidade, que se ligava ao controle da autoridade revelatória. E, é claro, é binária, tanto que durante o segundo e terceiro século, existe setores da igreja que reclamava a autoridade de Pedro e marginalizava o papel feminino, e outros reivindicavam o seu protagonismo.

Analisei no primeiro capítulo, com o auxílio dos Evangelhos, a multifacetada noção de Reino, apresentada nas comunidades. A multiplicidade de expressões me possibilitou, também, apreender as várias representações de mulheres que se constroem a partir da noção de Reino.

Certos valores sexuais, que em algumas comunidades são mais maleáveis que em outros, proporcionam uma abertura maior da adesão de mulheres, como veremos mais adiante ao abordar o missionarismo fora da Palestina, que até mesmo prostitutas poderiam almejar a entrada no Reino.

Outro aspecto da análise seria na desconstrução, de que o movimento de Jesus tinha um caráter libertário que o judaísmo não apregoava. Contudo, como Fiorenza argumentou, o discipulado de iguais era *em gênese uns*

discipulados judaicos, que foram postos à mostra pelo ministério de Jesus, no qual fazia parte de um dos vários movimentos dentro do judaísmo (1992:135).

CAPÍTULO III

PAULO, MULHER E REINO

“Que direis, Madalena, a Jesus, vosso Querido amante? Vós vos queixareis que ele vos enganou? Não, não: ele não nos engana; ou, se nos engana, é de outro modo. É ele que nos une a ele mais intimamente no instante mesmo em que todos os nossos sentidos sentem apenas o distanciamento e a separação. É assim que o amor deve ser tratado durante essa peregrinação. Precisa alimentar-se da fé; viver só de esperança; crescer em meio aos abandonos e às privações mais mortíferas; pois é preciso não apenas que ele morra, mas que morra mártir de Jesus Cristo: que seus próprios ardores sejam seu martírio, e que o próprio Bem-Amado seja seu tirano”
(Rainer Maria Rilke, *O Amor de Madalena*, 37)

3.1 – Paulo e os Escritos.

As comunidades nas cidades da Ásia Menor, Grécia e Roma estão na geografia do missionarismo de Paulo, e, por isso, é necessária a utilização de textos como as Epístolas Paulinas e os Atos dos Apóstolos.

Em ordem cronológica, um dos mais importantes registro dos primórdios do cristianismo foram as Epístolas Paulinas: documentos escritos por Paulo, sem a intenção de escrever obras para a posteridade, desde sua primeira epístola, motivada por problemas na comunidade da cidade de Tessalônica, até às últimas, e a Filemon, escrito na prisão (BITTENCOURT, 1965:28). Um outro ponto a se ponderar, baseia-se na incerteza de que possuímos seus primeiros escritos e muitos menos a totalidade deles.

Mas, o que possuímos do *Corpus Paulinum*, ou autoria desta coleção, é de grande indagação. Os textos mais antigos do cânon Neotestamentário são as

epístolas “autênticas”, em que há variação entre os anos de 50 a 57 ou 60, cujas obras foram a Primeira aos Tessalonicenses, Primeira e Segunda aos Coríntios, Colossenses, Gálatas, Romanos, Filêmom e Filipenses (SCHREINER & DAUTZENBERG, 2004:54).

As demais epístolas aparecem pelos fins do século I ou inícios do século II, e se formou, com isso, uma coleção, a partir de coleções menores anteriores de cada comunidade, onde se aceita a autoridade de Paulo (55). Algumas epístolas como as endereçadas a Timóteo, Tito e Hebreus, tratam de situações eclesiais posteriores, em contrapartida, os documentos “autênticos” se dirigem à comunidades, e não a dirigentes individualmente – estas epístolas são chamadas de pastorais, e são escritos pseudônimos, porque apontam a toda uma vitalidade de uma tradição paulina(53-55; BITTENCOURT, 1965:29).

As Epístolas Pastorais dimensionam toda uma tradição apostólica centrada em Paulo, que se configura durante os dois primeiros séculos, e permeou entre as comunidades da Grécia e da Ásia Menor. Influenciaram outros escritos cristãos fora do Novo Testamento como: a Epístola do Primeiro Clemente, que faz citações de Paulo tiradas das Epístolas aos Romanos, e o Primeiro aos Coríntios, endereçada à Igreja em Roma, cerca do ano 96. Ainda, Inácio de Antioquia que conhecia algumas epístolas paulinas como: as Epístolas aos Romanos, a Primeira aos Coríntios, aos Colossenses e aos Efésios. E, nisso, conclui-se que uma grande parte das epístolas de Paulo²⁴ era

²⁴ É curioso registrar, só de passagem, que foi Inácio que primeiramente usou a palavra cristianismo, paralela a Judaísmo, na Epístola aos Filadélfios.

conhecida em várias comunidades (HAWTHORNE, MARTIN, & REID, 1993:270; BITTENCOURT, 1965:28).

Contudo, o defensor da tradição paulina foi Marcião, que na História da Igreja, iniciou a tradição da canonicidade, produzindo um Novo Testamento de acordo com a sua própria doutrina. O Cânon marcionita, conhecido através do prólogo que preparou em cada obra, consistia das dez Epístolas Paulinas e do Evangelho Lucano repudiando por completo o Antigo Testamento. A ordem do seu cânon era a seguinte: Gálatas, Coríntios, Romanos, Tessalonicenses, Laodineenses (Efésios), Colossenses, Filipenses e Filêmon (MARTIN & DAVIDS, 1997:370-380; HAWTHORNE, MARTIN, & REID, 1993:271-272; BITTENCOURT, 1965:36).

De imediato, é válido mencionar a principal característica do cristianismo, ou seja, na compreensão de que era um movimento saído das entranhas do judaísmo, e que alguns grupos não se apegou às leis mosaicas de pureza ritualísticas ou à total sacralidade do Templo, contudo, estendeu a questão de nacionalidade para outros povos. A leitura dos Atos dos Apóstolos nos dá a impressão de que o autor²⁵ conduz a narrativa para uma explicitação que o anúncio foi emitido, primeiro, para os judeus, em seguida, para os gentios; e que o restabelecimento da realeza de Israel não era temporal.

“Ἐάν τις Ἰουδαῖσιν ἐμνηνέῃ, μὴ ᾗ ἔσται ἀλλοτῶς. ὁμολογῶν γὰρ ὅτι ἐστὶν παρὰ ἡνδρῶν περιτομῆς καὶ Χριστιανισμῶν ᾗ ἔσται, ἢ παρὰ ἡρώδου τοῦ Ἰουδαίου. ὅτι δὲ ἄλλοι περὶ αὐτοῦ μὴ λαλῶσιν, οἱ τοὶ ἡμεῖς στήλας ἐσμὲν καὶ τῶν νεχρῶν, ὅτι οὐ γράπεται μὲν ὡς ἄνθρωποι”.

Carta aos Filadélfios VI, 1.

Mas se alguém os vir com interpretações sobre o Judaísmo (grifo meu), não os escuteis. Porque, mais vale ouvir o Cristianismo (grifo meu) dos lábios de um homem com circuncisão do que o Judaísmo dos lábios de um incircunciso.

²⁵ Segundo a tradição foi o evangelista Lucas.

Jerusalém seria somente o ponto de partida (Lc 24,47-52; At 1,4-8), segundo Lucas, iniciado no dia de Pentecostes.

Na comunidade cristã, percebe-se uma pluralidade de correntes que não se enquadra num movimento homogêneo. Atos dos Apóstolos aponta para algumas divergências, como as descritas no capítulo 6, entre o grupo que defendiam a observância da Lei e da “Tradição dos Antigos” (Mc 7,5; Gl 1,14), daqueles representados por Estevão, ligados aos judeus da Diáspora, que buscavam a inculturação da mensagem no mundo helenista.

3.2. – Reino de Deus em Paulo e a Nova Criatura.

A mensagem acerca do Reino de Deus, núcleo central da pregação de Jesus, reencontra-se em Paulo e se tornou indispensável na pregação missionária da Igreja primitiva (VVAA, 1997:23).

Ao analisar as Epístolas Paulinas, a expressão “Reino de Deus”, é lida sete vezes, nestes trechos (1 Ts 2,12; 1 Cor 4,20; 6,9-10; 15,50; Gl 5,21; Rm 14,17). E, acrescento, há outras três menções, nas epístolas de autenticidade duvidosa, como Cl 4,11; Ef 5,5; 2 Ts 1,5. Com isso, Reino de Deus, diferente da amplitude e do lugar que ocupa na narração dos Evangelistas, é amenizada e oferecem uma mutabilidade ao se observar as comunidades paulinas.

Aliás, é na sua mutabilidade que me interessa. Uma das grandes diferenças perceptíveis na confrontação dos textos dos evangelistas com o paulino, é que o último nunca se refere ao Reino de Deus como uma realidade

que “vem”, que se “aproxima”, etc. (Mc 1,15 // Lc 10,9-11; 11,2; 11,20). A “vinda” esperada por Paulo é a de Cristo, o Ungido, chamado de *parusia* (1 Ts 5,2; 1 Cor 4,5; 11,26), ou do julgamento que lhe é atrelado. Portanto, a distinção que se promulga entre os textos é a característica do acontecimento, que em Paulo se perde. Contudo, tanto Paulo como os Evangelhos compartilham da mesma aceção que o Reino de Deus é algo do futuro imediato.

Uma outra comparação acerca da noção de Reino de Deus está na prática, em que Jesus, conforme os sinóticos, faz dos exorcismos sinais que operam na expectativa de um Reino iminente (Lc 11,20; Mt 12,28).

Contudo, se é pelo dedo de Deus que eu expulso os demônios, então o Reino de Deus já chegou a vós.

Mas se é pelo Espírito de Deus que eu expulso os demônios, então o Reino de Deus já chegou.

Esses sinais têm uma função básica para Paulo, *dynamis* (poder).

Se o Senhor permitir, em breve irei ter convosco, e tomarei conhecimento não das palavras (logos) destes orgulhosos, mas de seu poder (dynamis). Pois o Reino de Deus não consiste em palavras, mas em poder (1Cor 4,19-20).

O poder é requisitado para autenticar a mensagem de Paulo, devido à fraqueza de seus meios (1 Cor 2,1-5; 4,9-13). *Dynamis* e *logos* aparecem muitas vezes juntos em seus escritos, e raramente se opõem, mas em alguns trechos se completam (1 Ts 1,5; 2 Cor 6,7) ou se identificam (1 Cor 1,18; 2,4; Rm 1,16).

O poder é manifestação do Espírito de Deus, são conceitos que na teologia Paulina se equivalem (1Cor 5,4; Rm 15,13-19). É um aspecto do dinamismo do Espírito, como a glossolalia – falar em línguas – onde a comunidade de Corinto presenciou (1 Cor 12,1).

Nas realizações visíveis do Espírito, Paulo reconhece a antecipação do que acontecerá na hora final. O Reino é paradoxal: *o que já chegou e não chegou ainda*.

Rm 14,17 exprime um contexto, como a maioria dos temas teológicos ascéticos posteriores, Paulo depende aqui de uma situação e se esforça por resolver o problema. Alguns cristãos da comunidade de Roma praticavam certas inibições ascéticas em relação aos alimentos, a carne.

O Reino de Deus não consiste em comida e bebida, mas é justiça, paz e alegria no Espírito Santo (Rm 14,17).

Na comunidade de Corinto temos uma circunstância inversa, onde Paulo com seu manejo em controlar situações conflituosas, condena a ostentação e a gula de alguns cristãos (1Cor 8,10).

Um traço importante na análise dos dois trechos acima acerca da comida, está no fato de que Paulo se afasta de um tema comum na representatividade do Reino de Deus encontrada nos Evangelhos, sob o aspecto de um banquete (Lc 13,29; Mt 8,11; Lc 14,15; 22,16-18,30). Pois, preocupa-se que as necessidades básicas, como a alimentação, devido a problemas ocorridos nas comunidades de Roma e Corinto, prejudique a vida comunal. Com tudo isso, Paulo constitui padrões entre o estado do cristão neste mundo e o vindouro.

Um outro problema enfrentado na comunidade de Corinto foi que alguns crentes não acreditem na ressurreição dos mortos (1 Cor 15,12). Paulo contorna o problema argumentando na incompatibilidade entre o corpo atual, semeado na ignomínia, e o corpo futuro, com uma germinação gloriosa (1 Cor 15,42-44). E, na mesma Epístola, no versículo 50, argumenta que:

Corpo e sangue não podem herdar o Reino de Deus, nem a corrupção
herdar a incorruptibilidade (1 Cor 15,50).

Carne e sangue estão atrelados à questão proposta em Mt 16, 17, em que o homem que salienta somente o caráter material e limitado da natureza e impossibilitará de entrar diretamente no mundo vindouro. E, em outro trecho de Rm 8,21 Paulo escreve, que é necessário ao homem *ser libertado da escravidão da corrupção, para participar da liberdade gloriosa dos filhos de Deus*. Liberta-se das vontades corpóreas, no sentido de “*revestir*” (1 Cor 15, 49, 53-54) uma corporeidade distinta daquela que inclui o sofrimento e a morte (ver

2 Cor 5,1-5). Assim, a formula batismal de Gálatas 3, 28, se insere no conceito de revestir, no qual diz:

De fato, vocês todos são filhos de Deus. Pois todos vocês, que foram batizados em Cristo se revestiram de Cristo. [grifo meu]. Não há judeu nem grego. Não há mais escravo nem homem livre. Não há mais macho nem fêmea [grifo meu]. Pois todos vós sois um só.

No ato de revestir se insere numa quebra de qualquer diferenciação e padronização, étnica, social e sexual, no qual haveria uma mudança de identidade, tornando-se uma *nova criatura*.

Portanto, é neste aspecto, que analiso tanto a noção de Reino de Deus como a de *nova criatura*, como propostas congruentes, pois se pautam numa integralidade.

E, para Paulo a luta pela igualdade entre cristãos judeus e cristãos gentios teve importantes ramificações para as mulheres cristãs, judias e gentias. Se já não era a circuncisão, mas o batismo o rito de iniciação primordial, as mulheres se tornavam membros com os mesmos direitos e deveres dentro da comunidade. E, isso, como analisei mais adiante, produziu uma mudança fundamental, no tocante, a seu *status* de função eclesial-social.

Paulo era um homem que vivia em dois mundos, o greco-romano e judaico. Com isso, suas atitudes também são ambíguas.

Muitos responsabilizam os ditos Paulinos por aquilo que se considera o antifeminismo cristão secular, como enfatizou Simone de Beauvoir, em que *se afirma a tradição judaica ferozmente antifeminista* (BEAUVOIR, 1945:150). Em contrapartida, outros afixam que Paulo foi *um grande promotor* dos direitos da mulher, em que a exegese moderna inclina-se freqüentemente nesta opinião (KASSEN *in* RICHARD & HURD, 1996:56).

Contudo, é perigoso cair no binarismo de que Paulo era misógino ou feminista, porque não contempla certas particularidades acerca da prática missionária paulina. E, um ponto que destaco é que Paulo era um homem que transitava entre dois mundos, o greco-romano e o judaico, e por isso, algumas atitudes diferenciadas.

Neste aspecto, entendo Paulo se valendo de táticas e estratégias²⁶, tendo em vista a situação vigente com o qual precisa lidar. O que permite algo num certo tempo-espço afirmaria o oposto em outro tempo-espço.

²⁶ Utilizo a terminologia de Michel de Certeau sobre *táticas e estratégias* para compreender o posicionamento de Paulo sobre certas situações. Para Certeau Estratégia é *o calculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que o sujeito de querer e poder (...) poder ser isolado. A estratégia postula um lugar sucessivo de ser circunscrito como algo próprio e ser a base onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças* (1999:99). Daí o sujeito de querer e poder, segundo o autor tem o domínio *dos lugares pela vista (...) transformar as forças estranhas em objetos que se podem observar e medir, controlar, portanto, e incluir na sua visão* (IDEM).

Com isso, entender Paulo como um estrategista, consiste em postular um lugar próprio onde possui uma relação com o poder que o sustenta. Daí ele defini seu campo de visão, no qual se distribuem as forças, onde se mantêm relações com exterioridades distintas de alvos ou ameaças.

É no ponto em que Paulo tem em vista a mulher, no contexto da comunidade, onde esta se insere, que em alguns momentos reforça uma posição de submissão, inferioridade, reclusão e silêncio; do outro valoriza uma igualdade.

3.3 – A Mulher do Mundo Paulino e o Problema do seu Reino.

Apesar das relações entre os membros da família não serem igualitárias, e as mulheres serem definidas, neste momento, por uma condição situacional de mães, filhas, irmãs, viúvas ou donas-de-casa, na análise feita no segundo capítulo, percebi as várias representações que não se enquadram em modelos fixos e monolíticos.

Neste aspecto, como os exemplos abordados, suplanta certas limitações como o binarismo sexual e a noção de identidade. Compartilho da aceção de Margareth Rago, de que se deve *desidentificar*, para dar lugar a possibilidade de construção de múltiplas subjetividades pessoais, grupais, sexuais (2002:4).

Citarei a seguir alguns exemplos como:

Hiparca de Maronea, região ao nordeste da Grécia, uma filósofa cínica, casada com Crates, que viajava com o seu marido e aparecia com ele em público

(FANTHAN, FOLEY, KAMPEN, POMEROY & SHAPIRO, 1994: 147; POMEROY, 1957: 158); outra filósofa, como Arete de Cirene, uma cidade-estado na Grécia, que durante trinta e cinco anos ensinou, tendo homens como alunos, escrevendo no decorrer desse período cerca de quarenta obras. Na poesia, além do grande nome da grega Safo, temos Corina em Tanagra (sec. V a.C.), Anite em Tegea, no sul da Grécia (aprox. no III a.C.) (POMEROY, 1957:158)

Da filosofia para outras atividades como no caso do comércio, mulheres são vislumbradas em registros de venda de terra e empréstimos de dinheiro (CAMERON & KURT, 1983: 95). Até mesmo a generosidade feminina foi louvada como no caso de que em Delfos foi encontrada uma inscrição antes de 150 a.C., trazendo o nome de cento e vinte e três mulheres num total de quatrocentos e noventa e uma pessoas que deram alforria a escravas e escravos (POMEROY, 1957:151).

Na participação comercial temos diferenças culturais gritantes ao longo do Mediterrâneo. Entre os egípcios e os cartagineses, no norte da África, havia maior flexibilidade para as mulheres, isso era na constatação de havia u,a tradição, nesta região, de rainhas. Contudo, na Grécia, as mulheres precisavam de um tutor legal para qualquer declaração pública e jurídica ou transação comercial (IDEM, 148). As romanas também eram limitadas na área dos direitos legais e econômicos, mas isso não quer dizer que não tenhamos exemplos, vejamos Terência, esposa de Cícero, que realizava transações financeiras sem qualquer tutor; essa ascendência feminina fez com que o

grande biógrafo romano Plutarco tivesse despeito afirmando que ela era “*nada humilde nem timorata por natureza, antes mulher ambiciosa*” (CÍCERO, 20). Eumáquia de Pompéia, no primeiro século da era cristã, tinha um papel tão proeminente na sua cidade que obteve o status de deusa da cidade, e era construiu um grande complexo que abrigou, depois do terremoto em 62, um mercado de lã e associações de pisoeiros; era uma mulher rica, fabricante de ladrilhos e criadora de ovelhas (POMEROY, 1957: 223).

Em contrapartida, a condição das mulheres dos homens públicos, no final da República e no começo do Império romano, era periférico (BROWN, 1996:237). Contudo, para Peter Brown a dita *emancipação* das mulheres nos círculos da alta sociedade romana, no início do período imperial, seria algo nascido do desdém (1996:238).

Em relação ao divórcio tinha uma certa igualdade, em que poderia ser iniciado por ambos o cônjuge. O interesse se centrava no dote, como ocorrera na Atenas Clássica e no Egito Helenístico (POMEROY, 1957:180). Caso o marido pedisse a separação por motivos de uma conduta indecorosa da mulher, este poderia reter metade do dote dela, porque sofrera ofensa, e isto variava de acordo com a agravante (VALÉRIO MAXIMO, 8.2.3) E, em caso de divorcio os filhos ficavam legalmente com o pai.

No período imperial, a maioria dos divórcios foi devida, principalmente, a questões políticas e pessoais. Em relação à infertilidade, foi um dos menores motivos, e neste caso o problema recaía como uma culpa feminina (CAMERON

& KURT, 1983: 80; MEEKS, 1992: 47; POMEROY, 1957:180). Enquanto que alguns homens se divorciavam de suas esposas por um adultério flagrante.

A legislação de Augusto proporcionou a mulher a via para a liberação por si mesma da sujeição de tutores masculinos. De acordo com o direito *ius liberorum*, a mulher que nascesse livre e tivessem de três a quatro filhos estavam livres da tutela masculina (POMEROY, 1957:173).

Alguns preceitos do comportamento feminino são formulados por alguns escritores latinos, a partir de uma ética aristotélica de submissão e comando, desenvolveu-se todo um *ethos* do casamento que acentuava uma total harmonização dos casais. Plutarco, nos seus Preceitos Conjugais descreve de tal forma uma co-parceria ideal:

É adorável que a esposa simpatize com as preocupações do marido, e o marido com as da esposa, de modo que tal como cordas ao estar entrelaçadas, eles obtenham força um do outro, para que assim... a co-parceria possa ser preservada mediante a ação conjunta dos dois [140, *apud* MEEKS, 1997:60].

E, além do mais Plutarco enfatiza que a esposa deve compartilhar dos deuses dos maridos.

A cidade de Roma em repetidas ocasiões legislou contra devotos das divindades estrangeiras como Dionísio, Ísis e Sarápis, e mais de uma vez os Judeus foram desalojados; é o caso em que acontece com a expulsão de Áquila e

Prisca (MEEKS, 1996:78). Nos períodos helenista e romano, as mulheres eram atraídas para os cultos sincréticos, surgidos com a difusão das religiões orientais (MEEKS, 1992:47). Na Grécia e na Ásia Menor, as mulheres participavam junto com os homens dos cultos religiosos – especialmente os cultos da Grande Mãe e da deusa Ísis (PAGELS, 1979:89).

Foi neste ambiente que Paulo e outros missionários iniciaram o processo de divulgação do cristianismo.

O espaço doméstico, Segundo Wayne Meeks, oferecia vantagens para um culto de qualquer procedência (1996:99-100). Proporcionava um pouco de privacidade, numa situação em que a maior parte da vida era pública onde o grupo poderia se reunir e fazer seus ritos específicos (101). O dono da casa passava a ser chamado de patrono, e seu apoio não era somente espacial, mas, financeiro e de proteção (IDEM).

Em Atos 17, 9 se encontra a referência de um tal de Jasão, que, por exemplo, paga a fiança para assegurar o bom comportamento de seus hóspedes na Tessalônica.

Não somente o cristianismo, mas, também, algumas religiões mistéricas e o judaísmo se utilizaram o espaço doméstico. Aparecem alguns exemplos em

Atos de mulheres, denominadas de “tementes a Deus²⁷”, ricas que expulsaram Paulo e Barnabé, em Antioquia na Pisídia (13,50). Fiorenza aponta um outro exemplo, Helena, rainha de Adiabene, que era uma prosélita²⁸ vinda para a cidade de Jerusalém por motivos religiosos. Para a autora, a inclusão destas mulheres no judaísmo, seria por causa da atração pela pregação dos helenistas²⁹, que lhes concediam pertença na comunidade (FIORENZA, 1992:198).

O caráter de pertença na comunidade cristã, por meio das referências encontradas em Atos e nas Epístolas, indica que as mulheres participaram muito ativamente no movimento, e exerceram funções de missionarismo e ensino, como explicarei a seguir.

Os Atos dos Apóstolos informam da conversão de muitas mulheres ricas (17,4-12). Validamente, encontrei a referência de algumas mulheres que fundaram e sustentaram as Igrejas domésticas. Pelas Epístolas Paulinas se conhecem o nome de mulheres que eram dirigentes e chefes de igrejas como: Apfia, que juntamente com Filemon e Arquipo, dirigiam em Colossas (Fl 1-2); Ninfa, em Laodicéia, funda uma igreja dentro de sua casa (Cl 4,15); Priscila, com seu marido, Áquila, são chefes de uma igreja em Éfeso (1 Cor 16,19), primeiramente, e em Roma, depois (Rm 16,3-5); Lídia foi a primeira convertida em Filipos, e parece que em sua casa radicava uma igreja doméstica (At 16,15).

²⁷ A expressão “temente de Deus” é um termo técnico que designa aqueles simpatizantes do judaísmo, no entanto sem integrarem ao povo judeu pela circuncisão.

²⁸ Os prosélitos eram aqueles que abraçam o judaísmo, sendo bem diferentes dos “tementes de Deus”.

²⁹ Helenistas eram os judeus da Primeira Diáspora que viviam em várias cidades greco-romanas.

Numa Igreja em Filipos há o nome de duas mulheres, segundo a Epístola aos Filipenses, que Paulo estava preocupado com a repercussão da rivalidade delas na comunidade (Fl 4,2-3).

Todas as citações destas mulheres nas Epístolas Paulinas e nos Atos dos Apóstolos se inserem a serviços prestados à comunidade, o verbo grego utilizado é *kopiáo* (trabalhar, fastigar-se); o mesmo termo que designa o trabalho apostólico dos que têm autoridade na comunidade (1 Cor 16,16 e 1 Ts 5,12) ou seu próprio trabalho apostólico (1 Cor 15,10; Gl 4,11; Fl 2,16; Cl 1,29) (AGUIRRE, 1995:949). Ser apóstolo, segundo a Epístola aos Romanos, não era difícil, e uma mulher poderia alcançar este *status*; Paulo saúda uma tal de Júnia que foi denominada, sem nenhuma restrição, de apóstolo (Rm 16,7) juntamente com Andrônico.

Em relação a Júnia, em que é designada como apóstolo por Paulo há uma grande controvérsia, pois até bem recentemente era assinada como um homem, por alguns exegetas (AGUIRRE, 1995:775; MACDONALD *apud* KRAMER & D'ANGELO, 1999:209; FIORENZA, 1992:163). No texto em grego se lê como *Junias* (nome masculino). Esta suposição do nome como masculino, segundo Margareth Macdonald, não ocorre na literatura antiga e nem nos primeiros intérpretes dos textos do Novo Testamento (*apud* KRAMER & D'ANGELO, 1999:209). Contudo, esta interpretação, segundo a autora, ocorreu a partir da Reforma em diante, e se enfatizou que o trecho Rm 16, 17, se referia a dois homens e não à uma mulher, já que, significaria o posicionamento desta no mesmo patamar dos doze apóstolos (209-210).

Um outro problema à questão da definição de papéis sexuais no ofício comunal, foi o de *diakonos* e *prostatis* nomeado por Paulo a Febe, provavelmente a portadora da Epístola aos Romanos (Rm 16,1).

O termo *diakonos*, segundo Margareth Macdonald, era o mesmo usado para designar um ofício masculino, com a tarefa de comandar a comunidade (*apud* KRAMER & D'ANGELO, 1999:208; FIORENZA, 1992:203). A questão levantada é que alguns exegetas, como Lietzmann, interpretam o termo dado a Febe como uma função comunal voltada para a filantropia e de caráter subalterno (1963:146).

Contudo, Fiorenza argumenta que alguns exegetas traduzem o termo *diakonos*, atribuído a Febe, para *diaconisa* (1992:203). E, segundo a autora, o ofício do diaconato, neste contexto, na Igreja de Cencréia não estava limitado por definição de papéis sexuais prescritos (204). Tanto que, segundo Macdonald, as escravas interrogadas e torturadas por Plínio, o Jovem, governador da Bitínia no II século (CARTA 10.96), foram denominadas pelo termo, em latim, de *ministra*, que provavelmente corresponde ao *diakonos* (*apud* KRAMER & D'ANGELO, 1999:208). Macdonald argumenta que, a partir do terceiro e quarto século, o ofício do diaconato para as mulheres ficou restrito a trabalhos filantrópicos (IDEM).

Febe, também, é nomeada pelo termo de *prostátis*, benfeitora, de muitos membros comunais e do próprio Paulo.

O termo *prostatis*, na sociedade greco-romana, era um ato comum de algumas pessoas da elite, no qual se tornavam benfeitores e patronos daqueles

abaixo do seu *status* social, seus clientes (SAWYER, 270; FANTHAM, FOLEY, KAMPEN, POMEROY, & SHAPIRO, 1994:256). E, no caso do cristianismo, o rico convertido ao cristianismo, entendia como entrando para uma associação, na qual esperava exercer sua influência (FIORENZA, 1992:216; DUNN, 2003:661) Neste aspecto, Paulo reconhece no trecho de Rm 16,1 que Febe é sua benfeitora.

Prisca, também, era uma mulher que desempenhou um papel missionário importante do lado de Paulo, juntamente com Áquila, seu marido. Prisca precedeu a Paulo no trabalho missionário, colaborou com ele, mas, sem ficar subordinada.

É mencionada sete vezes, juntamente com o marido, das quais quatro vezes é nomeada em primeiro lugar (1 Cor16,19; Rm 16,2-5; 2 Tm4,19; At 18,2-3,26). Pelas indicações dos trechos, Prisca foi missionária destacada e mais conhecida do que Áquila. Parece, inclusive, segundo Atos dos Apóstolos 18,26, era instruída, porque interveio no ensino cristão de Apolo, que é apresentado no trecho como homem culto.

Prisca e Áquila aparecem em Corinto, Éfeso e Roma. Segundo Vincent Branick, o seu trabalho profissional era o mesmo que o de Paulo, vendedores de tenda que lhes possibilitavam viajar e ter independência financeira (1994:73).

Nas Epístolas há, ainda, menção escassa de outros casais missionários como Filólogo e Júlia, e Nereu e sua irmã (Rm 16,7). Mas, há mulheres, como Febe, que são mencionadas sem nenhum homem como: Maria, Trifena, Trifosa e Pérside (16 6,12).

Outra função desempenhada pelas mulheres dentro das comunidades paulinas, situadas nas Epístolas e nos Atos dos Apóstolos, foi a profecia. No capítulo 2, 17 de Atos, menciona um fato de que a primeira comunidade cristã experimenta no Pentecostes a efusão do Espírito, e faz um midrax com um versículo de Joel:

Derramarei o meu espírito sobre toda a carne. Vossos filhos e filhas profetizarão.

Um discurso de Paulo, segundo Lucas em Atos dos Apóstolos, indica sua paragem em Cesaréia na casa de Filipe, o evangelista, um dos Sete, que tinha *“quatro filhas virgens que profetizavam”* (21,9).

Na comunidade de Corinto, durante a assembléia litúrgica, homens e mulheres profetizam de maneira igual, tanto que, uma das reclamações de Paulo sobre isso, foi que as mulheres ficavam sem o véu³⁰.

Todos os exemplos vêm na argumentação de que dificilmente pode-se supor que a visão paulina, descrita nas Epístolas e nos Atos, da comunidade incluía somente homens como membros no ministério, e, também, a utilização das mulheres e seu espaço doméstico como instrumentos para a difusão do cristianismo no mundo greco-romano.

³⁰ O Apocalipse de João 2,20-24 menciona *Jezabel, que se pretende profetisa*.

3.4 - “Não permito que a mulher ensine ou domine o homem”

A este quadro acima, deve-se contrapor às atitudes de Paulo em relação a pelo menos alguns aspectos do tal ministério das mulheres. A questão concentra-se em duas passagens de 1 Cor 11,2-16 e 14,33-36, e reforçadas pela posterior 1 Tm 2,12-14.

Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois o silêncio. Porque foi formado Adão, depois Eva.

Ao analisar esta passagem, pode-se ater a duas questões: a primeira, sobre o tema da autoridade e, a outra, referente à cultura da honra e vergonha que reforçava certas convenções sexuais.

Na passagem 1 Cor 11, 2-6, há esse mesmo problema acerca das diferenças e convenções sexuais dentro da comunidade:

Eu vos louvo por vos recordardes de mim em todas as ocasiões e por conservardes as tradições tais como vo-las transmiti. Quero, porém, que saibas que a cabeça de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus. Todo o homem que ore ou profetize com a cabeça descoberta desonra a sua cabeça. Mas toda a mulher que ore ou profetize com a cabeça descoberta desonra a sua cabeça; é o mesmo que ter a cabeça raspada.

Paulo reforça, nesta passagem, valores de honra e vergonha, em que a mulher é alocada no patamar de inferioridade, prevalecendo uma relação identitária e hierárquica. Reforçando o poder do *paterfamilias*.

Uma outra, também, é a questão das conversões sociais. A preocupação, segundo James Dunn, parece ter focalizado na prática de algumas mulheres profetisas de Corinto, que deixavam os cabelos soltos enquanto profetizavam; com isso, podiam evocar o retrato do êxtase ritual familiar em diversos cultos gregos (2003:665-666). Segundo o autor, havia o receio de que estranhos pudessem pensar que a comunidade cristã era apenas mais um culto de êxtase, podendo ser vistas pelos de fora como algo vergonhoso (667).

Mas, o ponto que se estabelece é que há um direcionamento dentro das comunidades para as definições dos papéis sexuais. Em outra passagem em 1 Cor 14,31-36, Paulo menciona que as mulheres devem ficar caladas nas assembléias, e não é permitido a elas tomarem a palavra, reforçando, portanto, a submissão.

Há nas Epístolas deuteropaulinas uma demarcação dos papéis sexuais, tanto que, as relações comunais são definidas por estas questões:

É necessário, portanto, que o bispo seja irrepreensível, esposo de uma só mulher [...] e que governe bem sua própria casa, criando os filhos sob disciplina com todo o respeito [...], pois quem não sabe governar a própria casa, como cuidará da Igreja de Deus? (1 Tm 3,2-5).

Novamente, a acepção aristotélica de que o espaço da casa seria regido pelo *paterfamilias*, é endossado, neste trecho, na Primeira Epístola a Timóteo. Contudo, segundo Marga Stroher, as cartas deuteropaulinas são direcionadas a comunidades da Ásia Menor, onde as pastorais têm um discurso hierarquizante, e reinvidicam a autoridade de Paulo (50).

Esta doutrina deuteropaulina, trata de um ambiente eclesial bastante posterior da vivida por Paulo, é direcionada a dirigentes individuais e não às comunidades.

Submissão à assembléia e à família, é enfatizada como qualidades a serem seguidas pelos membros da comunidade, em especial à mulher. São várias as advertências, ordenando-as que aprendam em silêncio, com toda a submissão (2 Tm 2,11-15); ou fiquem quietas nas assembléias (2 Cor 14,34); usem o véu (1 Cor 11,2-16) e ainda reforçando sua submissão (Col 3,18; Ef 5,22; Tt 2,3; 1 Pd 3,1-5). Nesses textos encontramos os famosos “códigos domésticos”, que essencialmente comportam uma estrutura patriarcal e hierárquica na comunidade.

Os códigos domésticos endossam a antiga estrutura do *oikos*, que estava interligada a *polis*. Portanto, modificar a casa constituía numa subversão e alteração da própria *polis*. Neste aspecto, considero que valores sexuais reforçaram um debate acerca da participação da mulher no ministério comunal, reforçando posteriormente, a hierarquização das funções eclesiais.

Mas o que ficou relegado às mulheres?

Ficou relegado à instrução de jovens aos valores domésticos tradicionais, a fim de que sejam “*amantes de seus maridos e de seus filhos, submissas a seus maridos, que não seja injuriada a palavra de Deus*” (Tt 2,3-5).

Entendo, com isso, todo um discurso em que havia uma certa fluidez de funções e papéis dentro da comunidade e que passa a ser sistematizado em prol de uma unidade, e inicia um processo de segregação e restrição. E, o papel da mulher na participação da comunidade começa cada vez mais a ficar limitado e restringindo para si uma função auxiliar e subalterna.

Após a análise dos Evangelhos e das Epístolas Paulinas, percebi que os autores abordam a noção de Reino de Deus de acordo com os seus interesses e necessidades. Não se pode atrelar uma única noção ou conceito, porque os documentos abordados apresentam uma multiplicidade de conceitos de acordo com as várias situações, e com isso, a variação de representação da mulher.

Os Evangelhos apontam uma amplitude de usos do Reino, centrando-os em imagens simples, em que muitas delas as mulheres figuram, por meio de curas, parábolas e o ato de seguir.

O grande banquete é um símbolo forte que se estabelece na relação com o Reino, o conceito de completude.

Em Paulo não há uma ênfase na expressão de Reino de Deus, como nos Evangelhos, pois a sua preocupação, ao analisar as Epístolas, foi com as

comunidades, por isso há discursos múltiplos. A fórmula batismal escrita em Gálatas 3,28

Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; [grifo meu], pois todos vós sois um em só em Cristo.

Não há diferença entre homens e mulheres, os papéis sexuais são abolidos dentro da comunidade. Contudo, em outros momentos Paulo, como na comunidade de Corinto (1 Cor 13,12), há a mesma fórmula batismal, sem a noção de igualdade entre homens e mulheres. Neste aspecto, Fiorenza comenta que Paulo tinha problemas devido às conseqüências entusiásticas e gnósticas extraídas pelas mulheres de Gálatas 3,28.

Paulo se preocupava com a unidade destas comunidades, e qualquer perturbação o faria ter atitudes que em outros momentos pareceria contraditório.

CAPÍTULO IV

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mensagem de Reino de Deus, promulgada por Jesus, e depois pelos seus seguidores se espalhou rapidamente pelo Império Romano, onde alguns ouvintes, sacudidos por uma noção de completude, converteram-se e em três séculos dominou-o.

As atitudes e costumes, greco-romanos, começaram a serem questionadas pelos convertidos como: muitos que consideravam o casamento como um acordo econômico e social, as práticas homoeróticas como algo previsto na educação masculina, a legalidade da prostituição, o divórcio e a aceitação do aborto como um controle à natalidade (BROWN *apud* VEYNE, 1989:50) .

Alguns professores judeus, na época de Jesus e posteriormente, haviam alertado para as atitudes e práticas dos pagãos como a pederastia, prosmicuidade, prostituição, infanticídio e a atividade sexual, que deveriam ser basicamente para a procriação, para a garantia de que houvesse a sobrevivência da nação, isso estava em estreita ligação como o capítulo 22 do Gênesis, sobre a promessa de Deus para Abraão de uma grande descendência (PAGELS, 1992:38). Em contrapartida, alguns escritores romanos desdenhavam a prática dos judeus pela poligamia, e também a lei do divórcio judaico, em priorizar o homem e quase sempre fácil de se divorciar.

Paul Veyne argumenta que se deve atenuar a importância dessas diferenças entre pagãos e cristãos, pois, alguns filósofos e escritores como Musonius Rufus, Plutarco, Sêneca e muitos outros já defendiam algumas práticas morais análogas (VEYNE, 1989:52-59). E, a oposição da moral do paganismo à moral cristã, seria uma temeridade.

Afirmar, com razão, a identidade da moral pagã tardia e de que quase toda a moral cristã não significa confundir paganismo e cristianismo, mas volatilizá-los a um e outro; não se deve refletir sobre essas grandes máquinas de imagens, e sim abri-las para ver funcionar no interior os mecanismos mais ardilosos, que não concordam com os cortes tradicionais (VEYNE, 1989:59).

Certos convertidos como Justino, Tertuliano e Atenágoras, descrevem que a sua conversão fez com que as suas vidas mudassem completamente e, também, alguns assuntos como sexo, negócios, magia, dinheiro e muitos outros (C.f. TERTULIANO, APOLOGÉTICA 3). E, em vários casos a conversão do crente provocava raiva e violência da família até, no mínimo, serem deserdados ou mortos (PAGELS, 1992:37).

Tertuliano, numa carta dirigida aos governantes do Império Romano, diz que os pagãos odeiam os cristãos porque são criminosos capazes de todos os crimes contra a ordem (APOLOGÉTICA 1). Bom, alguns críticos, segundo Pagels, estavam certos, visto que, os cristãos tratavam o sistema ético e social

do mundo antigo como algo anormal, e não demoraria muito para que a estrutura do próprio império fosse alterada com a institucionalização do cristianismo (1992:63).

Contudo, a asseveração de Tertuliano acerca da postura dos pagãos sobre os cristãos não era algo infundado. Pois, o que torna os convertidos tão perigosos para a ordem romana foi à recusa de prestarem o que os romanos consideravam as homenagens habituais aos governantes (MEEKS, 1996:101; 1992:68).

A questão aqui colocada acerca destas mulheres foi à desobediência, como na história de Perpétua, que não cede às súplicas do pai, e vai para a arena lutar, em vez de prestar homenagem e sacrifícios ao imperador, e, em seguida, martirizada (PASSIO PERPETUAE, 20).

Outras histórias circulavam com bastante força no imaginário cristão no século II. Uma das mais marcante foi uma versão gnóstica do chamado *Atos de Paulo e Tecla*. Esta narrativa popular foi bastante difundida, conta a vida de Tecla, uma jovem virgem prometida em casamento a um homem rico, chamado Tamires, que fugiu de casa para seguir Paulo, já que, estava enamorada pelo apóstolo, e almejava o batismo.

Estas narrativas, que circulou rapidamente nas cidades da Ásia Menor onde o próprio Paulo pregou, se tornaram célebre e simbolizou uma forma de rebeldia em que uma jovem resiste às pressões da família, ao estupro e à tortura, conseguindo o direito de pregar.

O ponto colocado aqui fica na influência da narrativa de Tecla, que em várias mulheres, ao receberem a mensagem como algo bem mais radical que os evangelhos (PAGELS, 1992:48), queriam uma justificativa para o exercício de batizar e pregarem.

Motivadas também pelas imagens de mulheres representadas nos Evangelhos que circulavam com Jesus e a mensagem de Reino, como uma completude e algo englobador, a partir do batismo, não havia mais as diferenças sexuais.

Tertuliano, na sua obra *De Virginibus Velandis*, enfatizou que as mulheres eram sedutoras e nem o batismo poderia alterar o fato. Dirigiu um ataque a uma mulher à frente de uma comunidade no norte da África, insultando-a de víbora e ressaltou:

Não é permitido a nenhuma mulher falar na igreja, nem é permitido que ensine, ou que batize, ou que ofereça a eucarística, ou que pretenda para si uma parte de qualquer atribuição masculina – para não se falar em qualquer cargo sacerdotal (DE VIRGINIBUS VELANDIS 9 *apud* PAGELS, 1979:87).

Um dos principais alvos de Tertuliano foi Marcião, o mesmo que organizou o primeiro cânon, pois este o escandalizou por ordenar mulheres em base igual à dos homens, para o cargo de *episkopos*. (PAGELS, 1979:87).

As precauções de alguns escritores no mundo greco-romano, fora de certa forma maximizada e endossada pelos padres da Igreja.

Do início, do movimento com Jesus, até os séculos posteriores, encontraremos nas comunidades um confronto entre a equivalência à submissão para as mulheres, de um movimento simples a um complexo organizado onde a mensagem englobadora do Reino de Deus se perdeu, em prol de uma hierarquização sexista e eclesial.

BIBLIOGRAFIA

1. Dicionários

FIORES, S. & MEO, S. **Dicionário de Mariologia**. Tradutores Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Editora Paulus

GREEN, J.B., MCKNIGHT, S. & MARSHALL, I.H. editors (1992) **Dictionary of Jesus and the Gospels: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**. Illinois: Intervarsity Press.

HAWTHORNE, G.F., MARTIN, R.P & REID, D.G. editors (1993) **Dictionary of Paul and His Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**. Illinois: Intervarsity Press.

LIDDELL, H.G. and SCOTT, R. (1996). **Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement**. Oxford: Clarendon Press.

MARTIN, R.P. & DAVIDS, P.H. editors (1997) **Dictionary of the Later New Testament & Its Developments: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship**. Illinois: Intervarsity Press.

RUSCONI, C. (2003) **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. Tradução de Irineu Rabuske. São Paulo: Editora Paulus.

2. Fontes Antigas.

ARISTOTELES **The Politics and The Constitution of Athens**. Edited by Stephen Everson. New York: Cambridge University Press, 1996.

BÍBLIA DE JERUSALÉM São Paulo: Editora Paulus, 1985.

CAIUS JULIUS CAESAR **The Gallic War and Other Commentaries**. London:
J. M. DENT; New York: E. P. Dutton, 1944.

CÍCERO, MARCUS TULLIUS. **The Speeches: Pro lege Manilia, Pro Caecina,
Pro Cluentio, Pro Rabilio Perduellionis**. The Loeb Classical Library. With
an English translation by H. Grose Hodge. London: Harvard University
Press.

_____. **In Cantilinam I-IV, Pro Murena, Pro Sulla, Pro Sulla,
Pro Flacco**. The Loeb Classical Library, with an English Translation by C.
Macdonald. London: Harvard University Press.

DION CASSIO **Dio's Roman History**. Transl. By Herbert Baldwin Foster. The
Loeb Classical, v.9. London: Willian Heinemann, 1980

FLAVIUS JOSEPHUS. **The Jewish War**. Translated by G. A. Williamson.
LONDON: Peguin Books, 1959.

_____. **Antiquitates Judaicae**. Trad. José Vara Donado, Madrid:
Ediciones Akal, 1970.

_____. **Contra Apión**. Biblioteca Clasica Gredos. V. 189. Introducción
de Luis Garcia Iglesias y Traducción de Margarita Rodríguez de
Sepúlveda. Madrid: Gredos, 1994.

JUVENAL, **Sátiras**. 2ª edição. Tradução de Francisco Antonio Martins Bastos.
São Paulo: Editora Cultura.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE E. NESTLE – K. ALAND. (org) 26 ed.
Stuttgat: Penitus, 1979

- ORÍGENES Contra Celso.** Introducciones, notas e versión D. R. BUENO.
Bibliotecas dos Autores Cristianos (BAC). Madrid: Católica. 1967
- PADRES APOSTOLICOS** Introducciones, notas e versión D. R. BUENO.
Bibliotecas dos Autores Cristianos (BAC). Madrid: Católica, 1950.
- PASSIO SANCTARUM PERPETUAL ET FELICITAS 3. The Acts of The
Christian Martyrs.** Transl. By H. Musurillo. Oxford, 1972.
- PIÑERO, A. Textos Gnósticos - Biblioteca Nag Hammadi II.** Madrid: Editorial,
1979.
- POLÍBIO, Histórias.** Seleção, Tradução, Introdução e Notas de Mario da Gama
Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1996.
- PLUTARCO Vidas Paralelas.** Introdução e notas de Paulo Matos Peixoto e
tradução Gilson César Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991
- TERTULIANO Apology; De Spectaculis.** With a English translation by T. R.
Glover. Cambridge, Mass.: Harvard University, 1931
- TITO LÍVIO, Historia de Roma desde su Fundación.** Traducción y notas de
Jose Antonio Villar Vidal. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- The Babylonian Talmud** Translated into English with notes glossary, and
indices under the editorship of I. Epstein. London: Soncino Press, 1934

3. Obras Específicas (Artigos, Livros e Dissertações).

- AGUIRRE, R. (1995) *A Mulher no Cristianismo Primitivo*. In: Fiores, S. & Meo, S. **Dicionário de Mariologia**. Tradutores Álvaro ° Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Editora Paulus, p. 949.
- ANDERSON, J. C. (1987) **Mary's Difference: Gender and Patriarchy in the Birth Narratives**. *The Journal of Religion*. Vol67, nº. 2 Women and Religion, 183-202.
- BARBAGLIO, G. (1992) **São Paulo, o Homem do Evangelho**. Petrópolis: Vozes.
- BITTENCOURT, B. P. (1965) **O Novo Testamento: Cânon, Língua w Texto**. São Paulo: ASTE.
- BRANDÃO, C. R. (1980) **Os Deuses do Povo**. São Paulo: Editora Brasiliense.
- BRANICK, V. (1994) **A Igreja Doméstica nos Escritos de Paulo**. Tradução de Gilson Marcon de Souza. São Paulo: Paulus.
- BRIGHT, J. (1978) **A História de Israel**. Tradução Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas.
- BROOTEN, B. (1981) **Inscription Evidence for Women as Leaders in the Ancient Synagogue**, in: SBL SEMINAR PAPERS 20.
- BROWN, PETER (1988) **Corpo e Sociedade: O Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no início do Cristianismo**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- CAMERON, A. & KUHRT, A. (1983) **Images of Women in Antiquity**. London, Sydney: CROOM HELM Ltd.

- CHARLESWORTH, J. H. (1992) **Jesus Dentro do Judaísmo: Novas Revelações A Partir de Estimulantes Descobertas Arqueológicas**. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- CHEVITARESE, A. L., ARGÔLO, P. F. & RIBEIRO, R. S. (2000) **Sociedade e Religião na Antigüidade Oriental**. Rio de Janeiro: Fábrica dos Livros.
- CHEVITARESE, A. L. (Org.) (2002) **O Campesinato na História**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G. (2003) **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo**. Itu: Editora Ottoni.
- CORNELLI, G. (2001) **Sábios, Filósofos, Profetas ou Magos? Equivocidade na Recepção das Figuras de THEÍOI ÁNDRES na Literatura Helenística: A magia Incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré**. São Bernardo dos Campos. UESP. Tese de Doutorado.
- CROSSAN, J. D. (1994) **O Jesus Histórico: A Vida de um Camponês Judeu no Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Editora Imago.
- DUBY, G. & PERROT, M. (1990) **História das Mulheres no Ocidente: A Antigüidade. Vol. 1**. Tradução de Maria Helena C. Coelho, Irene M. Vaquinhas, Leontina Ventura e Guilhermina Mota. Porto/Portugal: Edições Afrontamentos.
- DUNN, J.D. (2003) **A Teologia do Apóstolo Paulo**. Tradução de Edwino Royer. São Paulo: Paulus.

- FANTHAM, E., FOLEY, H. P., KAMPEN, N. B., POMEROY, S. B. & SHAPIRO, H. A. (1994) **Women in the Classical World: Image and Text.** New York/Oxford: Oxford University Press.
- FIORENZA, E. S. (1992) **As Origens Cristãs A Partir da Mulher: Uma Nova Hermenêutica.** Tradução João Resende Costa. São Paulo: Edições Paulinas.
- FIORENZA, E. S. (2004) *A Práxis do Discipulado Co-igual. In: HORSLEY, R. A. (org.) Paulo e o Império: Religião e Poder Na Sociedade Imperial Romana.* Tradução de Adail Ubijara Sobral. São Paulo: Paulus.
- FREYNE, S. (1988) **A Galiléia, Jesus e os Evangelhos: Enfoques Literários e Investigações Históricas.** Coleção Bíblica Loyola 18. Tradução Tim Noble. São Paulo: Edições Loyola.
- GARCÍA, Paulo Roberto (2001). **O Sábado do Senhor teu Deus. O Evangelho de Mateus no Espectro dos Movimentos Judaicos do I Século.** São Bernardo do Campo, Universidade Metodista de São Paulo – UMESP. Tese de Doutorado.
- GOTTWALD, N. K. (1986) **As Tribos de Iahweh: Uma Sociologia da Religião de Israel Liberto 1250-1050 °C.** Tradução de Anacleto Alvarez. 劫nô Paulo: Editora Paulina.
- HANSON, H.S. & HORSLEY, R. A. (1995) **Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos Populares no Tempo de Jesus.** Tradução Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Editora Paulus.

- HORBURY, W., DAVIES, W. D. & STURDY, J. (1999) **The Cambridge History of Judaism: The Early Roman Period**. Volume 3. Cambridge: University Press.
- HORSLEY, R. A. (2000) **Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia: O Contexto Social de Jesus e dos Rabis**. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Editora Paulus.
- HORSLEY, R. A. & SILBERMAN, N. ° (2000) **A Mensagem e o Reino: Como Jesus e Paulo Deram Início a uma Revolução e Transformaram o Mundo Antigo**. Coleção Bíblica Loyola 29. Tradução Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola.
- HORSLEY, R. A. (2004) **Jesus e o Império: O Reino de Deus e a Nova Desordem Mundial**. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Editora Paulus.
- HORSLEY, R. A. (Org.) (2004) **Paulo e o Império: Religião e Poder na Sociedade Imperial Romana**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Editora Paulus.
- LAFFEY, A. L. (1994) **Introdução ao Antigo Testamento: Perspectiva Feminista**. Tradução José Raymundo Vidigal. São Paulo: Paulus.
- LEVINE, L. I. (1998) **Judaism & Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?** Seattle: University of Washington Press.
- LIETZMANN, H. (1963) **The History of the Early Church**. London: Lutherworth Press.

- MEEKS, W. A. (1992) **Os Primeiros Cristãos Urbanos: O Mundo Social do Apóstolo Paulo**. Coleção Bíblia e Sociologia. Tradução de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Editora Paulinas.
- _____. (1996) **O Mundo Moral dos Primeiros Cristãos**. Coleção Bíblia e Sociologia. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Editora Paulinas.
- _____. (1997) **As Origens da Moralidade Cristã: Os Dois Primeiros Séculos**. Coleção Bíblia e Sociologia. Tradução de Adaury Fiorotti. São Paulo: Editora Paulinas.
- MEIER, J. (1997) **Um judeu Marginal (Repensando o Jesus Histórico)**, trad. Laura Rumchinsky, Rio de Janeiro: Imago Ltda.
- MÍGUEZ, N. (1995). **Contexto Sócio-cultural da Palestina: Cristianismo Originários (30-70 d.C.)**. Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana. Nº. 22, Ano 3, Petrópolis: Editora Vozes, p.29.
- MIRANDA, E. E. & MALCA, J. M. S. (2001) **Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça**. São Paulo: Edições Loyola
- MOMIGLIANO, A. (1991) **Os Limites da Helenização: A Interação Cultural das Civilizações Grega, Romana, Céltica, Judaica e Persa**. Tradução de Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- NEUSNER, J., GREEN, W.S., FRERICHS, E. (1987) **Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian era**. Cambridge: Cambridge University.
- PAGELS, E. (1979) **Os Evangelhos Gnósticos**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Editora Cultrix.

- _____. (1988) **Adão, Eva e a Serpente**. Tradução de Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- PERISTIANY, J. G. (1995) **Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrâneas**. 2º edição. Tradução de José Cutileiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbékian.
- POMEROY, S. (1957) **Goddesses, Whores, Wives and Slaves**. New York: Shoken Book.
- ROSSI, L. A. S. (2002) **Messianismos e Modernidades**. São Paulo: Editora Paulus.
- SANDERS, E. P. (1992) **Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE**, London: SCM PRESS.
- SAWYER, D. F. (1996) **Women and Religion in the First Christian Centuries**. London, New York: Routledge.
- SCHOTTROFF, L. (1995) **Mulheres no Novo Testamento: Exegese Numa Perspectiva Feminista**. Tradução de Ivoni Richter Reimer. São Paulo: Paulinas.
- SCHREINER, J. & DAUTZENBERG, G. (2004) **Forma e Exigências do Novo Testamento**. 2ª edição. Tradução Benôni Lemos. São Paulo: Paulus/Teológica.
- SELVATICI, M. (jul/dez 2001) *Conflitos Sociais entre Judeus e Gentios no Mediterrâneo Romano e o Cristianismo de Paulo de Tarso*. Ano VI nº. 12, 89-108.

- VAAGE, L. E. **O Cristianismo Galileu e o Evangelho Radical de Q.** Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana. Nº. 22, Ano 3, Petrópolis: Editora Vozes, pp. 85-108.
- VERMES, G. (1983) **Jesus e o Mundo do Judaísmo.** Coleção Bíblica Loyola 17. Tradutores Adail Ubirajara Sobral & Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola.
- _____. (1986) **The Dead Sea Scrolls in English.** London: Penguin
- VV.AA. (1997) **Evangelho e Reino de Deus.** Coleção Cadernos Bíblicos 69. Tradução M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Editora Paulus.
- YERUSHALMI, Y. H. (1992) **Zakhor: História Judaica e Memória Judaica.** Série Bereshit. Tradução de Lina G. Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Editora Imago.

4. Obras Literárias Utilizadas nas Epígrafes

- HESSE, H. (1977) **Demian: História da Juventude de Emil Sinclair.** 13ª. Edição. Tradução Do original alemão por Ivo Barroso. Coleção Bilblioteca do Leitor Moderno. Volume 69. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RILKE, R. M. (1985) **Correspondências.** Tradução de Íris Gomes da Costa & Robson SOARES DE Medeiros. Rio de Janeiro: Editora Anima
- SARAMAGO, J. (1992) **O Evangelho Segundo Jesus Cristo.** São Paulo: Cia das Letras.

5. Teóricos (Livros e Artigos).

- BAKHTIN, M. (1993) **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o Contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- BEAUVOIR, S. (1949) **O Segundo Sexo: Fatos e Mitos**. Tradução de Sérgio Millet. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- BURKE, P. (2005) **O Que é História Cultural?** Tradução de Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BURKE, P. (Org.) (1992) **A Escrita da História: Novas Perspectivas**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.
- BUTLER, J. (1990) **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routledge.
- _____. (Dec. 1988) **Performative Acts and Gender Costituion: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory**. Theater Journal. Vol. 40, nº. 4, 519-531.
- CHARTIER, R. (1990) **A História Cultural entre Práticas e Representações**. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand/ Difel.
- DE CERTEAU, M. (1996) **A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer**. Vol. 1. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes.
- FUNARI, P. P. A. (1989) **Cultura Popular na Antigüidade Clássica**. São Paulo: Editora Contexto.
- _____. (2003) **Antigüidade Clássica: A História e a Cultura A Partir dos Documentos**. 2ª edição. Campinas: Editora da UNICAMP.

- FUNARI, P. P. A. (2005) *Os Historiadores e a Cultura Material*. In: PINSKY, C. B. (org.) **Fontes Históricas**. Editora Contexto. 81-110.
- FEITOSA, L. M. G. C. (2000) *Teoria da História e a Questão de Gênero na Antigüidade Clássica*. In: RAGO, M. & GIMENES, R. ° ° **Narrar o Passado, Repensar a História**. Coleção Idéias 2, Campinas/SP: IFCH/UNICAMP.
- GINZBURG, C. (1987) **O Queijo e os Vermes: O Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1989) **Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História**. 2ª edição. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2001) **Olhos de Madeira: Nove Reflexões sobre a Distância**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOBSBAWN, E. J. (1970) **Rebeldes Primitivos: Estudos sobre Formas Arcaicas de Movimentos Sociais nos séculos XIX e XX**. Tradução de Nice Rissone. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- IRIGARAY, L. (2002) **A Questão do Outro**. Tradução de Tânia Navarro Swain. Número 1-2, Julho/Dezembro, São Paulo: Labrys.
- JENKINS, K. (2001) **A História Repensada**. São Paulo: Editora Contexto.
- LACELLE, E. J. (2002) **As Ciências Religiosas Feministas: Estado da Questão**. Tradução de Margarida Oliva. Rever. N.1- ano2. São Paulo: PUC.
- PISCITELLI, A. (2002) *Re-criando a (categoria) mulher?* In: ALGRANTI, L.M. (org.) **A Prática Feminista e o Conceito de Gênero**. Textos Didáticos. N.º 48, Campinas/SP: IFCH/UNICAMP. Novembro, p.28.

- RAGO, M. & GIMENES, R. A. (2000) **Narrar o Passado, Repensar a História.** Coleção Idéias 2. Campinas/SP: UNICAMP.
- RAGO, M. L. (2002) *Feminilizar é Preciso, ou Por uma Cultura Filógena.* Revista Sedae. São Paulo.
- _____. (2000) **O Amor de Madalena: Sermão Anônimo francês do século XVII, encontrado por Rilke em 1911.** Tradução de Renata Maria Parreira Cordeiro. São Paulo: Editora Landy.
- SAID, E. W. (1990) **Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente.** Tradução de Tomas Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCOTT, J. W. (1990) **Gênero: Uma Categoria útil de Análise Histórica.** Revista da Educação e Realidade. Porto Alegre, 16(2): 5-22 jul/dez.
- _____. (1999) ***“Experiência”***. Tradução de Ana Cecília Adoli Lima, pp. 21-55. In: SILVA, L. A; LAGO, M. C. S. & RAMOS, T. R. ° (Org.) **Falas de Gênero.** Santa Catarina: Editora Mulheres.
- VEYNE, P. (1982) **Como se escreve a História: Foucault Revolucionou a História.** Tradução Alda Baldar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora da UNB.
- _____. (1990) (org.) **História da Vida Privada: Do Império Romano ao Ano Mil.** Vol. 1. Tradução de Hildegard Fiest. São Paulo: Companhia das Letras.