

RESSALVA

Alertamos para ausência das páginas pré-textuais não incluídas pelo(a) autor(a) no arquivo original.

1. Construção Social da Realidade e as Relações de Gênero

No presente trabalho procura-se estabelecer um diálogo entre alguns campos do saber das ciências sociais⁶ por meio da utilização de diferentes conceitos, empregados como auxiliares na compreensão do objeto em estudo, qual seja, a mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho.

No decorrer da reflexão, conceitos como papel social, sexo, família, parentesco, identidade, alteridade, resistência, poder, etc., serão enunciados e delimitados, contudo, é necessário apresentar imediatamente dois desses que orientam todo o trabalho: o de construção social da realidade e o de gênero. O primeiro é, oriundo da sociologia do conhecimento, e considera fundamental a trajetória humana na busca de atribuir significados a si e ao mundo do qual é parte, construindo sua própria realidade e também sendo determinado por essa.

O segundo resulta de inúmeras discussões das ciências humanas, de modo geral, e da história tanto da teoria feminista quanto do movimento de mulheres. Considera que tanto o masculino quanto o feminino são construções sociais e culturais e que a diferença entre o homem e a mulher está muito distante de ser uma condição natural do sexo biológico em si.

1.1 As religiões e a construção social da realidade

As relações entre a religião romana e outras religiões é um tema muito amplo, que necessariamente, exige muitas distinções. O fato da religião romana admitir vários deuses não quer dizer que fosse completamente complacente nesse campo. Ao contrário, o politeísmo romano é um complexo sistema com significados e funções hermenêuticas que dependem de sua qualidade sistemática, construído em conexões, oposições e tensões entre seus diferentes elementos (BEARD, 1995, p.170).

⁶ Lembrando Burke (2002, p.69) “(...) seria aconselhável que os historiadores aprendessem a linguagem – ou melhor, as linguagens – da teoria social”.

Além desse aspecto, a religião romana contou com diversos componentes diferentes e combinados de maneira não imediatamente clara na organização sacerdotal, na variedade de divindades e nas relações com os sistemas religiosos vizinhos. Assim, várias mudanças religiosas puderam ser suscitadas em Roma. Esse aspecto é fundamental para a reflexão aqui desenvolvida, em especial no que diz respeito aos novos elementos definidores e redefinidores de uma identidade romana, enraizada em um ambiente religioso plural e diverso.

Silva (2000, p.326) atenta para as relações entre o poder e a religião no Baixo Império e enfatiza a idéia de que a experiência humana em relação ao domínio religioso é intensa, de modo que, a partir do século III, ocorre uma redefinição dos parâmetros da relação do homem com o sagrado na sociedade romana, criando-se uma aura sacra em torno da pessoa do imperador, assim como uma mudança no que diz respeito à questão da identidade do povo romano. A princípio estruturada sob o estatuto sócio-jurídico da cidadania romana, direcionando-se progressivamente para o aspecto religioso. De modo incisivo a partir da segunda metade do século III, as reverências religiosas tradicionais associadas ao culto imperial e, cuidadosamente supervisionadas pelo imperador passam a ser um dos principais elementos definidores da identidade romana.

Essa questão, portanto, é fundamental como ponto de partida: a especificidade da religião em seu interior e em suas relações exteriores. Ela foi, desde os tempos mais remotos, permeada por tensões e transformações, tanto no contexto da cidade de Roma, quanto em todos os seus domínios. Teve uma trajetória em constante processo de definição e redefinição do campo simbólico religioso e da própria sociedade romana (BEARD & NORTH, 1998, p.x).

A sociedade é dialética, de um lado é produto da criação humana e, por um outro lado, os seres humanos também são produtos sociais, constituídos por um caráter inerente dialético do fenômeno social. Nessa relação, a religião desempenha uma tarefa estratégica, constituindo-se em uma “(...) ousada tentativa de conceber o universo inteiro

como humanamente significativo” (BERGER, 1985, p.41). De certa maneira, essa afirmação considera a religião como um produto humano e histórico, e foi com o objetivo de compreender e explicar essa questão que o sociólogo Berger dedicou parte de seu trabalho⁷.

Berger e Luckmann demonstram, em *A construção social da realidade* (1983), que a necessidade de atribuir significado e sentido ao mundo faz parte da trajetória humana. Significados e sentidos são edificados por meio de um sistema de símbolos, resultando em um universo simbólico.

Toda sociedade ou grupo possui um universo simbólico, um campo no qual a atividade simbólica tem um papel essencial, uma vez que desencadeia um domínio de sentido, ou seja, proporciona à vida cotidiana e ao ambiente humano uma direção e uma intencionalidade de traços culturais normativos, ou valores, e de organização nos campos morais, religiosos e filosóficos.

Uma das características básicas do domínio simbólico é que esse apenas possui significação à medida que é compartilhado por membros de um grupo social, cujas significações tomam a forma de um código de um sistema mais ou menos consciente de representações coletivas que agem em um determinado campo social. Os símbolos apenas possuem sentido em função desse campo, de modo que, quando as significações se organizam entre si, formam uma visão de mundo, mais ou menos coerente, um conjunto de idéias e valores, característica comum a um grupo de indivíduos pertencentes a uma mesma sociedade, os quais configuram um *ethos* (Id., p.126-142).

A religião integra esse universo de aplicação do simbólico, um domínio enorme, diverso e, não raro, controverso. Um exemplo dessas afirmações pode ser visto nas relações entre a religião romana, o judaísmo e o cristianismo. Cada qual possui uma bagagem cultural e religiosa, com uma definição própria de realidade e, nas diferentes circunstâncias

⁷ A discussão aqui apresentada está fundamenta em três obras de Berger: a primeira está neste trabalho mais extensamente delimitada, e foi escrita em parceria com Luckmann. Sua proposta é delimitar o campo da Sociologia do Conhecimento por meio da análise da maneira como a realidade é construída. A segunda obra, *Um rumor de anjos* (1973), apresentou uma reflexão sistemática sobre questões religiosas. Em *O dossel sagrado* (1989), aplicou a teoria oriunda da sociologia do conhecimento ao fenômeno da religião.

em que estabelecem contatos, redefinem-se os parâmetros que os envolvem.

Finda a guerra judaica (66-73 d.C.), as comunidades de judeus se espalharam por diversos territórios sob o domínio de Roma. Por outro lado, as comunidades cristãs, a partir do início do século II, já existiam em áreas diversas, inclusive na própria cidade de Roma. Tanto umas como as outras são percebidas pela população, causando reações diversas, entre os adeptos da religião romana.

O que deve ser salientado é que, independentemente da questão religiosa, os grupos estavam se movimentando no terreno do universo simbólico e de suas representações coletivas. Nesse campo, estão expressas novas concepções e seus símbolos que, resultantes da interação social, adquirem um significado comum para a comunidade como um todo, de modo a formar um conceito de representação do universo e da sociedade por meio das idéias, das crenças e das recordações comuns. Essa interação leva a um processo que, embora lento, redefine os conceitos de cada religião.

A religião romana em sua multiplicidade, assim como o judaísmo em seu contexto monoteísta, e o cristianismo ainda em suas primeiras expressões e muito associado ao mundo romano e judaico, constituem diferentes expressões de determinados universos religiosos, cada qual possuindo seu arcabouço teológico, seus ritos e seus universos simbólico e institucional. Todos foram produtos da relação humana com o seu mundo e, a seu modo, competiram em busca da predominância de um referencial da realidade que é socialmente definida por indivíduos ou grupos de indivíduos (BERGER & LUCKMANN, 1983, p.75-6).

Um olhar aguçado sobre esse período demonstra o quanto cada uma dessas religiões buscou sua preservação. Nesse ambiente, a especificidade tanto do cristianismo quanto do judaísmo é evidente no que diz respeito à idéia de um único Deus, criador de toda a realidade visível ou invisível, possuidor de um caráter de transcendência em relação à realidade e, finalmente, que garante os valores éticos. Ambos em contato com o politeísmo ritualístico romano, intimamente ligado às estruturas sociais do Estado e a seus valores, tiveram muitas vezes que negociar seus referenciais tanto interna quanto externamente. O

cristianismo procurou defender sua especificidade e dar sinais de que não se identificava nem com a religião romana, e tampouco com a tradição judaica.

Com relação às três religiões, a diferença evidente é a questão do politeísmo e do monoteísmo. Não se trata de afirmar que uma é a antítese da outra, nem mesmo que o primeiro foi completamente superado pelo segundo. É preciso antes fazer uma análise e ter em mente as significações e o universo simbólico de cada uma, assim como suas transformações e redefinições. A compreensão dessas questões deve considerar o simbolismo da expressão religiosa em seu contexto social, já que o ambiente demonstra que havia espaço para possibilidades diferentes e o processo de reinterpretação de significados é lento e permeado por uma cadeia de elementos que interagem.

Desse modo, se a diferença imediata mostra, de um lado, um contexto religioso que abarca a presença de várias deidades e, de outro, a presença de um único Deus, é possível perceber no mundo romano, de maneira geral, momentos de transição e de questionamento da esfera simbólica e de convivência em um mesmo ambiente das duas tendências por meio de uma terceira posição denominada henoteísmo⁸.

A tendência henoteísta afirma-se em Roma sob Heliogábalo que direcionou a crença para um único deus no império e, associou em um culto comum todas as divindades do mundo romano, subordinando-as à divindade suprema (COVOLO, 1989, p.62), a partir de então o cenário religioso politeísta gradativamente sofre alterações. Uma posição intermediária, como o henoteísmo, é possível em um contexto em que posições diferentes se encontram, percebem suas diferenças e se reinterpretam e redimensionam, de certa maneira “negociam”; é em meio a esse processo que ocorrem atitudes de defesa de preservação do universo simbólico em vigência.

As autoridades romanas consentiam que os povos conquistados

⁸ É uma forma de religião em que se cultua um só Deus sem excluir a possibilidade da existência de outros. O termo e a teoria foram introduzidos pelo orientalista Marx Müller (1823-1900). Constitui uma espécie de afirmação religiosa intermediária entre o monoteísmo e o politeísmo, aproximando-se mais deste último do que daquele, por admitir várias divindades, embora subalternas ou com soberania sucessivamente dentro do processo chamado catenoteísmo (DER, 1995, p.1252).

mantivessem suas religiões, exigindo, contudo, um certo grau de tolerância em relação à sua própria religião. Essa atitude é também um mecanismo de manutenção da esfera simbólica vigente e, como mecanismo de proteção, desencadeou muitas vezes situações de conflito e repressão.

O que interessa a esta pesquisa é o caso das expressões religiosas de cunho universalista e exclusivista: dos judeus e, depois, dos cristãos. Não se trata simplesmente de um confronto entre os romanos perseguidores malvados e os perseguidos indefesos, mas sim, de uma questão de defesa de um espaço e de uma legitimidade próprios, assim como, de toda uma bagagem de um universo simbólico, muito rico, que dá sentido ao povo romano em momentos de expansão e de conquista de outros povos e de outras terras.

Uma reflexão sobre essas questões passa necessariamente pelo enfoque das mentalidades que permeiam tanto a religião romana, como a judaica e a cristã, sob o ponto de vista da pluralidade e em relação a um contexto social concreto, que, nesse período e nessa localidade, eram multiformes. Nesse caso, por meio de uma análise dialética entre religião e sociedade, é possível perceber como “idéias” religiosas, mesmo ocultas, levaram a mudanças no tecido social, e como essas mudanças sociais acarretaram consequências no nível de consciência (BERGER, 1989, p.140).

Considerando toda uma dinâmica social em momentos de transição, os conceitos resultantes de opiniões diversas são reelaborados, justamente porque todo um arcabouço cognitivo está em momento de crise no interior do universo simbólico. Esse, por sua vez, está sedimentado nas construções metafóricas e simbólicas que permeiam as percepções que os seres humanos têm de si próprios e do seu ambiente, em busca de significados e sentidos.

Sem a possibilidade de haver um consenso quanto ao domínio simbólico, uma vez que esse é partilhado por grupos diversificados de pessoas, há várias versões divergentes dele. Quando surge uma interpretação divergente daquela aceita pela grande maioria, corporifica-se então em uma realidade particular, passando a coexistir no interior da

sociedade e a constituir um desafio a um determinado universo simbólico originariamente constituído.

Nesse caso, o grupo que adotou essa outra concepção torna-se então portador de uma definição diversa da realidade, sendo uma ameaça teórica para o universo simbólico da maioria e também uma ameaça prática para a ordem institucional legitimada por esse contexto. Assim, é necessária uma repressão legitimada com a ação de vários mecanismos conceituais, de modo a manter o universo “oficial” contra o desafio do universo simbólico divergente (BERGER & LUCKMANN, 1983, p.157-72; BERGER, 1985, p.139-80; BERGER, 1973).

Os mecanismos conceituais de manutenção do universo simbólico se corporificam, porque são produtos da atividade social, da mesma forma como ocorre com os processos de legitimação que, raramente, podem ser compreendidos separadamente das outras atividades da coletividade em questão. O confronto entre universos simbólicos diferentes acarreta uma relação de disputa pelo poder, até a definição da realidade que prevalecerá.

Considerando que cada sociedade desenvolverá mecanismos conceituais destinados a manter seus respectivos universos, a vitória irá depender mais daquela detentora do poder do que daquele que investe apenas na engenhosidade argumentativa, ou seja, quem tem o poder é capaz de impor a sua definição da realidade. Para que ocorra uma completa definição da realidade é necessária uma legitimação de conservação do universo, a qual é efetivada por meio de uma sistematização cognoscitiva e normativa. Tal sistematização está sempre presente na sociedade nos esquemas explicativos e exortativos, por exemplo, mitologia, teologia, filosofia e ciência (BERGER & LUCKMANN, 1983, p.148-53).

As três religiões aqui em discussão movimentaram-se e amadureceram de modo a manter suas tradições e visões de mundo. A princípio, as idéias judaicas e cristãs foram levadas até Roma e seus territórios. Posterior e paulatinamente passaram a fazer parte das reflexões das pessoas, como conceitos diversos daqueles tradicionalmente adotados. Em consequência dessa nova postura, cria-se uma referência que elabora um contraponto entre

características, mitos, ritos, organização estrutural e, dialeticamente, intensificam-se os debates e as discussões. Essas discussões quando muito acirradas, culminam em prisões e condenações de indivíduos e seus grupos, que demarcam posições desafiadoras às posturas sociais de sua época, em busca da legitimação de sua crença religiosa.

Os judeus já vinham enfrentando as dificuldades de se manter como grupo religioso monoteísta diante do poder romano, enquanto o cristianismo, ainda um movimento incipiente, seguia até então na mesma direção, mas de uma perspectiva diferente. As controvérsias tiveram intensidades diversas. Os círculos judaicos, com algumas exceções, não tinham disposição para discutir suas diferenças religiosas, filosóficas e históricas. Com uma posição similar à da religião romana, a única preocupação dos cristãos era explicar sua própria existência e atribuir aos seus concorrentes características depreciativas (MOMIGLIANO, 1996, p.37).

À medida que sua constituição acontecia, influenciada tanto pelo judaísmo monoteísta quanto pelo politeísmo romano, o cristianismo ia gradativamente amadurecendo sob diferentes visões de mundo, de modo a elaborar posições com perspectivas diversas, recebendo de um ambiente múltiplo um imenso volume de informações e conceitos dos povos do mediterrâneo. As diferentes comunidades cristãs espalhadas pelo vasto território sob o domínio romano comprovam que cada grupo cristão se formou com características próprias.

É nesse processo de reinterpretação do universo simbólico que as inúmeras comunidades cristãs amadureceram e se movimentaram em busca da constituição de um referencial único. Explicando-se e se identificando algumas delas passaram a defender uma única posição, tanto em torno da liderança religiosa em Roma, quanto dos papéis ministeriais delimitados pela justificativa teológica dessa sede.

Assim, a construção da igreja cristã ocorreu com crises internas e inerentes ao aparato teológico ainda muito parecido em alguns aspectos com o judaísmo, mas com questionamentos externos da bagagem simbólica da religião romana. O movimento cristão não estava em posição de confronto, mas de amadurecimento e questionamento interno e;

nesse processo socialmente constituído, foi possível inserir em sua bagagem experiências de diversificadas concepções do mundo do qual era parte inclusive no que diz respeito às mulheres.

1.2 O movimento cristão em expansão e a reinterpretação do universo simbólico

O movimento cristão, a partir das missões apostólicas, passou a ser difundido em inúmeras localidades, especialmente após a conversão de Paulo. Entretanto, não se constituía ainda, uma religião completamente organizada, com hierarquias instituídas em suas lideranças, com seus ritos sagrados definitivamente consolidados e, com uma estrutura teológica e filosófica sistematizada. O conjunto de cartas paulinas demonstra o quanto as conversões e as mudanças fizeram parte do processo de amadurecimento e de crescimento dos primeiros cristãos.

Quando Paulo escrevia para as comunidades, era quase sempre para apresentar seu posicionamento a respeito de uma situação de conflito existente naquela ocasião e naquela comunidade específica. As cartas não possuíam um caráter de uma exposição doutrinal, completa e sistematicamente elaborada: cada epístola ocupava-se de algum problema envolvendo as igrejas locais ou alguma estratégia missionária de seus dirigentes. Todos os escritos foram elaborados para resolver problemas circunstanciais de comunidades específicas (SIQUEIRA, 1999, p.15).

A sistematização ocorreu por meio do processo de expansão dos ensinamentos de Jesus nos mais diferentes territórios. Quando os prosélitos chegaram a Roma, assim como a outras cidades do império, por forças conjunturais, tiveram de redimensionar a sua doutrina, de modo a se edificar e a se consolidar no ambiente religioso predominante. Essa trajetória de “acomodação” em um novo contexto fez com que houvesse reavaliações de ambas as partes, a princípio, de modo mais intenso no movimento cristão, pois esse defendia uma crença muito diferente daquela existente, sendo impelido a definir a

sua própria identidade diante da soberania da tradição religiosa greco-romana.

O movimento cristão no fim do século primeiro e meados do segundo, já possuía alguma visibilidade em diversas localidades do Império Romano. Era, contudo, considerado ainda, pela maioria das pessoas, uma *superstitio*, mais uma religião ou culto sem muita importância e, muitas vezes, estranha à população romana⁹. Suetônio (16,3), ao se referir ao cristianismo, afirmou ser uma “*superstitio nova et malefica*”.

O termo *superstitio* foi bastante usado. Cícero definiu como supersticioso o homem que recorria a profetas, a adivinhos, para solicitar uma resposta dos deuses sobre certa atividade, sobre certa maneira de comportamento. Assim, para ele, havia uma perspectiva desvalorizada e negativa, da qual derivava uma maneira conservadora e imprópria do crente colocar-se no plano divino.

Os supersticiosos eram aqueles que somente pediam aos deuses e cumpriam contínuos sacrifícios porque temiam pela salvação dos filhos. O medo constituía a base desse relacionamento; não era o correto culto aos deuses que inspirava esses indivíduos, mas o temor de danos. Enfim, a *superstitio* era a atitude imposta por um temor dos deuses, por um sentimento que não continha veneração e respeito, mas medo que era inerente ao relacionamento entre homem e seus deuses (*De natura deorum*, II, 28, 72). Ou seja, o “receio mau regrado dos imortais leva a todos os excessos, principalmente nos comportamentos servis destinados a atrair a benevolência divina” (SCHEID, 1998, p.2). A definição do termo contou também com outras vertentes interpretativas, mas essa apresentada parece adequada ao caso dos cristãos no início do segundo século até princípio do terceiro.

Tácito ao discorrer sobre o incêndio ocorrido em Roma, por volta do ano 64, assim se referiu aos cristãos: “Nero culpou e castigou homens detestados por suas abominações e vulgarmente chamados de cristãos”¹⁰ (*Annales*, XV, 44).

⁹ A dissertação de mestrado *O Apologético de Tertuliano e a legislação anticristã*, de Beatriz C. Landscheck, traduz a obra “O Apologético” de Tertuliano e apresenta sucintamente ações dos governos romanos em relação ao movimento cristão dos séculos II e III.

¹⁰ *Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat.*

Suetônio ao escrever a biografia de Cláudio, comentou o episódio da expulsão dos judeus da cidade de Roma e também se referiu aos cristãos: “judeus, instigados por Cresto, estavam continuamente provocando distúrbios, foram expulsos de Roma”¹¹(*Vita Claudii*, V-XXV.11). Igualmente, na biografia de Nero acerca do castigo aos cristãos, pode-se ler: “os cristãos, que aderiram a uma nova e maléfica superstição, foram castigados”¹² (*Vita Neronis*, VI, XVI).

Plínio, o Jovem, escreveu uma carta ao imperador Trajano e relatou que os cristãos formavam “uma considerável multidão, de toda idade, condição, sexo”. Ainda segundo Plínio, o Jovem, as comunidades estavam espalhadas não só nas cidades, mas invadiram também “aldeias e campos” e, mencionou também duas *ancilæ*, submetidas à tortura. Nessa carta, aproveitou para consultar sobre as atitudes corretas a serem assumidas em relação aos cristãos da Bitúnia: “Nunca presenciei nenhum julgamento de cristãos. Por isso, ignoro as penalidades e investigações costumeiras, bem como as pautas em uso”¹³.” (*C. Plinius Trajano Imperatori*, X, XCVI). O imperador respondeu a missiva discorrendo sobre a conduta para com os cristãos:

Agiu como devia, meu querido Plínio, conforme o exame dos fatos apresentados àqueles que foram denunciados como cristãos. Não é possível estabelecer para todos um único procedimento duro e inflexível de aplicação universal. Se surgirem denúncias procedentes, aplique-se o castigo, com a ressalva de que, se alguém nega ser cristão e, mediante a adoração dos deuses, demonstra não o ser atualmente, deve ser perdoado em recompensa de sua emenda, por mais que o acusem suspeitas relativas ao passado. Quanto às denúncias anônimas não merecem atenção em nenhum caso. Eles constituem um deplorável exemplo, e contrariam os nossos tempos¹⁴ (*Trajanus – Plínio – X.XCVII*).

¹¹ *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultantis Roma expulit.*

¹² *Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae.*

¹³ *Cognitionibus de christianis interfui numquam; ideo nescio quid et quatenus aut puniri soleat, aut quaeri.*

¹⁴ *Actum quem debuisti, me Secunde, in excutiendis causis eorum qui christiani ad te delati fuerant, secutus es. Neque enim in universum aliquid, quod quase certam formam habeat, constitui potest. Conquirendi non sunt. Si deferantur et arguantur, puniendi sunt; ita tamen, ut qui negaverit se christianum esse, idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum veniam ex paenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelii in nullo crimine locum habere debent. Nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est.*

A orientação de Trajano foi clara, objetiva, e duas questões são fundamentais aqui: a delação, por parte de populares, e o direcionamento do poder constituído com relação à religião. Alguns séculos depois Tertuliano comentou sobre atitude imperial: “Ó sentença necessariamente confusa! Nega que devam ser procurados, como se fossem inocentes e ordena que devem ser punidos, como se fossem culpados!”¹⁵ (Apol. 2,8).

A ordem anterior suscitava ainda comentários e, pode-se então conjecturar que os movimentos repressivos da religião romana contra as outras crenças foram, muitas vezes, o impulso para a sistemática conceitualização teórica dos universos simbólicos, de ambas as partes que, em última instância, legitimava o *status quo* vigente.

O fato de negar a própria crença por meio da reverência ao panteão politeísta constituía uma reparação suficiente para o repressor; entretanto, a recusa em obedecer, apesar da punição, representava um reforço do próprio referencial religioso. Foi, portanto, uma disputa no campo do imaginário sócio-religioso que acabou resultando em mecanismos conceituais construídos para a proteção contra grupos divergentes, no caso da religião romana. No caso do movimento cristão, reforçava-se, no interior do próprio grupo, a crença de que era a opção correta, já que muitos se recusavam a oferecer sacrifícios e a sujeitar-se às adorações impostas.

Além de Trajano, também seu sucessor, Adriano, instruiu Minúcio Fundano a condenar cristãos somente se fossem considerados, por um tribunal, infratores da lei. Não deviam ser vítimas dos clamores e das denúncias populares e tinham o direito de apresentar uma acusação de difamação contra seus acusadores (FRIEND, 2002, p.1141; BETTENSON, 1998, p.34). Portanto, a posição oficial manteve a conduta de desencorajar as acusações contra os cristãos, ainda que tenha sido, pouco a pouco, impelida a condená-los pela crescente irritação popular.

Esse processo de emergência de concepções religiosas, diferentes daquela professada pela maioria, acabou por desencadear atitudes de preservação da tradição local.

¹⁵ *O sententiam necessitate confusam! Negat inquirendos ut innocentes, et mandat puniendos ut nocentes.*

Ora, no campo simbólico, um dos principais motivos para o desenvolvimento do conservadorismo dentro de um determinado universo simbólico é o fato de um grupo se defrontar com outro que apresente conceitos muito diferentes daqueles da maioria, constituindo uma ameaça ao próprio referencial simbólico dominante (BERGER & LUCKAMANN, 1983, p.147). As reações populares, e as delações podem justificar o medo, por parte da grande maioria da população, de desgraças e infortúnios, como castigos enviados pelos deuses, já que algumas pessoas se recusavam a prestar as devidas homenagens por meio dos rituais exigidos pela religião romana. Parece que, nessas reações, havia também o pavor da *superstitio*. Os populares se expressavam contra os cristãos e os ridicularizavam:

Porém, ainda recentemente, foi publicada uma nova representação do nosso Deus nesta cidade, desde que um certo mercenário criminal, dedicado a fustigar as bestas, propôs uma pintura com esta inscrição: “Deus dos cristãos, asno”. Tinha orelhas de asno, um pé com úngula, levando um livro e togado. Temos rido do nome e da forma¹⁶ (*Apol.16.12*).

Tertuliano deixa clara a confusão feita pelos populares romanos com relação à representação do deus judaico como cristão: “E assim, penso, chegaram à conclusão de que também nós, como próximos da religião judia, somos iniciados no culto do mesmo ídolo” (*Apol.16.3*). Parece que o autor referia-se a um grafite encontrado em um edifício da época de Septímio Severo (193-211), cuja inscrição: ?????????S S????? T????, significava “Alexâmeno adora seu deus¹⁷”.

¹⁶ *Sed nova iam dei nostri in ista proxime civitate editio publicata est, ex quo quidam frustrandis bestiis mercenarius noxius picturam proposuit cum eiusmodi inscriptione: Deus Christianorum Onokoiths. Is erat auribus asininis, altero pede ungulatus, librum gestans et togatus. Risimus et nomen et formam.*

¹⁷ Minúcio Félix, em Otávio (32, 1-6), faz referência ao mesmo grafite, e ao tema da confusão de judeus com cristãos.



Figura 4 : Grafito do Palatino – (BEARD, NORTH, PRICE, 1998, p.58 Vol II).

Essa dialética de diferentes crenças fazia o povo irritar-se e revoltar-se tanto contra o judaísmo, como contra o cristianismo. A questão foi complexa para todos os envolvidos, mas, no caso do movimento cristão, é interessante observar que esse cresceu em um ambiente múltiplo, tendo que se organizar diante do panteão romano e de se reafirmar diante da crença judaica.

Eusébio de Cesaréia, ao informar sobre o martírio de Policarpo de Esmirna, afirma que ele foi condenado tanto por judeus, quanto por romanos (*Hist. Eccles.*, IV,15).

A heresia também foi uma forma de judeus e cristãos se reavaliarem. A palavra heresia (αἵρεσις) era empregada no campo da semântica religiosa. No grego helenista, indicava o objeto da escolha intelectual, isto é, uma doutrina ou uma escola. Contudo, em Fílon, Flávio Josefo e na *Septuaginta*, o vocábulo indicava as várias seitas ou correntes existentes no judaísmo, tendo recebido sentido pejorativo, usado para designar aquele que se afastava da doutrina da tradição rabínica e, nesse sentido, foi utilizado pelos judeus para se referir aos cristãos.

Desse modo, os cristãos foram considerados a princípio “heréticos” pelos judeus, no sentido de “aqueles que se haviam desviado”. Em seguida, esses últimos, com suas várias seitas (fariseus, saduceus, etc.), foram considerados “heréticos” pelos cristãos, no sentido de “aqueles que se desviaram da verdadeira religião”. Embora seja difícil precisar

exatamente os limites do sentido do termo, heresia denota já um desvio na doutrina seguida pela comunidade e no seu modo de viver (GROSSI, 2002, p.665).

Não pretende-se destacar aqui apenas a vitimização de uma tendência religiosa, mas sim, evidenciar um processo lento e contínuo o qual envolveu diversas concepções e referenciais religiosos com suas visões de mundo e representações, tendo cada grupo, à sua maneira, tentado defender e manter seus referenciais simbólicos, em um primeiro momento, junto ao próprio grupo e depois, junto a um contexto mais amplo, em especial àqueles que desafiavam a ordem imposta para todos.

Os judeus desafiavam as exigências do poder estabelecido e buscavam quotidianamente manter suas crenças e seu modo de viver; enquanto o movimento cristão teve como fermento os elementos do ambiente mediterrâneo tanto da religião romana e do judaísmo, quanto das correntes filosóficas em voga. Todas as partes envolvidas agiram e receberam reações e, nessa dialética, transformaram-se interna e externamente.

As tensões foram constantes e cotidianas, e tiveram de positivo o amadurecimento e a formação de uma identidade própria. O movimento cristão não apenas cresceu, mas também se solidificou e se direcionou em busca de uma personalidade, tentando distanciar-se, por um lado, do judaísmo e, de outro, da religião romana. Foi uma fase difícil para o cristianismo, plena de rupturas e crises, de forma que, em determinados momentos, ficou impossibilitado de se definir em relação a um contexto mais amplo, o do Império Romano.

Essa situação desencadeou uma série de contestações externas e até mesmo internas ao movimento cristão, uma vez que, no fim do século II até meados do século seguinte, o seu desenvolvimento teológico não estava ainda completamente constituído.

De início, a comunidade cristã estruturou-se na afirmação de que Jesus era o Cristo, tendo na morte pela cruz e na ressurreição seus elementos fundamentais. Baseava-se também na promessa do retorno do Cristo para fundar o reino no fim dos tempos e no dom do Espírito Santo, que seria a garantia desse novo mundo. Os poucos elementos doutrinários

estavam ainda atrelados a uma herança judaica. Tanto os escritos dos evangelistas quanto as cartas de Paulo tinham informações capazes de fundamentar uma teologia, mas constituíam um material bruto e insuficientemente elaborado, sem uma doutrina ou uma teologia consolidada (SIMON & BENOIT, 1987, p.147).

À medida que as mais diferenciadas pessoas, de localidades diversas, se convertiam à nova crença e traziam para o grupo novos referenciais, reuniam em um mesmo ambiente diversificadas elaborações simbólicas. Essa situação provocou um movimento de busca de uma delimitação mais adequada da religião cristã em seu referencial social. Alguns autores tentaram demonstrar, em uma linguagem mais filosófica, que o cristianismo possuía um desenvolvimento doutrinário, teórico e filosófico. Em sua obra *Apologia*, Justino¹⁸ afirma que “Temos aprendido que Cristo é o primogênito do Pai e acabamos de explicar que ele é a razão (o Verbo), da qual participa toda razão humana e aqueles, pois, que vivem em conformidade com a razão são cristãos, muito embora sejam reputados como ateus” (II. XIII, apud BETTENSON, 1998, p.32).

Assim, a produção literária dos primeiros anos de formação da Igreja é rica e visivelmente preocupada com sua consolidação doutrinária e teológica, bem como, com uma demarcação definida do que era e não era cristão. Foram os Apologistas, no séc. II, que se esforçaram nesse empreendimento, que significou uma helenização do cristianismo. As primeiras idéias, como acima mencionado, partiram de categorias judaicas e tiveram de se acomodar a um ambiente mais complexo. Lançando mão até de definições e noções próprias do mundo helenístico e utilizando-se, portanto, de conceitos filosóficos aceitáveis aos seus contemporâneos (MANZANARES, 1995, p.34).

Se, de um lado, a situação acabou por exigir uma reinterpretação do pensamento cristão em relação ao mundo do qual fazia parte; por outro, em seu interior, novas

¹⁸ Apologeta do séc. II, nasceu em Flavia Neapolis, a atual Nablus, na Palestina. Participou das escolas filosóficas estóica, peripatética, pitagórica, platônica e da cristã. Foi para Roma e escreveu sua obra *Apologia*, a qual enviou para Antonino Pio (138-161), e o *Diálogo com Trifão* em que crítica os judeus.

concepções passaram a ser adotadas nas diversas comunidades que, não possuindo ainda uma postura constituída e legitimada, adotavam uma diversidade de interpretações, principalmente em relação aos dons do espírito (SIMON & BENOIT, 1987, p.149).

A discordância entre os diversos grupos cristãos foi um impulso a mais para a sistematização teórica do universo simbólico. O conjunto das obras cristãs produzidas até o V século é uma evidência nítida desse fato. No decorrer desse processo, foram produzidos apologias, tratados, debates e cartas e novos conceitos foram adotados como referenciais do movimento cristão, além de sua forma original. Por meio de atitudes concretas, tomadas em respostas às idéias contrárias, foram efetuadas também ações institucionais, instrumentalizadas em atos e cânones dos concílios ecumênicos. Esses foram estabelecidos por comunidades cristãs, com a finalidade de se consultarem sobre problemas comuns relativos à fé e à disciplina, como a respeito da data da Páscoa, da validade do batismo, do nascimento virginal de Jesus etc¹⁹.

Nesse período e em meio a esse processo de definição de uma identidade cristã em que as discussões gravitavam em torno da verdade e da correta interpretação da mensagem de salvação propalada por Jesus, continuou a ser utilizado o termo heresia, mas com significado diferente. Tertuliano definiu-o como “palavra grega cuja interpretação significa escolha, isto é, opção de que se faz uso. Por isso, o herético condena a si próprio, porque ele mesmo escolhe a sua condenação”²⁰ (*De praes.haer.* VI, 2,3).

Além de Tertuliano, outros autores defenderam a idéia de heresia no decorrer dos séculos II e III. Denominavam heréticos determinados grupos defensores de interpretações divergentes em relação ao comportamento do cristão, à natureza de Deus e da alma e aos valores da vida moral. Tertuliano escreveu *De praescriptione haereticorum*, com o objetivo de argumentar com os marcionitas, tendência gnóstica cristã, afirmando que apenas

¹⁹ As funções dos concílios são: dogmática quando abordam definições sobre verdades de fé; Litúrgica, quando discorrem sobre a regulamentação de ritos; e canônica, quando tratam da disciplina eclesiástica (CUSCTO, 2002, p.319).

²⁰ *Haereses dictae graeca uoce ex interpretatione electionis qua quis maxime siue ad instituendas siue ad suscipiendas eas utitur. Ideo et sibi damnatum dixit haereticum quia et in quo damnatur sibi elegi.*

“alguns” tinham o direito de possuir e, por conseguinte, de interpretar as Sagradas Escrituras. Para ele, “alguns” eram aqueles que receberam a transmissão legítima: os apóstolos que receberam diretamente a mensagem de Cristo.

O tema da sucessão diretamente instituída pelos apóstolos, e depois para seus seguidores diretos, foi utilizado como argumento para julgar como heréticas aquelas pessoas que interpretaram a missão em torno da salvação de modo diferente. Assim, a palavra heresia adquiriu a conotação pejorativa de "doutrina que está fora da Igreja", ou seja, contrária aos princípios da fé cristã. O herege, na opinião de Tertuliano, era equiparado, religiosamente, ao gentio e ao judeu porque, com sua heresia teria se desviado do veículo vital cristão, o laço apostólico, tornando-se um cristão corrompido.

A trajetória da mudança de significado, de *escolha* para *doutrina fora da igreja*, teve suas conseqüências e é necessário ter cuidado com as diversas conotações e definições de heresia. Alguns estudiosos concebem a questão heresiológica como conflitos existentes entre uma monolítica “ortodoxia”, que está conforme uma doutrina definida, acometida por uma multiplicidade de desvios que se manifestam contrários à doutrina ortodoxa, os heterodoxos (SIMON & BENOIT, 1987; DANIELLOU & MARROU, 1984; CHADWICK, 1967).

Uma análise profunda da pluralidade e diversidade das inúmeras comunidades e igrejas cristãs, demonstra a indefinição doutrinal em meio a uma variedade de posições. Estabelecendo um processo de constituição de uma identidade, tão intenso que algumas vezes chegou ao limite de extraviar o sentido de seus caracteres próprios em torno da trajetória de Jesus e sua mensagem de salvação, mostrando uma dinâmica de densa negociação interna e externa (SFAMENI GASPARRO, 1996, p.124, n.54).

Quando o problema é visto como oposição entre ortodoxia e heterodoxia, parte do pressuposto da existência de um conflito entre uma instituição já estabelecida, no caso uma igreja, e uma resistência que se opõe ao comando dela a qual tenta desestabilizar e fragilizar a autoridade instituída. A questão foi mais profunda, pois a institucionalização de

uma única Igreja cristã nasceu das controvérsias existentes entre as diversas comunidades, foi por meio do embate interno que ocorreu a efetivação de um conjunto de regras e normas para todos os grupos seguidores de Jesus, sendo a princípio Roma a comunidade que passou a ser defendida como a ideal para guiar todas as outras.

Além da defesa da igreja de Roma como a adequada para ser a sede e comandar a fé cristã, a questão do apostolado também foi decisiva nesse processo. O dado originário estava baseado na presença de Jesus de Nazaré e de suas testemunhas diretas, aceitas como tais na comunidade: os discípulos. Era necessário religar-se àquilo que os apóstolos haviam recebido diretamente de Jesus. Tais testemunhos foram se afirmando em torno de pontos de referência: confissões de fé, regras de fé, símbolos de fé, decisões tomadas pelo chefe da comunidade (bispo, bispo de Roma). Essa era a posição defendida por um grupo e quem não defendia o dado “apostólico” já era considerado herético. A princípio, os códigos eram ditados pelas comunidades cristãs; o herético ia contra as posições da comunidade e causava então uma divisão ou uma ruptura na comunidade da qual era membro.

Uma das justificativas utilizadas para delegar a legitimidade de igreja correta era a defesa de que a reta fé pertencia àquela cuja sucessão proviesse diretamente dos apóstolos, assim defendida por Irineu de Lião²¹, autor do séc. II, oriundo da Ásia Menor, em sua obra intitulada *Denúncia e refutação da falsa gnose*, mas geralmente designada *Adversus Haeresis*:

Assim o fazemos apoiados na tradição apostólica e na fé anunciada e legada aos homens através da sucessão dos bispos; particularmente na tradição e na fé da maior e da mais antiga Igreja, a Igreja universalmente conhecida, fundada e organizada em Roma pelos dois gloriosos apóstolos Pedro e Paulo. Em virtude de sua condição de autoridade e guia, esta Igreja deve ser aceita por qualquer outra Igreja, isto é, pelos fiéis do mundo inteiro, porquanto nela a tradição apostólica foi sempre preservada por fiéis vindos de todo o mundo (III.1 apud BETTENSON, 1998, p.126).

²¹ Nasceu entre 140 e 160 na Ásia Menor, talvez em Esmirna, discípulo de Policarpo e através dele, ligava-se com a sucessão apostólica. Foi nomeado presbítero de Lion (lugar ainda não localizado). Sua obra é uma rica fonte de informação sobre os vários movimentos cristãos dos séculos II e III.

Assegurado na sucessão apostólica (tradição e sucessão), o termo *Igreja universalmente conhecida* passou a ser utilizado por diversos defensores da nova doutrina²². O vocábulo católico (universal) designava os indivíduos que reconheciam a autoridade no bispo de Roma, mas também significava a doutrina e os ritos usados por aquela comunidade, de modo a distingui-la das demais comunidades também cristãs. Possivelmente, seja essa uma trama importante de entrelaçamento de novos conceitos para as comunidades: a universalidade entendida como uma religião aberta a todas as pessoas, mas que, na constituição hierárquica e ministerial, já sinalizava exclusão de indivíduos e idéias que destoavam do direcionamento proporcionado pela igreja de Roma. Assim, a hierarquia baseava-se na questão do primeiro apostolado, sendo desencadeadora também da delimitação do papel a ser desempenhado pelas mulheres.

Essas questões serão devidamente aprofundadas no momento oportuno. Por ora, basta mencionar que é justamente nesse processo que ocorre a fecundação e a geração de uma identidade específica da Igreja Universal, assim como a definição da hierarquia, da teologia, dos credos apostólicos, da definição da pessoa e da obra de Cristo – a encarnação, a trindade e a revelação profética – questões que emergiram a partir de dissidências do movimento cristão, como o docetismo²³, o gnosticismo (sírio, egípcio, judaizante, pântico)²⁴, o monarquianismo²⁵, o patripassianismo²⁶, o sabelianismo²⁷, o arianismo²⁸.

²² Doravante, será utilizado o termo Igreja Universal em contrapartida aos outros movimentos, tais como Marcionismo, Montanismo, Gnosticismo etc.

²³ A interpretação docetista não aceitava que Jesus havia nascido como homem de uma virgem sem pecado, pois a encarnação era indigna do Filho de Deus.

²⁴ Cf. capítulo 4.

²⁵ Essa vertente interpretativa defendia ardorosamente a monarquia divina rigidamente monoteísta.

²⁶ Interpretação que considerava o Filho um modo de ser e de manifestar-se do Pai, ou seja, se Deus constituía-se em único, Cristo que também é Deus, se identifica com o Pai, no sentido de que, apresentando-se como Filho, foi gerado como homem, padeceu e ressuscitou a si mesmo.

²⁷ Interpretação defendida por Sabélio afirmava que um só Deus se manifesta como Pai no Antigo Testamento; como Filho na encarnação e como Espírito Santo, descendo sobre os apóstolos no Pentecostes.

²⁸ Criada pelo sacerdote Ario, o qual considerou o Pai, o Filho e o Espírito Santo distintos entre si. Embora fossem de uma única natureza divina, havia entre eles uma subordinação. Para ele, Deus não podia ser criado pois era ingênito. E o Filho não era completamente divino, mas um ser criado e dotado de divindade que teve princípio e não era da mesma substância do Pai. Era um ser intermediário entre Deus e o cosmos. O Espírito Santo, por sua vez, era uma criatura menos divina que o Filho, que se fez carne no sentido de cumprir em Cristo a função de alma.

Foram essas múltiplas interpretações da mensagem de Jesus de Nazaré que desencadearam as definições dos ministérios e dos sacramentos da Igreja Universal, da disciplina eclesiástica e do culto cristão, da sucessão apostólica e da doutrina eucarística. Enfim, foi nas discussões e nos confrontos entre os diversos movimentos, alguns dos quais se difundiram popularmente, que, pouco a pouco e em meio a disputas, se elaboraram identidades e definições em torno das questões relativas à igreja e ao ministério. Faz parte dessa trama também a decisão do lugar, das funções efetivas e do papel no imaginário e no ideológico feminino dos primeiros séculos da Igreja Universal.

1.3 Gênero e suas articulações

O sistema simbólico também é decisivo na problemática homem/mulher, à medida que os símbolos, as metáforas e os conceitos se articulam entre si das mais variadas maneiras. Estão profundamente presentes nos modos como o masculino e o feminino são representados nas sociedades. Assim sendo, os papéis sociais desempenhados por homens e mulheres são utilizados para articular as regras das relações sociais ou para construir um sentido para a experiência humana. Perceber essa dinâmica requer necessariamente uma reflexão desvelada em torno do objeto.

A compreensão do tema *mulheres* deve dispor de uma revisão constante dos recursos metodológicos e da ampliação dos campos de investigação histórica, de maneira a destacar as esferas em que há maior evidência da participação feminina, “abarcando as diversas dimensões da sua experiência. Tais como convergem para a necessidade de se focalizar as relações entre os sexos e a categoria de gênero”(SOIHET, 1997, p.278-9). A abordagem da problemática homem/mulher deve ter em conta que leitura da documentação exige uma revisão metodológica constante aliada a uma abordagem multidisciplinar, “a perspectiva de uma pluralidade de métodos é interessante e mesmo imprescindível para a reconstituição crítica da experiência social das mulheres, de modo a documentar toda a sua

diversidade e a explorar *ad infinitum* as diferenças” (DIAS, 1992, p.51).

Desde o início do século XX várias questões foram impostas na epistemologia sobre a mulher, em busca de um enfoque analítico que pudesse auxiliar uma melhor compreensão das inúmeras diferenças e desigualdades existente na relação macho/fêmea. Apenas no final do século XIX e meados do século XX é que delineia-se uma história das mulheres, permeada pelas lutas sociais e as correntes feministas que estimulam a reflexão sobre o lugar ocupado pelas mulheres na história. Essa emergência, de certa forma, tem a contribuição da escola dos *Annales*, que apesar de estar voltada para as conjunturas econômicas e categorias sociais, a princípio não acrescenta a mulher como problemática na historiografia. Mas ao trabalhar com comportamentos e práticas cotidianas vai lentamente abrangendo também essa questão em sua problemática teórica.

Historiadores e historiadoras muito cedo preocuparam-se com a memória seletiva e sexuada das construções históricas e esforçaram-se ao enfrentar o alto risco acadêmico de desconstruir essa história para, em seguida, tentar reconstruí-la ou, mais freqüentemente, a construí-la como memória inteligível das mulheres. Buscaram materiais na maioria das vezes inéditos de gêneros literários habitualmente julgados inadequados pelas ciências humanas e sociais (correspondência, jornais, crônicas, anais). Questionaram a ausência de fontes de arquivos ou da falta habitual de organização da documentação. Para elaborar teses ou hipóteses com a melhor medida científica possível, era preciso recorrer a fontes menos conhecidas, muitas vezes rejeitadas pelo saber normativo. De modo que a historiografia contribuiu para uma reavaliação dos métodos históricos, chamando a atenção para aspectos da história humana até então negligenciados (LACELLE, 2002, p.32).

Na década de 80, é que Joan Scott, historiadora feminista, apresentou em seu artigo *Gender: a useful category of historical analysis* (1986) um novo instrumental conceitual nos estudos sobre mulheres. Ela utiliza o termo “gênero” como expressão capaz de abranger a diversidade do tema, indicando o caráter social das supostas diferenças entre os sexos. Antes de traduzir o sexo dos seres, o gênero é uma modalidade de classificação das

palavras, que varia de língua para língua. Para Scott (1990, p.13), o termo reivindica “um certo terreno de definição, para insistir sobre a inadequação das teorias existentes em explicar as desigualdades persistentes entre homens e mulheres”. Deve-se considerar o processo como uma rede interligada em que nenhum elemento está separado ou desconectado e sempre permeado pelo poder.

Temos necessidade de substituir a noção de um poder social unificado, coerente e centralizado por qualquer coisa que esteja próxima do conceito foucaultiano de poder, entendido como constelações dispersas de relações desiguais, constituídas pelos discursos nos “campos de forças” sociais. No interior desses processos e estruturas, há espaço para um conceito de agente humano, com esforço (pelo menos parcialmente racional) de construir um identidade, uma vida, um conjunto de relações, uma sociedade com certos limites e com a linguagem – linguagem conceitual que por sua vez põe limites e contém a possibilidade de negação, de resistência, de reinterpretação, de jogo de invenção metafórica e de imaginação (SCOTT, 1990, p.14).

Scott concebe o *gênero* como constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças entre os sexos, acrescida de mais quatro características básicas, interagindo entre si, de maneira que uma não age sem a outra. Não obstante, uma parte não se constitui em um reflexo das outras que também operam simultaneamente e são estas: As representações simbólicas que, muitas vezes, são contraditórias e influenciam muito, à medida que vários símbolos são invocados em diversas modalidades e contextos. As normas e as regras sociais que regulam as religiões, doutrinas educativas, científicas, políticas e jurídicas, no sentido de limitar as interpretações dos conteúdos simbólicos, contendo suas possibilidades metafóricas e direcionando apenas para uma posição dominante (declarada a única possível). Acarretando rejeição ou repressão de outras possibilidades alternativas. São elas que atribuem sentido ao masculino e ao feminino em constantes oposições binárias.

Outro fator importante na constituição do *gênero* é a noção de fixidez. No caso, a pesquisa histórica não deve conter apenas modelos de análise fixos, mas deve também inserir a noção de política, com referências à instituições e à organização social, no sentido de

desvendar a natureza da discriminação (masculino/feminino) e da repressão, as quais produzem a aparência de uma permanência constante na representação binária do *gênero*. A identidade subjetiva, consiste em perceber as maneiras pelas quais as identidades de *gênero* são construídas, relacionando seus achados com toda uma série de atividades, de organizações e representações sociais historicamente situadas (Id. p.14-5).

A definição do gênero tem sido, no decorrer dos anos, objeto de reflexão e de redimensionamento, inclusive por parte de Scott. Alguns anos depois ela retoma o tema no artigo *História das mulheres* (1992, p.65) faz uma reflexão crítica sobre a questão de gênero, articulando a história da história das mulheres e seu relacionamento tanto com a política quanto com a Historiografia, afirmando que é necessário estar além de uma narrativa linear, pois trata-se de um relato complexo o qual abarca concomitantemente a posição variável das mulheres na História, o movimento feminista e a disciplina da História.

A preocupação com a definição do gênero têm sido fonte de várias pesquisas, no Brasil várias estudiosas e estudiosos têm contribuído substancialmente para uma melhor definição desse conceito, não utilizando apenas como sustentáculo teórico em pesquisas, mas também, em discussões epistemológicas. Artigos e livros têm sido publicados nos últimos anos inventariando a trajetória²⁹, e questionando os “usos e abusos da categoria de gênero” (HEILBORN, 1992, p.39-4), tentando articular a questão de Gênero com outros ramos das ciências humanas - literatura, antropologia, história, psicanálise, economia, sociologia, etc³⁰.

Paralelamente a essa trajetória, instauraram-se também no campo religioso

²⁹ O seminário ‘Estudos sobre Mulher no Brasil: Avaliação e Perspectivas’, realizado em 1990, em São Roque (SP), teve como objetivo uma avaliação crítica dos avanços teóricos e metodológicos e as lacunas da questão mulher/gênero no Brasil, resultando na publicação organizada por Costa e Bruschini *Uma questão de gênero* (1992). Naquele momento, algumas preocupações teóricas mostraram-se comuns: “a existência ou não de uma teoria e de um método feminista, a adoção ou não do conceito de gênero, na medida em que a passagem do conceito de sexo para o de gênero poderia levar a um maior realce do poder explicativo da dimensão simbólica, em detrimento estrutural, bem como a obscurecer uma perspectiva politicamente transformadora, que sempre foi a marca dos estudos sobre a mulher” (1992, p.7-8).

³⁰ O livro, organizado por Neuma Aguiar *Gênero e Ciências Humanas* (1997), apresenta um balanço de diferentes trabalhos (Sociologia, Antropologia, Demografia, Economia, História, Psicanálise e Literatura) sobre estudos de mulheres e de gênero. Trata-se de uma reflexão teórica que possibilita a revisão dos conceitos de sexo, gênero e mulher, investigando suas ambigüidades e seus avanços no contexto científico.

estudos específicos sobre a mulher. O percurso nas ciências religiosas se realizou concomitantemente a pesquisa feminista nas ciências humanas e sociais. Pode-se, com efeito, reconhecer, nessa trajetória teorias e práticas que dependem de diversas correntes feministas, denominando-se Teologia Feminista ou Ciências Religiosas Feministas.

A obra de Fiorenza *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica* (1992), é importante na trajetória de constituição de uma hermenêutica feminista dos estudos religiosos. Ao reconstruir a história cristã primitiva com enfoque na trajetória das primeiras mulheres cristãs, a autora utiliza a análise crítica histórica, teológica e desenvolve uma hermenêutica histórico-bíblica feminista³¹. Por meio da qual propõe um novo modelo de interpretação para as ciências bíblicas, baseado na oposição dialética entre a afirmação e o início de práticas igualitárias e a afirmação e a manutenção de práticas patriarcais refletidas nos escritos do Novo Testamento.

A abordagem das Ciências Religiosas Feministas propõe uma fase de reconstrução do saber religioso, numa perspectiva de transformação desse saber, bem como, das instituições religiosas e socioculturais. Abarca os estudos sobre o cristianismo, o judaísmo e o Islam, e na exploração de outras tradições religiosas antigas e novas. Concebem a mulher e o homem numa parceria igualitária, as tradições religiosas são examinadas naquilo que trazem de promessas de transformação a partir do interior mesmo de sua tradição fundadora (LACELLE, 2002, p.12-3).

No que diz respeito à História, as principais preocupações foram, de certa

³¹ Lacelle (2002, p.12-55) em seu artigo “As Ciências Religiosas Feministas: estado da questão” apresenta um balanço dos estudos que envolvem a questão mulher/religião trazendo informações preciosas não apenas dos estudos feministas mas também de outras correntes teóricas. Discorre sobre as várias vertentes da teologia feminista. Destaca-se aqui apenas três, a primeira estrutura-se na tradição bíblico-cristã e das suas instituições, buscando exercitar uma função profética frente à sociedade, mas também e sobretudo, frente à Igreja. As representantes mais destacadas são Letty Russell, Rosemary Radford Ruether, Phyllis Tibe, Elizabeth S. Fiorenza, Nelle Morton, Anne Carr, Karl Elizabeth Borresen, Catharina Helkes, Elisabeth Moltmann-Wendel e Marga Buhrig. A segunda corrente compreende mulheres que se movem num espaço aberto, pós-cristão, em busca de novos caminhos para fazer a experiência de transcendência. Mary Daly, a partir de *Beyond God the Father* (1973) e Peggy Ann Way, que teorizou “a autoridade da possibilidade”. A terceira vertente responde pelo nome de “religião de Deusa” ou de “espiritualidade da Deusa”, faz uma discussão sobre as diversas culturas e religiões arcaicas, cujos pressupostos figuram em torno de um matriarcado original superado pelo patriarcado. Uma representante é Elisabeth Gould-Davis que escreveu *The first sex* (1971).

maneira, uma delimitação dos campos de análise com questionamentos sobre o que é a História, o Gênero e a História das Mulheres, em que medida a abordagem de gênero contribuiu para a trajetória da historiografia contemporânea e se há diferentes respostas para essas questões³². Deve-se salientar que a substancial produção de pesquisas da Historiografia sobre gênero estabeleceu um debate frutífero e irreversível, apesar de que alguns problemas sobre definição, fontes, método e explicação persistir e, entre eles, a diversidade que envolve a categoria de gênero (BURKE, 1992, p.24). Enfim, é necessário conceber tanto o masculino como o feminino na análise histórica, buscando a relação entre ambos os sexos em cada sociedade (CIRIBELLI, 1995, p.146).

História das Mulheres e gênero abordam assuntos específicos na produção científica, com uma distinção no campo epistemológico, porém podem ter um objeto comum, que é justamente refletir sobre a mulher, elucidando seu papel na sociedade e sua importância para a compreensão da história humana. A História de Gênero procura também destacar a desconstrução dos discursos masculinos sobre as mulheres; a História das Mulheres pretende ultrapassar a escassez dos fatos que tornou inexpressiva a vida das atrizes sociais, mas nesse caso, uma pode contribuir com a outra:

Se as diferenças entre homens e mulheres forem culturais, e não naturais, se “homem” e “mulher” forem papéis sociais, definidos e organizados de forma diversa em diferentes períodos, então os historiadores têm muito trabalho pela frente. Precisam explicitar o que quase sempre era deixado implícito na época: as regras e as convenções para ser mulher ou homem de uma faixa etária ou grupo social específicos em uma determinada região e período específico. (BURKE, 2002, p.77-8).

No caso dos estudos antigos, Feitosa (2002, p.34-8) apresenta algumas obras que fazem parte do debate entre os estudos de gênero e os estudos sobre as mulheres na Antiguidade, mostrando como é tênue o limiar entre ambos à medida que a abordagem de

³² Cf. Samara, Soihet e Matos em *Gênero em debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea* (1997); Freitas em *Historiografia brasileira em perspectiva* (1998), Cadernos Pagu v.11 (1998) e, Rago e Gimenes *Narrar o passado, repensar a História* (2000).

gênero trata dos vários significados que as definições de masculino e feminino adquirem, de acordo com o momento histórico, os grupos sociais e com os valores culturais em que foram e são formulados.

Um outro aspecto é a influência das teorias pós-modernas e, nessas os estudos feministas proporcionaram um posicionamento crítico em relação às imagens das mulheres que a Historiografia havia construído, levando a literatura a ser vista como discurso. Os mitos, a poesia, a história, os romances e os tratados médicos e filosóficos orientaram os estudos sobre formas de discursos acerca da divisão dos sexos sustentadas na Antigüidade. Os discursos sobre o feminino evidenciam como a vida das mulheres foi percebida, interpretada e regulamentada com a predominância de determinadas idéias, priorizando suposições e interesses em relação à elas. Esses discursos eram elaborados quase sem exceção por homens, oriundos de uma elite educada com uma herança cultural comum, e, dessa forma, advogados, médicos, teólogos, escritores e artistas escreveram suas concepções sobre as mulheres.

A partir dessas constatações, novas exigências surgem e a história das representações conheceu novos métodos, bem como, a evolução geral das investigações sobre as mulheres. Novos questionamentos se impuseram e direcionaram pesquisas para estudos dos contextos de dissimetria entre os sexos, descrevendo a relação entre as formas dessa dissimetria e outros modelos sociais e culturais. Por conseguinte, a teoria de gênero, em suas diversas correntes, passou a caracterizar as diferenças sexuais como construídas socialmente, de maneira diferente em cada cultura e sociedade, de acordo com o grupo social que as determina (CAVICCHIOLI, 2003, p.290).

Mas essa vertente interpretativa deve ser utilizada amparada por outros conceitos, pois, se o gênero é uma forma de representar as relações de poder construídas entre homens e mulheres no decorrer do tempo, é necessário nomear qual poder está em referência, à medida que é possível haver em uma mesma sociedade diferentes modelos de comportamentos para ambos os sexos, com diferentes formas de poderes, ora instalados no feminino, ora presentes no masculino, de modo que, entre os sexos, diferentes relações podem

interagir, e não, apenas o poder e as disputas (FEITOSA, 2003, p.299).

A multiplicidade do aspecto relacional existente entre os homens e as mulheres deve estar presente o tempo todo, pois as diferenças existentes entre os sexos estabelecem conexões de naturezas distintas e desiguais no interior das relações sociais, de modo a haver uma constante descontinuidade de situações com rupturas.

A definição do ser homem e a do ser mulher, fazem parte de um tecido social repleto de tramas e, qualquer que seja o seu conteúdo em toda cultura é extremamente durável, porque transmissível e inculcado muito cedo pela educação e pelo ambiente cultural, sendo retransmitidos por todas as mensagens e sinais explícitos e implícitos do cotidiano. Construir o social e as regras que permitam um funcionamento harmônico está também entrelaçado com a percepção do masculino e do feminino (HÉRITIER, 2002, p.10).

A construção da definição do que é feminino e masculino é estabelecida por normas e regras sociais e culturais através de comportamentos adequados ao modelo cultural do qual fazem parte. Assim, cada grupo cria e compartilha uma interpretação própria dos seus valores, suas visões de mundo e conceitos sobre a feminilidade e a masculinidade, os quais são regulados e vivenciados quotidianamente na família, nas religiões, nos ensinamentos educativos, políticos e jurídicos. As representações simbólicas das diferenças estão repletas de ícones que exprimem um direcionamento de expressões metafóricas para apenas uma posição dominante, o que provoca a rejeição ou repressão de outras possibilidades alternativas, passíveis de tensões, conflitos e contradições.

1.4 Articulando gênero e os estudos sobre mulheres nas igreja cristãs

Procura-se detectar em que medida os conceitos supramencionados são importantes para este trabalho. Para tanto, analisa-se a mulher na formação da Igreja Cristã Primitiva do século II d. C. até o V séc. d.C. Utiliza-se o conjunto da literatura patrística desse período, com destaque para três autores latinos: Tertuliano, Jerônimo e Agostinho. A busca

centrada nesses três autores tem a finalidade de facilitar a compreensão da formação de um modelo de discurso sobre as mulheres, que, posteriormente seria utilizado como justificativa para práticas sociais. O processo de hierarquização no interior das primeiras comunidades cristãs foi longo e lento, em uma dinâmica que reuniu questões religiosas, sociais e culturais, ela está expressa nas decisões conciliares, nas cartas de bispos tanto os do Ocidente quanto aqueles do Oriente, os quais legislavam em matéria disciplinar, e nas compilações como as constituições apostólicas que, pouco a pouco, constituíram o direito eclesiástico.

A abordagem de gênero possibilita perceber as engrenagens que constituíram essa trajetória, à medida que a religião pode refletir as diferenças de gênero e as categorias que operam dentro da sociedade. Além disso, o conjunto simbólico religioso pode ser construído em parte para as categorias de gênero, definidas em um extenso mundo cultural. A religião se mantém, muitas vezes, em atividade, construindo, definindo e negociando aquelas categorias, definindo o que pode ser feminino ou masculino, o que constitui virgindade ou casamento e assim por diante. Desse modo, é a religião que age regularmente como um espaço privilegiado, um lugar-chave dentro de qualquer cultura particular, para a definição de papéis de gênero, para debate sobre normas de gênero e transgressões (BEARD, 1995, p. 169).

A atividade de constante construção, definição e negociação está inserida em um ambiente plural e diverso. A extensão do domínio romano já era imensa sob o domínio de Septímio Severo:



Mapa 1: Império Romano. (VIDAL-NAQUET e BERTIN, 1990, p.73).

Feitosa (2002, p.24; 2003, p.300) mostra que o vasto território do mundo romano contou com grande diversidade cultural, econômica, religiosa e social, além de conferir distinção de idade, classe social, grupo étnico, sexo, profissão e língua como elementos que interferiram nas relações de gênero e de poder e que precisam ser considerados pelo pesquisador em seus diferentes aspectos. Sobretudo quanto à institucionalização da igreja cristã, em especial na intrincada trama da hierarquia e das atividades religiosas entre homens e mulheres.

A partir da década de 80, aumentou substancialmente o número de trabalhos sobre a mulher no mundo antigo. Em 1985, foi promovido o “Seminário de Estudios de la mujer” na Universidad Autónoma de Madrid, com o tema “La mujer en el mundo antiguo”, as atas publicadas no ano seguinte, vale a pena conferir o artigo “Problemática del estudio de la mujer en el mundo antiguo, aportación bibliográfica” (GARRIDO GONZALEZ, 1986, p.29-

65). Esse autor apresentou uma bibliografia substancial com a apresentação de edições bibliográficas, temas e obras gerais sobre a mulher na Antigüidade e secções específicas sobre a mulher no Oriente antigo, a mulher na Grécia, a mulher em Roma, a mulher na Espanha antiga, a mulher no mundo Visigodo e a mulher no cristianismo.

No que diz respeito aos estudos sobre mulher no cristianismo, foram apresentados diversificados temas que tratam das figuras femininas cristãs, como Maria, Eva, santa Eufêmia, santa Eulália, a peregrina Egéria, Pelágia, Marta, Maria, santa Helena mas também figuras femininas sem nome, tais como a mulher do apocalipse ou as mulheres da sociedade cristã, diaconisas, as virgens cristãs etc. Nessa década os estudos sobre as mulheres estavam em busca de proporcionar identidades às mulheres do mundo antigo, como é o caso da obra de Dupriez (1982) *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*.

Para entender o quanto o cristianismo influenciou o lugar da mulher na sociedade essa autora recorre a alguns textos formulados pelos Pais da Igreja, em especial, Tertuliano, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, que se ocupam da virgindade e do casamento. Conclui que os Pais interpretaram a mensagem de Jesus no ambiente androcêntrico romano, o que levou a Igreja a permitir que a mulher pudesse transcender a sua natureza destinada única e tradicionalmente ao casamento e à fecundidade, incitando-a a consagrar sua virgindade a Deus. Tal análise, inserida em um determinado contexto de discussão, é importante, contudo deixa de perceber que esse processo de discussão em torno da virgindade e do casamento, assim como o lugar da mulher no interior das várias comunidades cristãs, faz parte de um contexto mais amplo e que outras questões estão em processo de construção, negociação e definição.

No decorrer da década de 90, parte dos historiadores sobre a Antigüidade ampliou os estudos para o estudo das relações entre os sexos e dividiram o masculino e o feminino nas práticas sociais e nos discursos. Nesse quadro, insere-se a obra dirigida por

Perrot e Duby *História das Mulheres no Ocidente* (1990)³³. O primeiro volume da série é dedicado aos estudos da *Antigüidade*, sob a responsabilidade de Pantel. Um instigante artigo “Do Anúncio do Reino à Igreja - papéis, ministérios, poderes femininos”, cuja autora é Alexandre, insere na análise a questão do poder, não apenas o masculino, mas também o feminino. Por meio da análise dos textos antigos fundadores na tradição cristã, a autora verifica que as imagens das mulheres ali contidas justificam com mais força uma subordinação costumeira, abrindo espaço também para a liberdade e, mostrando o aspecto relacional interagindo no processo de hierarquização de funções no interior da igreja cristã. Contudo, Alexandre deixa de articular a diversidade de categorias sociais, assim como as influências do judaísmo e da cultura politeísta greco-romana. O artigo em alguns momentos deixa a impressão que o cristianismo assim como Jesus foram completamente isentos de qualquer misoginia ou viés de gênero³⁴.

Clark (1994) publicou *Women in Late Antiquity – Pagan and Christian lifestyles*, com uma abordagem de gênero que objetivou oferecer informações básicas sobre a vida das mulheres na Antigüidade tardia. Trata-se de um trabalho cuidadoso, o qual evidencia como foi a vida das mulheres e de que forma os discursos dominantes guiaram a existência feminina; analisa lei, moralidade, tolerância, proibição, proteção, saúde, domesticidade, ascetismo, o ser mulher e conclui que o cristianismo, assim como as outras crenças da mentalidade predominante, mantiveram a mesma postura com relação à mulher.

Os editores D’Angelo e Kraemer (1999) publicaram *Women and Christian origins*, uma obra que reúne diversas posições e estudos de mulheres nas origens cristãs, assim como, um comprometimento para a importância do reconhecimento da centralidade das idéias sobre gênero na compreensão da cultura antiga e da religião. Todos partem da convicção de que a masculinidade e a feminilidade como categorias são socialmente

³³ Cf. Feitosa (2002, p.25), contextualiza a obra no debate entre Gênero e Estudos das Mulheres.

³⁴ Kraemer(1999) no artigo “Jewish women and Christians origins. Some cave” faz uma revisão do artigo de Alexandre e tece inúmeras críticas em especial com relação a posição das mulheres do movimento de Jesus.

construídas e representadas e que na antigüidade, assim como, na modernidade, os significados dessas categorias e os valores inerentes a elas são produtos culturais, e não, “dados” de natureza biológica.

As questões sobre as mulheres nos primórdios do cristianismo devem ser situadas dentro do contexto cultural do Mediterrâneo antigo sob o domínio romano, com grande extensão do idioma grego. Entretanto, discutir o contexto não é apenas inserir uma descrição de um “segundo plano”. Os atores dos primórdios do cristianismo não emergem do judaísmo, helenismo, ou Império Romano para desempenhar papéis em um estágio Cristão. Não poderia o judaísmo (ou a extensa cultura Greco-romana) assumir o recuo dentro de nada mais que o “pano-de-fundo” para o drama cristão (D’ANGELO, KRAEMER, 1999, p.4). Todos fizeram parte do processo atuando para constituir sua identidade, sua visão de mundo e um sistema complexo de representações dessa sociedade.

O presente trabalho se situa nessa linha reflexiva e objetiva abarcar o aspecto relacional, de modo a perceber nos discursos experiências, motivações, ações, idéias, situações e chances de inserção no contexto sociocultural, percebendo e analisando a construção das hierarquias sexuais e as possíveis relações de poder, inclusive, suas transformações culturais e religiosas.

2. Mulheres na religião romana, judaica e cristã

Parte-se do pressuposto que a religião constitui-se também um espaço privilegiado para a definição de papéis de gênero, articulados em diferentes estágios e diferentes definições do que é feminino ou masculino no ambiente religioso. No que diz respeito às funções religiosas e sacerdotais, é possível perceber a composição de uma sistemática relativa ao gênero, a suas normas e transgressões por meio de uma série de debates em torno da definição de categorias sexuais a serem desempenhadas no interior das religiões (BEARD, 1995, p.170). Procura-se nesse espaço delimitar separadamente a sistemática de gênero na religião romana, seguida pela religião judaica e finalmente na cristã.

2.1 A religião romana

Não é possível dar uma definição unívoca para a religião romana³⁵ e é oportuno considerar um quadro sintético, a partir do século I, mostrando algumas de suas características. A vida religiosa do mundo romano foi permeada por uma complexidade profundamente multiforme, pois sempre manteve em sua trajetória a tradição de abraçar diferentes crenças. Uma característica sempre presente, desde os primórdios de sua história, foi a tendência em assimilar as divindades estrangeiras, levando até Roma os cultos das localidades dominadas, sobretudo os cultos gregos e etruscos e as tradições orientais, provenientes, em particular, do Egito, da Babilônia e da Frígia.

Se, por um lado, os romanos assimilavam elementos religiosos dos povos conquistados, por outro, não interferiam sistematicamente nessa esfera, permitindo-lhes manter suas próprias crenças, o que não impedia que houvesse por parte do Estado romano, em determinadas situações, intolerância a despeito da abertura aos deuses e aos cultos novos (SCHEID, 1998, p.4). A religião dos romanos foi politeísta e ritualística, não possuía dogma

³⁵ Esse tópico foi desenvolvido a partir das reflexões desenvolvidas na disciplina “Oggetto e metodo della Storia delle Religioni” ministrada pela Professora Giulia Sfameni Gasparro, no curso de Letras na Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Messina, de setembro até novembro de 2002. Também a partir das reflexões de John Scheid sobre a religião romana. Cujos textos foram indicados e traduzidos pela Dra Regina Bustamante, a quem

ou autoridade espiritual, era estritamente ligada às estruturas sociais, ao Estado e aos seus valores; por princípio, valorizava a liberdade do cidadão (Id., p.1-4). A forte tradição religiosa constituía a base e a justificação do poder de Roma, sendo inclusive um aspecto constitutivo do prestígio entre seus súditos (MOMIGLIANO, 1996, p.33), contudo é necessário fazer uma distinção entre a religião de Roma e aquela oriunda de seus domínios.

Apesar de sempre haver espaço para mais uma crença, a religião romana desenvolveu, de certa maneira, uma face própria, graças aos rituais, às regras e às formas dos cultos (CHINI, 1990, p.7). Ela foi essencialmente social, praticada tanto no interior da própria família, quanto no interior da comunidade e durante as cerimônias públicas. Apesar disso, os romanos não possuíam um sistema religioso com complexas elaborações teológicas; foi uma religião prática sem ter “nem uma constituição política nem um código religioso sistemático e completo”(SCHEID, 1992, p.61).

O termo *religio* habitualmente aparece relacionado a dois verbos, respectivamente *relegere* (retomar, controlar; zelo religioso) e *religare* (ligar), mas, de modo geral, designa “(...) um conjunto de regras formais e objetivas, legadas pela tradição.” (SFAMENI GASPARRO, 1998/1999, p.15-6). *Religio* é uma observância religiosa, substancialmente atada à prática cultural, uma maneira de ‘cultivar’ “(...) relações sociais com os deuses, logo, em celebrar os ritos implicados pelos elos existentes entre os deuses e os homens” (SCHEID, 1998, p.2).

Tanto nas práticas culturais quanto nos aspectos filosóficos estão contidas mensagens significativas sobre a concepção romana de que a cidade, ou qualquer comunidade civilizada é um local onde coabitam homens e deuses. Nesse sentido, os deuses também vivenciam ao lado da humanidade a vida comunitária e, da mesma maneira que os magistrados buscam o bem comum. De acordo com a tradição romana, esse relacionamento intrínseco existe desde as origens da cidade, e a religião expressa exatamente o conjunto das relações que a cidade, ou a comunidade mantêm e deve manter com os deuses. É

precisamente nesse ponto que se define o “culto dos deuses” (*cultus deorum*), os quais constituem relações materiais viabilizadas por meio das homenagens devidas aos deuses, “concidadãos” muito poderosos, em virtude da superioridade divina, em troca dos seus favores, mas também diálogo regular com eles (SCHEID, 1992, p.61).

A prática religiosa possuía como cume os rituais exigindo-se, assim, para a compreensão dessa religião, uma análise precisa e exaustiva dos rituais. Os ritos constituíam-se em homenagens e celebrações religiosas tributadas aos entes sobrenaturais. É no culto que se rende a homenagem a uma divindade, mas são as cerimônias, como um conjunto de regras cultuais, que compõem os ritos. Os sacrifícios se constituem em uma modalidade específica de rito. A comunicação entre este mundo e o mundo invisível é efetuada por meio da oferta de uma vítima consagrada. Contudo, para Scheid (1998, p.4-5) os ritos devem ser analisados em seu contexto, e é por meio dessa análise que se torna possível verificar uma extensa tela com tramas articuladas das relações entre o mundo humano e o mundo divino, realizadas no culto por meio de um conjunto de regras e de cerimônias.

Os deuses e as deusas, bem como os seres sobre-humanos dotados de determinados atributos e funções divinas, eram considerados membros da comunidade, ou ainda, “patronos” dos romanos, como cidadãos, “ou ao contrário, como imortais terrivelmente superiores” (Id., p.12). Alguns possuíam conotações pessoais que caracterizavam suas próprias funções e prerrogativas. Em todo caso, cada qual exercia freqüentemente uma multiplicidade de funções, algumas das quais resguardavam a vida da humanidade e as suas atividades sociais.

Fazia parte do imaginário religioso romano a idéia de que todos os aspectos da realidade, seja a cósmica ou a humana, são governados pelo *numen* dos deuses, isto é pela potência divina. Basta pensar as inumeráveis divindades que presidiam os simples atos da vida do homem. As funções divinas possuíam um limite e um campo de ação específicos, sendo cada qual objeto de um culto, de modo que o mundo dos deuses é extensivo e, ao mesmo tempo, pode ser reduzido a algumas unidades, segundo a necessidade. Considerava-se

sabedoria da parte do crente reconhecer o próprio relacionamento de dependência das forças divinas, admitindo-se uma pluralidade de expressões do único *numen*, isto é, uma multiplicidade de deuses por meio dos quais esse *numen* age e se explicita na realidade. Nada deve ser feito pelo romano sem a permissão dos deuses (SFAMENI GASPARRO, 1998/1999, p.25-6).

A religião foi considerada fator de distinção e de superioridade em relação a outros povos. O primeiro valor que distinguia os romanos era a *pietas*, termo que designava também o cumprimento dos deveres religiosos, por meio do justo relacionamento que ligava o homem ao deus, havendo nessa relação uma reciprocidade entre ambos (SCHEID, 1998, p.3). O reconhecimento da reciprocidade estabelecia o paralelo entre a noção de que entre os homens deve haver justiça. Essa mesma relação deve existir no nível religioso entre homens e deuses, sempre reconhecendo os direitos-deveres recíprocos. A *pietas* exprimia a justiça da parte do homem, ou seja, o devido reconhecimento da potência divina. Os romanos consideravam-se superiores a todas as gentes e todas as nações pela *pietá* e pela *religio*, porém, com a observância correta dos deveres rituais, cultuais, mas também, por uma certa sabedoria que consistia em reconhecer que para o poder dos deuses, “todas as coisas são regidas e governadas” (SFAMENI GASPARRO, 1998/1999, p.26).

Pode-se dizer que os deuses de Roma existiam enquanto eram de fato objeto de culto. A eles, voltavam-se os romanos, o seu poder político, social, cultural e pode-se dizer que Roma existia porque era garantida pelos deuses. A vida da cidade fundava-se sobre a *pax deorum*, ou seja, sobre um relacionamento equilibrado de forças entre a comunidade humana e as entidades divinas que, como objetos de culto nas formas tradicionais, garantiam a vida da própria comunidade. Ou seja, para manter a *pax deorum* ou para obter favores pessoais, ou para a cidade os ritos deveriam ser executados diretamente pelo beneficiário (*paterfamilias* ou *magistrado*) mediante sacrifícios ou cerimônias específicas. Os sacerdotes garantiam a perfeita execução desses atos religiosos, mas eram apenas “técnicos” do ritual e não os celebrantes do rito.

O culto não constituía uma ação ou expressão de devoção privada, mas sim, uma obrigação da comunidade inteira e dos magistrados, que se tornaram também membros das classes sacerdotais, como a dos *pontífices* e dos *augures*, nomeados e garantidos pelo Estado. A prática correta do culto garantia a subsistência do Estado romano e, portanto, devia ser atentamente vigiada por ele. O cidadão romano devia participar dos ritos públicos como membros da comunidade cidadina e praticar outros ritos no âmbito doméstico. A esses deveres acrescenta-se que os homens, de maneira geral, desempenharam responsabilidades sacerdotais para celebrações litúrgicas públicas.

Para cumprir rigorosa e devidamente todo o ritual, era fundamental a participação dos sacerdotes, cuja tarefa principal era regular os rituais, auxiliando os magistrados durante a celebração dos sacrifícios, as oferendas e as consagrações dos templos, dos sacelos, dos bosques sagrados. Eles não eram o que se pode hoje considerar “homens de Deus”; a função era entendida como uma autoridade religiosa, que comporta tanto os aspectos rituais do culto, quanto a direção e o controle do sistema religioso (CHINI, 1990, p.60). Enfim, o indivíduo religioso era aquele que prestava a máxima atenção a tudo aquilo que fazia parte do culto dos deuses, cumprindo os atos de culto segundo o calendário tradicionalmente estabelecido.

A prática do culto privado e do culto público ocorria segundo um preciso e ordenado calendário, mas não se impunha a aceitação de um corpo doutrinal. O indivíduo poderia ter opiniões pessoais diversas sobre o tema da natureza dos deuses e de suas funções, mas, por ser homem religioso e cidadão romano, deveria praticar um certo culto. O indivíduo religioso romano não se constituiu apenas naquele que acreditava, mas especialmente, naquele que celebrava de maneira rigorosa, precisa e devota os ritos tradicionais (SFAMENI GASPARRO, 1998/1999, p.21).

Os ritos eram constituídos por dois elementos fundamentais: os sacrifícios e os auspícios. A prática sacrificial se exprimia em Roma sobretudo na prática do sacrifício cruento. Os auspícios consistiam na observação dos signos por meio dos quais se manifestava

a vontade dos deuses, guiando o comportamento dos homens não apenas no plano individual, mas também social. Toda a vida do Estado romano se fundava precisamente sobre os auspícios, mas a interpretação deles exigia um corpo sacerdotal oficial, os *auguri*. Era, exatamente, sobre a base dos auspícios que se regulava toda a vida da comunidade citadina: apenas interpretando corretamente os signos da vontade divina, essa comunidade podia agir corretamente.

As formas do auspício público romano não implicavam conhecimento dos eventos futuros, mas o conhecimento da vontade divina já estabelecida: o homem devia inserir-se em um plano já definido, ao passo que uma iniciativa autônoma seria desastrosa para o destino da comunidade. O sacrifício era um ato solene que os devotos cumpriam ao homenagear a divindade para reconhecer o seu poder, para louvar, solidificar e torná-lo mais forte. O auspício era a técnica que permitia ao homem inserir-se no plano divino, já estabelecido e que ele devia conhecer para manter o relacionamento harmônico, que se definia como *pax deorum*.

Além dos ritos sacrificiais e dos auspícios, havia ainda uma outra atividade importante, as predições dos intérpretes da Sibila ou dos arúspices, que constituíam uma forma de adivinhação. Os *Livros sibilinos* eram conservados no Capitólio e foram, mais tarde, transferidos, sob as ordens de Augusto, para o templo de Apolo em Roma. Seu conteúdo era um complexo de revelações divinas que apenas os magistrados, para tanto eleitos, e os pontífices podiam interpretar. Tratava-se ainda de um corpo de textos atinentes à prática ritual pública, oficial, sob a base dos quais procurava-se compreender e interpretar a vontade dos deuses a respeito da vida da sociedade romana.

Pode-se, então, ter uma noção do complexo sistema religioso romano: a *religio* é de qualquer modo um elemento central e de equilíbrio, fundada sob uma tríade que contempla a *pietas*, isto é o movimento interior do homem (aquele que podemos chamar a dimensão sugestiva do fato religioso); a dimensão objetiva, isto é ritual; a prática do culto (expressa precisamente na noção de *religio*); e um elemento de sabedoria ao se reconhecer a

dependência do indivíduo das forças divinas (SFAMENI GASPARRO, 1998/1999, p.28-9).

Concluindo, é necessário lembrar que todo esse sistema religioso próprio era devidamente controlado pela elite romana. O controle possuía vários objetivos, mas o rigor do calendário, dos ritos, os quais deveriam ser seguidos rigorosamente, pode indicar a tentativa de manter coeso um universo simbólico que trazia em si um conceito de “romanidade”, ou seja, uma identidade religiosa específica. Basta verificar os momentos em que os romanos exigiram a participação dos povos em alguns ritos religiosos, em especial no culto ao imperador, com a preocupação voltada para a manutenção da pureza de práticas corretas de culto, o que mostra como o sistema romano funcionava, ao conceber os limites entre o legítimo e o ilegítimo, entre ‘nós’ e ‘eles’. A elite romana elaborou um quadro de estereótipos de religiões que, para eles, transgredia o próprio conceito de romanidade, de modo que houve, desde Augusto, uma ação com relação às religiões. No caso de Roma, a religião foi um aspecto maior da mudança das relações entre Roma e seu império (BEARD, NORTH, PRICE, 1998, p.212-13).

É justamente nessa relação de Roma e seu império que o sistema religioso será pouco a pouco, amplamente alterado. Devido a profunda diversificação social, cultural e religiosa, a coexistência de várias sociedades individuais calcadas na variedade demográfica composta pela sociedade greco-romana, traspassada pela diversidade jurídica, econômica, étnica, de idade, sexo, profissão e língua (FEITOSA, 2002, p. 24).

A partir do séc. III, alguns imperadores romanos passam a adotar de maneira crescente divindades orientais, Marco Aurélio trouxe a Roma sacerdotes de vários lugares do império, para que purificassem a cidade mediante diferentes ritos (*Hist. Aug. V. Marc. Aur.*,13). Posteriormente, Cômodo e Caracala deixaram de adotar alguns princípios da restauração religiosa estabelecida por Augusto, qual seja, a exclusão dos cultos estrangeiros e a divinização do imperador após a sua morte. Caracala fundou um templo para Serápis, enquanto que Heliogábalo, sacerdote do deus solar de Emesa, introduziu oficialmente o culto de seu deus em Roma. Aureliano erigiu um templo no Campo de Março em honra ao *Deus*

Sol dominus imperii Romani e instituiu para o culto um colégio de pontífices, sendo ele próprio o reflexo do deus na terra (*deus et dominus*). O culto ao deus Sol penetrou de forma incisiva em Roma e em suas províncias (CHINI, 1990, p.94).

Mas o traço da ideologia religiosa imperial entre o II e o III século é justamente proporcionado pela dinastia dos Severos e da maciça penetração nas cidades de novas divindades e novos cultos oriundos do oriente asiático, do ocidente africano, e com o domínio do deus Sol (*Sol Invictus*), um deus de muitos nomes e denominações. Há ainda que se considerar o Henoteísmo, uma tendência religiosa, cujas principais informações estão contidas na obra *Vida de Apolônio de Tiana*³⁶.

Além das divindades orientais, há que se lembrar da difusão de algumas correntes filosófico-religiosas (estoicismo, neopitagorismo, platonismo etc.) em voga e as tendências monoteístas próprias de algumas divindades oriundas das religiões de mistérios. É possível que um dos argumentos para justificar o crescimento do complexo quadro religioso, seja o fato que a religião oficial vinculada é à vida pública, à família e à cidade, e não conseguiu abarcar a ampla diversidade do contexto mantendo algumas lacunas, em especial, para as questões pessoais e individuais.

Homens e mulheres podem ter sido impedidos de atuar no campo religioso ou simplesmente estiveram alienados dele e se decepcionaram no nível pessoal não encontrando sentido e respostas para as suas inquietações. De modo geral, passou a ocorrer uma preocupação com a predestinação, o que acarretou uma busca de controle emocional e de ação, principalmente por meio de duas vias: utilização da astrologia e da adivinhação para um planejamento adequado e o encontro de um advogado ou intercessor para agir por eles e mudar sua condição. Foi, então, longe da religião oficial que homens e mulheres procuraram

³⁶ Apolônio de Tiana, filósofo neopitagórico do séc. I d.C, teve sua biografia escrita por Flávio Filóstrato a pedido de Júlia Domna, esposa de Septímio Severo e mãe de Caracala (NAVARRA, 2002, p.135). Ele acreditava em um deus supremo transcendente, totalmente distinto das divindades menores. Teve fama de mago e foi também considerado como um enviado divino, uma espécie de Cristo, nos moldes da religiosidade romana, ao qual foram atribuídos milagres e profecias. Em sua honra, foram construídos templos, sendo cultuado como um deus de Filóstrato, este é o documento fundamental da política religiosa de Septímio Severo e do círculo de Júlia Domna (COVOLO, 1995, p.81).

respostas aos seus anseios religiosos, buscando-as nas religiões de mistérios e salvacionistas (LIDONNICI, 1999, p.87).

Verifica-se, assim, uma longa trajetória cujo principal foco é justamente uma “(...) redefinição dos parâmetros da relação do homem com o sagrado na sociedade romana” (SILVA, 2000, p.13). Várias formas de culto, em especial as de origem estrangeira, os cultos orientais, passaram a figurar mais freqüentemente no cenário religioso em particular os cultos de mistérios. Os cultos que envolviam os mistérios³⁷ e a salvação possibilitavam aos crentes significados para a vida individual diversos dos propostos pelas instituições coletivas.

Sanzi (2000, p.227-268) conclui seu artigo ““Corpo e “spirito” nell’esperienza religiosa dei culti misterici del secondo Ellenismo” afirmando que nos séculos II, III e a primeira metade do IV apenas um culto religioso não foi suficiente para proporcionar respostas para as necessidades concretas e existenciais das pessoas. Pois é justamente nesse período que verifica-se a busca de divindades salvadoras que proporcionavam garantias tanto nessa vida quanto em uma outra vivência além desse mundo.

Nenhum dos cultos de mistérios foi exclusivista, permitiu que qualquer pessoa pudesse ser neles iniciada e isto levou a uma oposição a “novas” religiões romanas ou oriundas de outras regiões do império. As cerimônias secretas realizadas por eles excitavam a fantasia dos participantes, e além disso eram animadas por cantos e danças (CHINI, 1990, p.95). Os mitos que tratavam das divindades salvadoras relatavam suas respectivas trajetórias plenas de vicissitudes: nasceram de maneira extraordinária, viveram, morreram e retornaram resgatando a humanidade com a promessa de vida eterna, como os mistérios de Ísis e Osíris³⁸,

³⁷ O culto místico constitui-se em uma celebração voltada à uma divindade, de modo a permitir interromper a distância entre o mundo divino e o mundo humano graças ao rito e ao segredo da iniciação. Por outro lado, tanto o esoterismo como o ritual iniciático são a solução definitiva e a garantia de uma salvação compreendida não apenas como simples obtenção, re-obtenção e manutenção da salvação intramundana, mas também, como possibilidade de obter uma sobrevivência especial após a morte. Em suma, um bom viver, um bom morrer e um bom reviver (SANZI, 2000, p.228).

³⁸ O grande templo de Ísis em Roma foi fundado por Calígula. No mito, Osíris é morto e desmembrado por Seth. Pranteado, procurado, encontrado e reconstituído por Ísis. Após a reconstituição, Ísis concebe um filho de Osíris e dá a luz a um menino que recebe o nome de Horos. Esse mito é argumento da obra de Plutarco “Sobre Ísis e Osíris” e também de Apuleio em “Asno de Ouro” (BURKET, 1991, p.18).

Mitra³⁹ etc. O principal tema evocado estava relacionado com a imortalidade pessoal⁴⁰.

Nessas manifestações religiosas, de modo implícito ou explícito, parece que há uma especificidade justamente no processo de aprendizado e na mudança de *status* dos fiéis por meio do ato de iniciação nos mistérios da divindade. Os iniciados passam a ocupar um novo lugar social depois de experimentar os “ritos sacros”. Ao iniciado se garante tanto a aquisição dos benefícios concretos nesta vida quanto a esperança de possuir uma condição de sobrevivência privilegiada do além-túmulo (SANZI, 2000, p.228).

O cristianismo tem algumas similaridades com relação aos cultos orientais, em especial a questão de haver uma divindade específica que proporciona a salvação. Não obstante, apresenta-se como uma religião universal, é porta-voz de uma escatologia coletiva e de uma soteriologia também coletiva. Enquanto que particularmente os cultos orientais proporcionavam uma garantia de uma escatologia individual. Muito, se não a maior parte, do simbolismo e dos detalhes das primeiras igrejas cristãs foi gerado a partir da bagagem pré-existente na religião romana em torno dos mistérios e da salvação. Deve-se destacar que nessas religiões as mulheres tiveram uma importante participação (LIDONNICI, 1999, p.97).

2.2 As mulheres na religião romana

De modo geral a mulher romana, no âmbito da família, estava submetida à autoridade paterna, mesmo após o casamento o marido era o responsável por sua custódia. Ela gozava de uma condição jurídica favorável com garantias patrimoniais. Em suas atividades, desempenhava as funções de *senhora* da casa e maternal, pois era responsável pelos primeiros anos da educação dos filhos. Possuía liberdade nos relacionamentos públicos e, em medida

³⁹ As informações sobre esse culto são, em sua maior parte, iconográficas. O culto era associado às legiões romanas, aos soldados e a comerciantes e funcionários do império romano (BURKET, 1991, p.19).

⁴⁰ Os antigos escritores cristãos trataram das semelhanças entre o culto cristão e os mistérios, por exemplo, Justino em *Apologia* (1.54, 1.66.4) e *Diálogo com Trifon* (70,78); Tertuliano *De Corona* (15), *De Baptismo* (5) *Praescriptione Haereticorum* (40). Cf. Burket, 1991, p.14.

variada, participava das relações sociais do marido. Podia usufruir a herança paterna, possuindo, dessa maneira, uma certa autonomia à medida em que possuía um patrimônio próprio. Além disso, havia a possibilidade de solicitar o divórcio (VEYNE, 1990, p.157-196; SFAMENI GASPARRO et. al., 1991, 72-3; GRIMAL, 1991, p.61-84, ROBERT, 1995, p.187-210).

No que diz respeito ao âmbito religioso, deve-se ter em conta que a religião romana centrava-se na família por meio dos cultos no lar e dos cultos aos antepassados, mas havia também os cultos do Estado. O homem desempenhava o papel predominante em ambos como *paterfamilias* e cidadão, respectivamente (FINLEY, 1990, p.153), entretanto as romanas participavam ativamente nesse domínio. Não obstante o controle masculino é a referência básica das relações sociais na sociedade patrimonial em Roma (BASILIO, 2003, p.160).

O contingente feminino esteve presente no culto familiar, no público e nas solenidades dos mistérios. Como exposto anteriormente, a direção dos cultos era atributo eminentemente masculino contudo o ato sacerdotal tinha a colaboração de mulheres. Tanto o culto público quanto o doméstico estavam em mãos masculinas, assim como, a vida religiosa das cidades do império, mas as mulheres tinham seu lugar específico nesse campo, exercendo as funções sacerdotais femininas por meio da atividade de vestal ou de flamínia, bem como o serviço cultual das matronas, tanto no âmbito público quanto privado.

O estatuto da matrona na sociedade romana se define conforme as exigências sociais e religiosas. A atividade religiosa da mulher no interior da religião romana demonstra que nesse espaço havia um lugar bem delimitado para ela. Os cultos em que a participação feminina era essencial relacionavam a fecundidade das mulheres à fertilidade dos campos. E, da mesma maneira, em relação à prosperidade material da comunidade. As atribuições ainda se estendiam a outras competências, por exemplo, as divindades tutelares, proféticas detentoras e distribuidoras de soberania ((BOËLS-JANSEN, 1993, p.14, 467).

As mulheres podiam participar dos mais diversos tipos de rituais⁴¹. No ambiente doméstico em rituais reservados ao espaço da casa, elas direcionavam uma devoção especial a Juno⁴². Nos cultos públicos, havia uma variedade maior de cerimônias e ritos: *Carmentalia*⁴³, *Lupercalia*⁴⁴, *Matronalia*⁴⁵, *Fortuna Virilis*⁴⁶, *Vestalia*⁴⁷, *Mater Matuta*⁴⁸, *Fortuna Muliebre*⁴⁹, *Caprotinae Nonae*⁵⁰, a deusa *Pudicitia*, ou também *Bonadea*⁵¹ (SCHEID, 1990, p.484). Com relação aos encargos sacerdotais, é necessário destacar a presença de sacerdotisas executando funções religiosas ao lado dos sacerdotes.

Vesta, deusa do fogo na mitologia romana, era celebrada nos lares e em lugares públicos; zelava pela vida do lar e cada casa erigia um altar em sua honra. Era o símbolo do lar e as refeições diárias começavam e terminavam com uma oferenda a ela. Cada cidade tinha uma lareira, ou pira, onde o fogo ardia em homenagem a essa deusa. Um templo circular dedicado à esta deusa erguia-se no centro de Roma. O fogo sagrado, guardado por seis virgens Vestais, ardia ali permanentemente. Os romanos acreditavam que o fogo era uma proteção contra reveses nacionais.

As Vestais eram sacerdotisas que serviam à deusa virgem Vesta (*Virgo Vestalis maxima*) e tinham por função manter e vigiar o fogo sagrado da lareira pública no

⁴¹ Cada rito executado pelas matronas foi estudado cuidadosamente por Boëls-Jansen em *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque* (1993).

⁴² Deusa que se apresenta sob cinco aspectos fundamentais: divindade celeste e lunar, a deusa do calendário; deusa da mulher e das manifestações da sua vida e do seu sexo, como divindade do matrimônio; como deusa políade em algumas cidades do Lácio; e como divindade política em Roma e nas Províncias. Em algumas representações iconográficas, Juno aparece como Pronuba, possivelmente, porque ela significou para os romanos a mais nobre representação do amor humano, encarnado no matrimônio e na maternidade. O epíteto Juno Pronuba significa mulher de experiência (EISLA, p.329-330, v.XVII).

⁴³ Culto dedicado em honra de Carmenta, comemorado em 11 de janeiro e um outro culto dedicado as Carmentas (duas deusas profetisas) eram realizados no dia 15 de janeiro. A característica principal do cerimonial consistia em recitar boas fórmulas de prece.

⁴⁴ Dedicados Luperca, a deificação da loba que amamentou Rômulo. Realizados em fevereiro e representavam o fim do ano retratado-o como “caos”.

⁴⁵ Celebradas pelas matronas romanas no dia primeiro de março consistia em uma homenagem à Juno.

⁴⁶ Patrona dos escravos e das mulheres era geralmente celebrada em abril.

⁴⁷ Celebradas em honra a Vesta, no mês de junho, relacionava-se a pureza de Roma, personificada pelo fogo sagrado.

⁴⁸ Festa dedicada à deusa Aurora, celebrada em junho e relacionada ao solstício de verão.

⁴⁹ Celebração dedicada a deusa Fortuna em julho. Em suas cerimônias não eram adotados sacrifícios sangrentos, já que o sacrifício de sangue lhes era proibido.

⁵⁰ Também conhecidas como as nonas de julho durante as quais se celebrava a festa de Juno Caprotina.

⁵¹ Realizado nos meses de maio e dezembro.

santuário a ela dedicado. O culto à deusa e as sacerdotisas estavam sob a dependência direta do Pontífice Máximo. As moças desempenhavam serviços no altar onde ficava o fogo que representava a personificação da deusa. Deviam conservar as mãos limpas e manter-se em permanente estado de santidade que implicava a abstenção de relacionamentos sexuais, pois eram considerados contaminados para o desempenho de atividades cultuais (GRIMAL, 1993, p.466).

Essas sacerdotisas virgens “(...) representavam a natureza da deusa, cujo culto asseguravam: a sua castidade simbolizava a pureza de Vesta, a chama pura da lareira” (Id., p.471). O fogo simbolizava as raízes e a identidade da cidade de Roma (tal como um talismã). Dentre as atividades exercidas por elas, incluíam-se algumas tarefas específicas dos homens, como estar presentes em todos os grandes sacrifícios⁵² públicos e preparar a farinha salgada (*mola salsa*), um ingrediente essencial ao sacrifício, que simbolizava a eficácia de todos os sacrifícios públicos romanos e garantia sua pureza. Mas a atividade primordial era o cuidado com a lareira pública de Roma, cujo fogo não podia jamais se apagar; caso isso ocorresse, a oficiante era severamente punida com a morte.

O estatuto sexual das Vestais merece destaque, uma vez que elas não eram consideradas nem donzelas nem mulheres casadas e possuíam alguns privilégios legais permitidos apenas aos homens ocupando uma dimensão intermediária entre as categorias sexuais. O Pontífice Máximo escolhia meninas entre os seis e os dez anos que permaneceriam virgens e submetidas por trinta anos ao serviço da deusa. Entretanto, sabe-se que portavam o

⁵² As mulheres não participavam do sacrifício, ou, pelo menos de seu momento principal: o assassinio da vítima sacrificial. Também eram proibidas de participar da moagem de cereais, com os quais se preparava um ingrediente essencial ao sacrifício, a farinha ritual (*mola*), e de beber vinho puro (SCHEID, 1990, p.486-7). Possivelmente, seja essa proibição um tabu relacionado a perda de sangue menstrual pela mulher, Carvalho (1991, p.17-46) ao analisar a função feminina e masculina em sociedades caçadoras e coletoras, observa que a valorização da mulher está relacionada a sua função de reprodutora, de mãe, de coletora, de preparadora de alimentos, atividade ligadas à vida. Por isso fica impedida de participar dos rituais de iniciação, pois alguns são até violentos fazendo com que o iniciado se aproxime da morte. Já o homem caçador considerado o senhor da morte, das práticas religiosas necessariamente deve passar por duras provas e rituais de iniciação. Homens e mulheres exercem atividades diferentes. A mulher voltada para a vida, para a criação dos filhos e a amamentação. O homem trabalha com a morte de forma ritual e religiosa. Já a mulher trabalha com os mistérios da vida.

véu e os cabelos cuidadosamente adornados com penteados nupciais, suas vestes eram longas e usavam as faixas de matronas. Não estavam sob a tutela do pai ou de um marido, podiam dispor livremente de seus bens e fazer testamentos (SCHEID, 1990, p.470).

A possível ambigüidade em relação ao estatuto da Vestal, ora virgem, ora matrona, ora podendo atuar da mesma maneira que os homens quando enfocado sob a perspectiva de gênero, demonstra um outro lado da questão. Não é difícil de perceber entre os grupos de sacerdotes de Roma uma sistemática relativa ao gênero, construída em conexões, oposições e tensões no interior do sistema religioso. Diferentes elementos, normas e transgressões atuam em torno da definição de categorias sexuais romanas, dentre as quais as ambigüidades das Vestais fazem parte (BEARD, 1995, p. 170-1).

O termo tabu designa um interdito com conotação religiosa, comum a praticamente todas as religiões em maior ou menor grau. A interdição marca no cotidiano a ressonância da transcendência simbólica. O fato de que as Vestais estivessem, mesmo que por tempo determinado, dedicado sua virgindade a uma divindade, marca profundamente sua identidade social. As várias regras impostas para as moças em especial a questão da obrigatoriedade da completa abstinência sexual, durante o período dedicado à deusa indicam vários aspectos que envolvem o significado do ofício sacerdotal em Roma. Beard (Id., p.173-4) concebe a questão das Vestais como foco de negociação que está além dos limites da questão entre virgindade e não-virgindade.

Para essa autora, o centro nevrálgico do assunto ultrapassa um tabu sexual, mas são exemplos de negociações sempre presentes e podem ser percebidos nas extensas e controversas narrativas que levantam o problema do estatuto virginal das sacerdotisas adquiridos ao aderir o sacerdócio. Elas passavam a residir no templo que situava-se bem no coração de Roma, significando o próprio centro onde se localizava o poder romano. Elas por dever do ofício não podiam jamais sob hipótese alguma permitir que o fogo, personificação de Vesta, se apagasse. Caso isso ocorresse seria a desproteção completa e ruína de um povo. É justamente esse o significado da deusa e de suas puras serviçais, simbolicamente representam

a identidade de um grupo poderoso que zelava rigorosamente por conservação e preservação de suas tradições em relação a virtude e a honra.

Assim, o debate entre ser ou não ser virgem demonstra sim que a preocupação está relacionada com quem cuida daquela que é a fonte da força e do prestígio romano, acarretando uma exigência de exclusividade total aos serviços de cuidados com a deusa. É na exigência da exclusividade que se sedimentam os focos de negociação. Essas negociações estão inseridas em um contexto muito mais amplo que é justamente o das estratégias de defesa da certeza sobre o que é o centro de Roma, a romanidade real, o que pode ser ou o que poderia ser. A identidade romana mostra que está aberta ao debate, à discussão e à negociação. As Vestais questionam-nos sobre o que é ser romano, e sobre o que é Roma.

Não é diferente a questão de outras sacerdotisas, em que o foco de negociação não se fixa em torno da concepção da virgindade, mas giram em torno da abstinência de relações sexuais por um tempo determinado no interior do casamento e dos papéis de marido e esposa (casal ideal). Por exemplo, o *flâmine* sacerdote ligado de modo particular a uma divindade, da qual adotava o nome, com destaque para o flâmine de Júpiter (*flamen dialis*). Esse deveria ser patrício; ter nascido de um matrimônio celebrado com o rito da *confarreatio*, e ter casado também segundo esse rito. Não podia afastar-se de sua casa nem mesmo sair da cidade, senão com a permissão do Pontífice Máximo, de quem dependiam todos os flâmines. Esses eram submetidos a numerosas restrições em relação ao alimento, ao sono, ao tipo de vida exercida e ao modo de vestir. Suas esposas também ocupavam um cargo sacerdotal ao seu lado, como sacerdotisas flamínicas (*regina sacrorum*) e ocupavam o posto de assistentes dos maridos, executando tarefas marginais e complementares às deles.

O encargo sacerdotal exigia que algumas dessas mulheres estivessem ligadas com seus maridos, a determinados interditos religiosos, como por exemplo, usar apenas sapatos feitos com pele de animal sacrificial e um penteado particular (*tutulus*) feito com tranças matronais. (BOËLS-JANSEN, 1993, p.7-11). No caso do flâmine e da flamínica

de Júpiter, considerados o casal ideal, não havia possibilidade de separação: o ministério não era assegurado sem uma esposa; em caso extremo, por exemplo, de viuvez, a função deveria ser abandonada.

As questões supracitadas levantam a discussão do papel das mulheres no exercício religioso, sob um amplo enfoque. Embora sem exercer o papel principal constata-se uma constante presença e atuação das mulheres na religião romana: separado da flamínia, o flâmine de Júpiter não podia desempenhar as suas funções; sem as Vestais, Roma podia parecer desprotegida. Em outras palavras, nas tradições romanas, o ato sacerdotal era, muitas vezes, representado como uma colaboração necessária entre os homens e as mulheres (SHEID,1990, p.498).

Contudo, a colaboração necessária entre homens e mulheres na religião romana, vista sob uma perspectiva de gênero, revela que diferentes elementos atuam de modo a elaborar uma sistemática de constante negociação em torno da especificidade religiosa romana utilizando-se das definições entre o masculino e o feminino. Assim sendo, é possível verificar, por meio dos modelos de gênero, a constituição de uma definição do que é feminino e do que é masculino no interior da religião.

Tanto a Vestal quanto a Matrona ocupavam um espaço específico no imaginário romano. Scheid (1994) em seu artigo “Claudia, la vestale”, constata uma equivalência no estatuto de matrona *pudica* e da vestal *casta* e evidencia que a castidade das vestais era complementar à *pudicitia* das matronas. De maneira geral, a condição feminina romana pode ser claramente percebida a partir da análise do papel religioso ocupado pelas mulheres na religião romana, com destaque para a sua pureza: uma mulher não adúltera e discreta, uma mulher recatada e pouco afeita às aparições públicas, como uma Vestal, para quem a pureza era a própria razão de ser.

Um outro aspecto do gênero na religião romana a ser considerado aqui é a questão relativa à Sibila, denominada Pítia Déléfica. Dava-se o nome de Pítia (relativo à serpente píton) à Sibila que, sentada sobre uma trípode, profetizava em Delfos, em nome de

Apolo⁵³. Há várias narrativas referentes á ou as Sibilas. Tratava-se de uma mulher possuidora do dom da profecia, conquistara grande fama de adivinha e o nome Sibila fora dado a todas as profetisas em geral (GRIMAL, 1993, p. 417). Ela tinha que ser virgem ou, pelo menos, a partir de sua nomeação, viver absolutamente casta e só, sendo considerada esposa do deus Apolo (CHEVALIER, GHEEBRANT, 1982, p.832).

Os oráculos sibilinos constituíram-se em uma forma de profecia do mundo greco-romano. Não obstante, Roma parece ter sido a única a fazer da consulta aos oráculos sibilinos um monopólio do Estado, um traço característico da religião romana. Os membros do colégio sacerdotal possuíam a custódia dos livros sibilinos, mas deviam ser autorizados pelo senado antes de consultarem os textos. Os quais, até o período de Augusto, foram conservados no templo de Júpiter Capitolino e, depois dele, foi construído um novo templo de Apolo no Palatino (MOMIGLIANO, 1987, p.409). As profecias de Sibila, tão importantes para a política de Roma, eram necessariamente transmitidas por uma mulher, um instrumento de comunicação da revelação divina. Por meio dela a sociedade romana recebia as advertências de Apolo, imprescindíveis ao governo geral do destino de Roma.

Todas as situações apresentadas até aqui, estão relacionadas a mulheres que faziam parte da elite romana, de modo que a posição religiosa da mulher estava aliada ao seu estatuto social (BOËLS-JANSEN, 1993, p.14). Entretanto, apesar da elite possuir um certo controle e o monopólio religioso no amplo Império Romano, composto por diferentes povos, cada um deles se distinguia por sua própria bagagem religiosa, o que colocava a religião romana em um constante processo de reafirmação e autodefinição. Um desses elementos externos que destoavam do quadro religioso romano era o papel religioso de mulheres que não

⁵³ Nome dado às lendárias profetisas, das quais a mais célebre foi a troiana Cassandra, por quem Apolo se apaixonou. Ele lhe concedeu o dom da profecia, mas, como ela rejeitou as propostas do deus, ele a castigou fazendo com que todas as profecias que ela formulasse fossem consideradas falsas. As Sibilas de Delfos, de Eritréia e de Cumes foram as mais reputadas da Antigüidade (CHEVALIER, GHEEBRANT, 1982, p.832). Os romanos também chamavam de Sibila qualquer mulher idosa, supostamente capaz de predizer o futuro. Segundo o mito, o deus Apolo prometeu a uma certa mulher que ela viveria tantos anos quantos grãos de areia pudesse segurar em suas mãos. Apesar de ter concedido vida longa, o deus não lhe concedeu eterna juventude e ela continuou viva porém sempre a envelhecer. Seu corpo enrugado foi finalmente conservado em uma garrafa (GRIMAL, 1993, p. 417).

faziam parte da elite.

As mulheres de baixa condição econômica, como as viúvas, as idosas, as divorciadas, que não possuíam um espaço para o exercício de uma atividade na religião “oficial” buscavam preencher esta lacuna fora dela. Quanto mais uma mulher era marginal na sociedade romana, sem estar ligada à autoridade do pai ou do marido, mais havia a possibilidade de buscar outras expressões religiosas (SCHEID, 1990, p.489). Se no quadro “oficial” não havia opção, as religiões “importadas”, ofereciam outras possibilidades. É justamente em discursos sobre as “superstições”, que estão informações preciosas sobre elas.

Alguns autores escreveram sobre as Bacanais (Cícero em *Sátiras* 6 e *Natura Deorum* 1,20,55; 2,28,70; Tito Lívio em *Ab Vrbe condita* 39,8, 18,40,43). Segundo esses autores as bacantes praticavam um escandaloso culto, devido ao seu caráter noturno, secreto e orgiástico. Tanto os homens quanto as mulheres que dele faziam parte parodiavam aspectos fundamentais da sociedade romana, tais como a família ou a defesa da pátria. As mulheres tinham grande participação, como Mênades ou como Tíades, consagradas aos mistérios de Baco.

O culto à deusa Ísis foi muito popular no Baixo Império, e se constituía em uma religião de mistérios. Ísis, importante deusa feminina do antigo Egito, protetora do casamento e da família, era ao mesmo tempo irmã e mulher de Osíris e mãe de Hórus. Seu culto, inicialmente centralizado em torno de Mênfis, difundiu-se por todo o Egito, pela Grécia e em Roma. Teve grande acolhida popular, especialmente entre as mulheres. Parece que a deusa causava fascínio especial nas mulheres de todas as camadas sociais, uma vez que era considerada a doadora de todos os dons perfeitos e bons, entre os quais estavam o casamento, a linguagem e a civilização e era celebrada, em hinos, como aquela que tinha poderes iguais a homens e mulheres (STAMBAUGH E BALCH, 1996, p. 124).

Scheid (1990, p.505) argumenta que algumas religiões trazidas para Roma receberam um grande contingente feminino, pois os ritos permitiam expressar uma alteridade em relação aos deuses da religião pública, de modo que essa situação favorecia a participação

feminina nos cultos marginais e estimulava a busca de santuários suburbanos, dos templos dos deuses estrangeiros, desviando-se das práticas e do pensamento religioso nacional. Essa é uma explicação que conduz a uma interpretação mecanicista do tipo: mulher é excluída e, portanto, marginal. Desse modo, religiosidade feminina só pode ser devidamente realizada em ambientes marginais e de maneira alienada. Definir a marginalidade considerando apenas o gênero é uma questão complicada e envolve diversas discussões.

A busca de cultos estrangeiros não foi única das mulheres, sabe-se que, mesmo nas religiões ditas “marginais”, havia a presença masculina, não se tratando, pois de uma opção das mulheres. Houve, sim, um imenso conjunto de pessoas que não encontraram espaço ou não viam as suas expectativas realizadas com relação a seus anseios do ponto de vista jurídico, social e religioso. Esse último mais elitista e rigorosamente controlado. Além desse fato, achados arqueológicos e algumas evidências em inscrições sugerem que algumas das celebrações da religião romana atraíram também mulheres de baixo estrato social. E, da mesma maneira, outros cultos extra-oficiais, como o da deusa egípcia Ísis, envolveram também participações de mulheres de diversos extratos sociais sobre maior ou menor base de igualdade (HALLETT, 1999, p.34).

Ainda com relação às mulheres, Scheid (1990, p.506), na conclusão do artigo “‘Estrangeiras’ indispensáveis – os papéis religiosos das mulheres em Roma”, afirma que a incapacidade religiosa das mulheres romanas foi uma maneira de expressar que a inclusão feminina percorria na verdade a exclusão, ou seja, a incapacidade religiosa feminina construía ritualmente um quadro em que oferecia aos homens cidadão a imagem do que os ameaçava, o desvio supersticioso desembocando nas catástrofes, a impotência e o ridículo. As mulheres, por meio de sua experiência religiosa, podiam proporcionar um equilíbrio nessa atividade, sendo sempre colaboradoras indispensáveis.

Essas afirmações são importantes e tudo indica que havia uma necessidade implícita de complementaridade entre as funções dos homens e das mulheres no exercício religioso. Não obstante, é possível que as mulheres procurassem outras expressões religiosas,

porque desempenhavam sempre as atividades de coadjuvantes, mas há também a possibilidade de que esse fato não tivesse nenhuma importância nas expectativas das mulheres em relação ao sagrado. Uma análise de gênero pode demonstrar o quanto a definição de papéis específicos, assim como a delimitação do feminino e do masculino no interior da religião demarcava, sim, uma forte estrutura de preservação de poder também no campo religioso.

Montero (1998, p.13), em *Deusas e adivinhas – Mulher e adivinhação na Roma Antiga*, afirma que as divindades oraculares romanas foram, em sua maior parte, femininas. Tal fato, segundo ele, é um reflexo da maior predisposição da mulher romana e também a grega, a germânica e a gaulesa à adivinhação natural. Ora, a disposição própria do contingente feminino não deve passar inadvertida e foi explicada na maioria das vezes pela maior susceptibilidade do sexo feminino ao influxo das emoções. São as mulheres as portadoras das mensagens divinas por meio de transe, e são elas que com seus lamentos acompanham o cortejo fúnebre e realizam as *supplicationis* aos deuses.

Em síntese, a religião romana articula em diferentes momentos e situações a definição de papéis de gênero, elaborando, em diferentes enunciações, definições do que é feminino ou masculino. No que diz respeito às funções religiosas e sacerdotais, é possível perceber uma sistemática relativa ao gênero, a suas normas e transgressões por meio de uma série de debates em torno da definição de categorias sexuais (BEARD, 1995, p.170). As mulheres e suas vidas mantiveram simultaneamente semelhanças e diferenças em relação aos homens. Perpetuaram e expandiram noções muito antigas em relação às divindades. Essa similaridade e essa diferença exerceram impacto no pensamento cristão (HALLETT, 1999, p.34).

2.3 Acerca do judaísmo

As mulheres judias desfrutaram dos privilégios e das limitações impostas pela cultura dominante de seu tempo. A história de Israel e do judaísmo se identificam, pois, para esse povo, não existia separação entre Estado e religião. Uma das características essenciais é que a essência da comunidade judaica do Antigo Testamento foi a luta pela independência religiosa. Em seu passado remoto, Israel se constituiu por uma liga de clãs, com instituições, cultos, tradições e crenças particulares. Eram considerados israelitas aqueles membros da liga da aliança que obedeciam à sua lei sagrada e participavam de seus cultos (BRIGHT, 1978, p.584). O povo judeu desenvolveu uma maneira de viver própria, que abrangia os aspectos da vida individual e coletiva, resultado do processo dinâmico das inter-relações sociais e também religiosas dos judeus com diferentes povos. Desse modo, a denominação judaísmo representa o conjunto de todos aqueles elementos que constituem a cultura desse povo: religião, idioma, idéias, tradições, formas de organização social e os costumes.

A religião dos judeus do séc. I d.C. teve como dogma a unidade de Deus e Israel foi considerada a nação por ele escolhida. Era necessário acatar com rigor os princípios fundamentais de fé nesse deus único e a observância da Lei. Com um escasso conteúdo doutrinal, a religião judaica era suscetível de várias interpretações. Longe de ser transformado em um culto helênico, a formação do judaísmo conheceu diversas opiniões e posições, expressas nas diversas seitas e nos partidos que se estabeleceram nos últimos séculos antes de Cristo e no século I d.C.. A questão central estava na idéia de que os judeus eram um povo à parte, os "eleitos", com regras, leis e tradições de conduta próprias e sua convicção figurava na noção de "nação eleita" que seria vingada por Deus. As divergências entre tendências e partidos baseavam-se em como a vingança divina se concretizaria e qual seria a atitude do judaísmo nesse evento. Resultam dessas inúmeras tendências interpretativas, todas com concepções nacionalistas: zelotas, essênios, fariseus, saduceus etc. (SIQUEIRA, 1999, p.37).

Todos os grupos do judaísmo do primeiro século foram marcados pelo *ethos* comum e por uma práxis de vida que viam Israel como “reino de sacerdotes e nação santa”, sendo o Templo e a Torá seus símbolos-chaves. Após a destruição do templo de Jerusalém, os judeus tiveram de se reorganizar também no que diz respeito à sua bagagem religiosa, e, no processo conturbado de dispersão, procuraram guiar-se pelas leis talmúdicas.

É possível encontrar em Roma catacumbas judaicas⁵⁴, cujas inscrições refletem o caráter da fé religiosa daquele povo, assim como, a organização social dessa comunidade em Roma no séc. III. Essas inscrições mencionam os nomes de figuras importantes que foram patronos ou outras pessoas benevolentes. A direção das sinagogas foi de responsabilidade do concílio dos anciãos, a *gherusia*, presidida por um *gherusiarca*. A administração de toda a organização ficava a cargo de magistrados, anualmente selecionados (podia haver reeleição), e, em alguns casos, a posição podia ser vitalícia, ou ainda, em outras ocasiões, o título poderia ser puramente honorário ou hereditário. Outras funções presentes nas inscrições são aquelas de tesoureiros, secretários e patronos (representações legais), membros que presidiam os ritos religiosos, leitores e ministros e, ainda, a função de coveiro. Algumas figuras foram honradas com o título de “pai” ou “mãe” de suas respectivas comunidades (ECMNR, 2001, p.163).

Duas estelas funerárias de judeus de Roma ambas do séc. III d.C. trazem informações sobre Ilarus, líder da sinagoga Voluminense, provavelmente situada ao lado do rio Tibre. O nome da sinagoga pode ser de um patrono, identificado por pesquisadores como Volumio, o procurador da Síria concomitantemente a Augusto, que distribuía rendas aos Hebreus. Há também alguns símbolos que identificam a crença judaica: o cipreste com três folhas (*etrog*), o vaso para óleo e pão ázimo. A segunda inscrição de uma mulher chamada Salo, filha de Gáudio “pai” (um título de honra usado pela comunidade) da sinagoga, são registros dos primeiros hebreus a chegarem à cidade de Roma (ECMNR, 2001, p.164).

⁵⁴ Estão localizadas nos seguintes logradouros: Via Nomentana, Via Portuense, Via Labicana, Vigna Randanini, ao longo da Via Ápia e sobre a Vigna Cimarra próxima da via Ardeatina.

2.4 As mulheres na religião judaica

Chouraqui (1990, 145) explica que a posição da mulher judia na religião acompanhou a organização social da sociedade hebraica, a qual teve uma longa história de organização patriarcal: entre os judeus, a mulher era afastada da vida pública, sendo-lhe negado o sacerdócio, além de ser excluída da circulação de bens, não podendo, assim, herdar nem adquirir propriedades. A reprodução biológica e social foi o cerne dessa comunidade, de modo que os papéis sociais tradicionalmente femininos, impostos por seu corpo e por suas funções, se destacavam em um primeiro momento. Percebe-se que o papel das mulheres judias foi estruturado inicialmente nas funções dentro da família - esposa e mãe - com a tarefa de zelar pela pureza e pela santidade do lar, mas, de alguma maneira, exerceram um papel marginal em relação às suas crenças no seio da comunidade.

Este autor afirma ainda que apesar dessas questões, algumas narrativas bíblicas mencionam a existência de mulheres hebréias que cultuavam deusas associadas às liturgias cananéias e foram consideradas feiticeiras, adivinhas e praticavam necromancia (evocavam os mortos). Além disso, mulheres como Míriam, Rute, Judite e Débora, dotadas de virtudes, possuíam no período do antigo testamento uma importância quase igual a dos homens. A presença feminina foi ativa na comunidade judaica sobretudo a partir do pós-exílio “Os livros de Rute, Ester, Cântico dos Cânticos, Qoelet, Judite, figuras como a Mãe dos sete irmãos (2Mc 7), e Susana (Dn 13) nos lembram este grito de libertação contra o antigo e sempre atual preconceito dos homens em relação às mulheres” (SCHIAVO, 2001, p.85).

É necessário lembrar que o judaísmo teve igualmente uma trajetória de constante definição e que nesse percurso, não concedeu à mulher novos direitos religiosos, mas sempre os limitou. Com a destruição do Templo pelos romanos tornou-se impossível a continuação de muitos dos costumes, inclusive aquele do banquete pascal, acentuando-se o caráter legalístico-rabínico da religiosidade direcionada unicamente aos homens.

No templo de Herodes, era reservada para ser ocupada pelo público

feminino, a parte oriental do átrio interno - “o átrio das mulheres”, nas sinagogas as mulheres sentavam-se em lugares especiais, freqüentemente atrás de grades divisórias. A mulher devia observar parcialmente a Torá, a herança do povo judeu, e no estudo não tinha tampouco o mesmo direito; todavia era possível haver exceções. As mulheres, como as crianças e os escravos, não precisavam recitar o *Shemá*⁵⁵ e a levar as fitas das orações, apenas deviam orar, quotidianamente as palavras inscritas na *mezuzá*⁵⁶ e a oração antes das refeições. Entretanto, essas informações estão contidas em documentações específicas, as fontes rabínicas devem ser suplementadas por outros autores tais como Jesus Ben Sira, Flavio Josefo, Filo de Alexandria, papiros e inscrições os quais acrescentam e demonstram um outro aspecto. As fontes rabínicas inserem a mulher em um quadro complexo, contraditório e, de inferioridade (KRAEMER, 1999a, p.38).

Além dos documentos rabínicos, outras fontes documentais oriundas da arqueologia, tais como os papiros, contêm informações sobre as mulheres judias. São inscrições em pedras de mármore e outros materiais: algumas inscrições tumulares do Egito permitem um lampejo nas experiências das mulheres em relação à mortalidade infantil e à materna. Inscrições na cidade de Roma, na Ásia Menor e em vários lugares em torno do Mediterrâneo referem-se a mulheres dirigentes de sinagogas; a mulheres convertidas ao judaísmo; a viúvas destituídas, a esposas carpideiras; mães e avós; ricas e independentes; chefes de família ou a mulheres escravizadas, e entre outros temas. Antigas doadoras aparecem em inscrições de agradecimentos à contribuição financeira feita por mulheres judias à sinagoga e à comunidade; inscrições de documentos de manumissão testificam a participação de mulheres judias, proprietárias e escravas, na antiga economia escravista. Algumas dessas inscrições são datadas do primeiro século d.C e outras ainda são de período

⁵⁵ Em hebraico, literalmente: ouve. A primeira palavra da oração máxima do Judaísmo que é a profissão de fé mosaica.

⁵⁶ Estojo feito de madeira, metal ou vidro, de uns 8 cm de comprimento, contendo um pergaminho enrolado com as passagens do Deuteronômio (6,4-9; 11,13-21), escritas à mão, e apostado ao umbral direito de todas as portas de moradias dos judeus.

anterior e outras do segundo, terceiro e até mesmo do quarto séculos. Supõe-se que muitas dessas inscrições podem ter sido encomendadas e pagas por mulheres (KRAEMER, 1999b, p.54).

As mulheres judias participavam das festas públicas religiosas e tinham parte ativa nas procissões litúrgicas, no banquete sacrificial e, especialmente, no banquete pascoal, cerimônias em que se recorda que Javé não havia estipulado a aliança apenas com os homens de Israel, mas com todo o povo, compreendendo as crianças, as mulheres e os hóspedes. Mais comumente, as mulheres desempenharam atividades complementares diante da tenda da assembléia, tais como: acender as velas, preparar os pães, ungir e chorar os mortos.

De modo geral, a vida das mulheres judias tinha muito em comum com a vida de mulheres não judias. A tradição judaica, estruturada em princípios patriarcais, reservou à mulher um espaço restrito a atividades sociais, culturais e religiosas. Os direitos civis e jurídicos eram limitados pelo pai e, depois, pelo marido, e ambos tinham direito de arbitrar sobre a conduta privada e pública das mulheres. No que diz respeito à vida religiosa da mesma maneira foram excluídas da vida cultural ativa, não podiam celebrar o sacrifício nem cumprir os ritos em primeira pessoa, sobretudo no que dizia respeito aos ensinamentos da Torá. A valorização da mulher nessa tradição consiste em valorização da fecundidade materna; no reconhecimento da sua capacidade de realização de valores éticos e religiosos, conforme as exigências da lei mosaica e na sua habilidade em organizar a vida familiar (SFAMENI GASPARRO, MAGAZZÚ, SPADA, 1991, p.46).

Enfim, a vidas e as oportunidades das mulheres judias e daquelas não judias foram afetadas similarmente por fatores, tais como: família, classe social, nascimento livre, escravidão, alimentação, demografia e geografia. A definição de gênero, aliada a outros fatores, impôs algumas limitações a elas quanto à participação na vida pública social, política, e religiosa. Por exemplo, tinham acesso à educação; podiam, em determinadas circunstâncias, representarem a si mesmas em diversos sistemas legais. Mas é sempre bom ressaltar que, para certas comunidades judias, incluindo as comunidades que aderiram aos princípios rabínicos, os constrangimentos sofridos pela mulher tiveram formas particulares: limitou-se a

participação das mulheres, nos cultos do templo; limitou-se seu acesso ao ensino superior judeu; e, provavelmente, limitou-se também sua capacidade de agir autonomamente com relação ao divórcio e à transmissão de propriedade. Em diversas comunidades judias da diáspora greco-romana, as mulheres tiveram participação ativa na vida da comunidade, contribuindo financeiramente e servindo nas sinagogas como líderes e beneméritas (KRAEMER, 1999b, p.72).

Essas questões devem estar presentes para não haver apenas um retrato estereotipado das mulheres judias, além do que, tanto os homens quanto as mulheres viveram sob a dura realidade do domínio romano, procuraram respostas para suas condições de vida e podem ter encontrado significado nas diversas formas de judaísmo, assim como, no cristianismo. Quanto à participação de mulheres judias no movimento liderado por Jesus, Kraemer (1999a, p.42-5) demonstra, por meio da análise dos relatos do Novo Testamento, que era baixíssimo o seu número havendo algumas associadas ao seu grupo somente a sua morte e, ainda assim, não são explicitamente demonstradas como judias. O mesmo ocorreu em outras comunidades em épocas posteriores e essa constatação é importante para o presente trabalho.

2.5 Reflexões sobre a atividade religiosa feminina no cristianismo

Após os temas tratados nos tópicos anteriores é necessário enfocar textos que abordaram as funções no interior das comunidades cristãs. Uma breve comparação entre as atividades desempenhadas por mulheres na religião romana e na religião judaica evidencia algumas diferenças substanciais, a saber, as mulheres adeptas da religião romana exerceram atividades sacerdotais específicas e complementares às dos homens; as mulheres adeptas da religião judaica não exerceram nenhum tipo de sacerdócio e suas tarefas eram limitadas e desvinculadas do ofício sacerdotal. Das inúmeras diferenças existentes entre realidades tão distintas, parece haver uma questão que se constitui um limite em ambas: um determinado

tabu, que, de maneira indireta ou direta, é um interdito ligado à função reprodutiva sendo a sexualidade a divisa dessa fronteira.

É importante lembrar que o sacerdote ou, o caso em discussão, a sacerdotisa, é o representante de uma comunidade nas suas relações com as potências divinas e, assim, pode representar eventualmente as divindades diante da própria comunidade. Para garantir o sucesso dos ritos que devem assegurar a prosperidade da comunidade, não basta a autoridade obtida, é necessário observar uma série de prescrições, entre as quais as mais importantes são a observação da perfeição física e uma série de tabus.

O estatuto feminino no interior do cristianismo teve como ponto de partida basicamente estes dois modelos femininos: as sacerdotisas da religião romana, as quais deveriam cumprir rigorosamente abstinência sexual e dedicação exclusiva às divindades em fases determinadas. E as judias que atuavam de modo decisivo na família. As sacerdotisas da religião romana eram obrigadas a se dedicar exclusivamente, mesmo durante um tempo determinado, ao ofício religioso, e cumprir regras bem definidas em torno de seu estatuto sexual; As Vestais, o período em que serviam Vesta, deveriam permanecer virgens; as Flamínicas eram parceiras e assistentes exclusivas dos maridos; e as Matronas celebradas em algumas festividades como protetoras da família e da fecundidade podiam officiar cultos; As Sibilas, da mesma forma, deveriam ser virgens. Pode-se observar então que a atividade sacerdotal feminina existia dentro de limites e regulamentos pré-determinados e definidos. Por um outro lado, no que diz respeito ao exercício oficial de culto judaico realizado no interior do Templo ou nas sinagogas, as mulheres judias não puderam exercer uma atividade sacerdotal específica e oficializada, somente desempenhavam funções diretamente ligadas ao ambiente privado.

Parece evidente que havia regras que regulavam o exercício do sacerdócio feminino nos dois casos, de modo a afastar, mesmo que fosse por períodos determinados, justificadas por sua função biológica e doméstica. Para o correto exercício do sacerdócio, era necessário estar distante do matrimônio, das preocupações com a educação dos filhos, com a

administração da casa e com o exercício de relações sexuais. Assim, passa a atuar a idéia de que a mulher cabia a completa e exclusiva dedicação às funções religiosas com uma dissociação das atividades “mundanas”: a atividade biológica como reprodutora da espécie humana e a atividade social como responsável pela educação e socialização dos filhos e a administração do espaço doméstico.

Naturalmente que são contextos completamente distintos e realidades diferentes, mas, com graus e medidas diversas, interferiram no processo de elaboração das funções religiosas e sagradas da mulher cristã e em especial, na questão cultural. Quando entra em cena as preocupações com o lugar da mulher nas comunidades cristãs, os temas predominantes são: o casamento, a família, a sexualidade e a reprodução. Assim, a elaboração de discursos normativos para mulheres cristãs demonstra que, também nesse caso, permanece a questão do foco constante de negociação utilizando as categorias de feminino e masculino, assim como, a questão da virgindade e da continência em torno da constituição da identidade cristã.

A participação da mulher nas primeiras comunidades cristãs está relacionada ao exercício carismático, em especial com a questão profética, havendo documentação sobre sua atuação nas tendências consideradas heréticas (cf. cap. 3). Os textos que se referem superficialmente a esse tema tratam de categorias de mulheres: virgens, diaconisas, mas em nenhum caso houve reconhecimento de que essas categorias estavam definidas em algumas comunidades e se foram consideradas atividades sacerdotais (CATTANEO, 1997, p.181-99). Ora, a trajetória de definição de funções e cargos eclesiásticos cristãos foi densa e os diferentes interlocutores mencionavam essas questões justamente nos textos que tratavam do casamento e da sexualidade.

Dos textos escritos por Tertuliano que envolvem a discussão do matrimônio, há uma variação de exemplos utilizados na construção discursiva, ao contrapor de modo dialético exemplos de personagens do Antigo e do Novo Testamento com outros do mundo greco-romano, utilizando figuras retóricas enviesadas, de modo a indicar o modelo cristão da

mulher. É essa variação entre um campo e outro que estrutura sua retórica, de forma a obter uma autêntica persuasão em relação à fé no Cristo como a única correta. Os instrumentais retóricos são utilizados por ele com cuidado, sempre evidenciando a sua apologética em defesa da religião cristã, contra o ataque e as objeções de seus adversários e utilizando inúmeros exemplos, de modo a provar e convencer de que está correto, lembrando que:

A retórica é a arte de encontrar os meios de persuadir. Os meios de persuadir são as provas. E as provas são os entimemas e exemplos. Entimema (argumentum) é o silogismo oratório, não lógico, que se constrói sobre premissas prováveis, que estão de acordo com a opinião da maioria. Estas premissas são lugares-comuns ou “tópoi”. Além dos entimemas, os exemplos. Este processo de argumentação pelos exemplos assemelha-se à indução: vai do particular ao particular. É o raciocínio por analogia (TRINGALI, p.158-9).

Ora, os recursos retóricos estão presentes nas obras de Tertuliano, em especial, no tropo. A utilização do tropo permite que as palavras sejam inseridas no discurso com um sentido diferente do habitual, como se estivesse dialogando e respondendo a uma questão menciona de maneira clara e precisa exemplos ilustrativos:

Oh! Sim, é verdadeiramente uma situação penosa e grave quanto basta para uma santa mulher abraçar a continência por amor de Deus depois da partida do marido! As mulheres gentias ao contrário pelo satanás elas sabem aceitar com entusiasmo encargos sacerdotais que exigem ser virgens e viúvas. Em Roma as mulheres encarregadas de manter aceso o fogo, imagem daquele outro fogo que não se apagará jamais, e de vigiar precisamente sob o presságio daquela pena que suportam, assim como a serpente, são recrutadas entre as virgens⁵⁷ (*Ad, ux.I,6,3*).

O autor orchestra o tema da continência sexual no casamento com a castidade exigida dos oficiantes sacerdotais. Desse modo, parece que o ponto de partida é a mulher casada seguindo o modelo judaico conjugado com o modelo sacerdotal da religião

⁵⁷ *Durum plane et arduum satis continentia sanctae feminae post uiri excessum Dei causa, cum gentiles satanae suo et uirginitatis et uiduitatis sacerdotia perferant. Romae quidem quae ignis illius inextinguibilis imaginem tractant, auspicia poenae suae cum ipso dracone curantes, de uirginitate censentur.*

romana e evocando símbolos extremamente fortes: o fogo e a serpente, sabidamente emblemáticos nas diversas tradições religiosas do mundo mediterrâneo. O fogo é uma imagem dotada de significados profundos para a tradição cristã personificada pelo inferno; e a guarda do fogo sagrado era um ato sacro em Roma intimamente relacionado à religião. Da mesma maneira, a serpente incita diversos significados nessas duas tradições.

A utilização do exemplo da deusa Vesta e de suas sacerdotisas (*Apol.* 22,12; 26,2) é importante, e a recorrência no assunto pode estar relacionada a uma série de elementos, em especial à personificação romana do fogo sagrado, da pira doméstica e da cidade. Além disso, Vesta simbolizou em Roma a mais absoluta exigência de pureza. Toda realização, toda prosperidade e toda vitória são postas sob o signo dessa pureza absoluta (CHEVALIER, GHEEBRANT, 1982, p.947).

Parece então que a santidade e a pureza se sobressaem quando se tratam das funções religiosas ocupadas pelas Vestais, não apenas a sacerdotisa de Vesta, mas também, de modo figurado, a mulher casta, donzela, virgem. A semântica de *sanctus* no contexto familiar entre o séc. I e o II d.C., raramente, possuía uma conotação sexual e indicava mais o cumprimento dos deveres religiosos e sociais conexos com a imagem da mulher ideal. A expressão *sanctissima femina* podia indicar a devoção filial para os pais ou a fidelidade pelo marido. Todavia, algumas vezes, *sanctus* aparece relacionado com a virgindade (GRAMAGLIA, 1988, p.257).

Sêneca ao discorrer sobre as Graças, escreve: *virgines, quia incorrupta sunt et sincera et omnibus sancta* (*De bienfaits*, 1,3,5) é a linguagem utilizada para se referir à Vestais ou outras sacerdotisas votadas à castidade. Ao utilizar o vocábulo *sancta*, esse autor, salientava a inocência e a virgindade especialmente se a referência fosse às Vestais, assim como, a castidade conjugal e a fidelidade aos deveres conjugais e familiares.

Sobre a menção da serpente, há um autor contemporâneo de Tertuliano, chamado Cláudio Eliano, que escreveu *De natura animalum* (11,2), cujo conteúdo versa sobre

a vida de sacerdotisas do deus Apolo, em Epiro⁵⁸, e o culto a uma serpente⁵⁹ (11,16) (apud GRAMAGLIA, 1988, p.267).

Também Propércio afirmou que um bom acolhimento por parte de uma serpente ratificava a virgindade das jovens e provocava a exclamação ritual dos camponeses (*Èlegies*, 4,8,3-14). Tais elementos são importantes para configurarem os objetivos desse autor: defender um único casamento e a busca da renúncia sexual. Desse modo ele está também idealizando a mulher cristã a partir de um modelo que ele já conhece, pois é justamente a pureza e a renúncia sexual em nome do serviço religioso que ele enfoca como exemplos de castidade dos representantes da religião romana. Talvez, por esse motivo ele não economiza em suas menções às sacerdotisas, “Na cidade de Égio uma virgem recebe por sorteio o encargo do culto a Juno Achea”⁶⁰ (*Ad. ux.*I,6,4).

Dionísio de Alicarnasso informa que o culto de Juno, em Acaia, possuía similaridades ao culto de Argos. Os rituais eram executados por sacerdotisas sagradas: uma jovem canéfora, acompanhada por outras solteiras, dava início aos sacrifícios, enquanto coros de moças virgens cantavam os hinos à deusa. O sorteio era usado às vezes nos templos gregos em caso de escolha entre diversas jovens dotadas dos requisitos exigidos (*Antiguidades*

⁵⁸ Em um lugar sagrado, eram alimentadas as serpentes. Acreditava-se que com elas. Apolo brincava. A sacerdotisa era uma virgem que se apresentava só naquele recinto para dar alimento aos répteis, se eles a acolhessem bem e aceitassem o alimento oferecido, previam um período fértil (GRAMAGLIA, 1988, p.267).

⁵⁹ Houve ainda um culto dedicado a uma serpente no bosque de Juno, em Lavínio, feito por virgens: o bosque possuía uma caverna ampla e profunda onde ficava a toca da serpente. As virgens sagradas em dias estabelecidos, entravam no bosque levavam nas mãos um bolo com os olhos vendados por uma faixa. Acreditava-se que um espírito divino as conduzia pelo caminho certo até a toca da serpente, por isso avançavam sem tropeçar e tranquilamente passo a passo, como se estivessem com os olhos desvendados. Se as moças fossem realmente virgens, então a serpente se aproximava do alimento puro. Era confirmada a pureza das moças por meio do animal amado pela deusa. Por um outro lado, se a serpente não se aproximasse ou se não tocasse no alimento, era um presságio divinatório de que não se tratava de moça virgem. Depois, as formigas esmigalhavam em pequenos pedaços o bolo levado pela mulher já deflorada, para carregá-los mais facilmente para fora do bosque sagrado, purificando aquele lugar. Os habitantes locais se informavam sobre o que ocorria, controlando as moças que entravam no bosque. Se alguma houvesse corrompido a sua virgindade, era castigada conforme as leis. Sendo assim demonstrado que as serpentes possuíam faculdades divinatórias (GRAMAGLIA, 1988, p.267).

⁶⁰ Juno é a divindade do panteão greco-romano. Apresenta-se sob cinco aspectos fundamentais: divindade celeste e lunar, deusa do calendário, deusa da mulher e de manifestações da sua vida e do seu sexo. É ainda apresentada como divindade do matrimônio. Como deusa políade, em algumas cidades do Lácio, e como divindade política, em Roma e nas províncias. Em algumas representações iconográficas, Juno aparece como pronuba, possivelmente, porque ela significou para os romanos a mais nobre representação do amor humano, encarnado no matrimônio e na maternidade. O epíteto Juno Pronuba significa mulher de experiência (EISLA, 1931, p.329.330. vol. XVII).

Romanas 1,21,2 apud GRAMAGLIA, 1988, p.268).

Tertuliano menciona também as mulheres que praticavam o êxtase⁶¹ em Delfos ignoravam o matrimônio (*Ad. ux.*I,6,4). Além de mencionar as moças não casadas que se dedicavam completamente aos serviços dos deuses, Tertuliano amplia a exemplificação para mulheres casadas que abandonavam suas famílias para se dedicarem ao exercício sacerdotal:

Sabemos, além disso, que vivem como viúvas as mulheres que estão a serviço de Ceres Africana; escolhem como condição de uma separação verdadeiramente penosa da vida conjugal. De fato, enquanto seus maridos estão ainda vivos, não apenas abandonam o leito conjugal, mas fazem entrar em casa outras mulheres para o lugar delas e para os respectivos maridos que, inútil di-lo, não encontraram espaço melhor; privam-se de todo o contato com a família, inclusive, beijar os filhos e, até mesmo, durante o exercício de suas funções, perseveram nesta vida de viúva assim rígida que exclui até mesmo as consolações dos sentimentos familiares mais sagrados⁶² (*Ad. ux.*I,6,4).

Ceres, na mitologia romana, era a deusa dos cereais, da colheita e da agricultura. Venerada, principalmente, pelo povo de Roma e pelos camponeses que viviam fora da cidade. No Império, a deusa foi considerada especificamente como divindade da cultura e das importações do frumento. Entre as províncias, a África adotou o culto a deusa Ceres graças a sua rica produção de cereais (EISLA, 1931, p. 804-5, vol. IX).

Apesar da diversificação, o que está em enfoque é justamente a castidade cultural das mulheres que se consagravam ao culto de uma divindade. O médico Soranos atesta o costume da virgindade cultural: “as mulheres que, por causa de regulamentos e do serviço dos deuses, renunciaram ao coito, e as que são mantida em virgindade como condena a lei, são menos sujeitas às doenças” (apud ROUSSELLE, 1983, p.90).

Os mesmos exemplos são utilizados em diferentes momentos por

⁶¹ As Sibilas de Delfos, de Eritréia e de Cumes.

⁶² *Ceterum uiduas Africanae Cereri adsistere scimus, durissima quidem obliuione a matrimônio al.ectas. Nam manentibus in uita uiris non modo toro decedunt, sed et alias eis, utique ridentibus, loco suo insinuant; adempto omni contactu, usque ad osculum filiorum et tamen, durante usu, perseuerant in tali uiduitatis disciplina, quae pietatis etiam sancta solatia excludit.*

Tertuliano, deixando entrever um contexto mais amplo. Para cada situação específica, ele destacava ou omitia um tipo de categoria sacerdotal da religião romana. Defendendo ardorosamente um único matrimônio:

Certamente, os ídolos eram adeptos da monogamia, evidentemente as viúvas: Apenas uma mulher que tenha tido um marido pode colocar a coroa sobre a Fortuna Muliebri como também a Mãe Aurora. O Pontífice Máximo e a mulher do Flâmine se esposam apenas uma vez. As sacerdotisas de Ceres, até mesmo enquanto são ainda vivos os seus maridos, com o consenso deles vivem sós, depois de haver abandonado a vida conjugal sem nenhum dissídio⁶³ (*De monog.* 17,4).

Exemplos masculinos também são valorizados, pois não apenas as mulheres deveriam se casar uma única vez e eleger a monogamia como objetivo de vida. Assim é necessário ilustrar os casos masculinos, “os sacerdotes do famoso boi do Egito⁶⁴ dedicam-se de fato a continência a fraqueza dos cristãos”⁶⁵ (Id.). Além do exemplo de uma figura sacerdotal masculina é bom lembrar que em toda a África do Norte, o boi era um animal sagrado, oferecido em sacrifício e ligado a todos os ritos de lavoura e fecundação da terra (CHEVALIER, GHEEBRANT, 1982, p.138).

De fato, a monogamia para os povos é vista como alto prestígio moral, a tal ponto que, quando uma jovem casa-se conforme as leis, toma-se como pronuba uma mulher que tenha tido apenas um marido⁶⁶, e, se os motivos são presságios, trata-se sem outro de bons auspícios; analogamente, pelo mesmo motivo, em algumas cerimônias solenes e em algumas práticas religiosas, a presidência é reservada a uma mulher que tenha tido apenas um marido. Seguramente, a mulher do Flâmine deve ser casada apenas uma vez. Análoga é a lei que concerne também ao Flâmine, porque o próprio Pontífice Máximo não tem a faculdade de casar-se uma segunda vez; em todo caso trata-se do

⁶³ *Idolis certe et [in] monogamia et viduitas apparent: Fortunae Muliebri coronam non imponit nisi univiris sicut Matri Matutae; pontifex maximus et flaminica semel nubunt; Cereris sacerdotes viventibus etiam viris et consentientibus amica separatione viduantur.*

⁶⁴ Para os antigos egípcios, Apis era um boi sagrado, a encarnação do deus Ptah, e nele se encarnava também a alma de Osíris. O rei Kaken, da segunda dinastia, estabeleceu o culto ao boi Apis em Menfis. Seus servidores obrigatoriamente deveriam ser puros (CHEVALIER, GHEEBRANT, 1982, p.137-8).

⁶⁵ *Etiam bovis illius Aegyptii antistites de continentia infirmitatem Christianorum iudicabunt.*

⁶⁶ A figura da pronuba correspondia aquela da madrinha do casamento, a pessoa que acompanhava e assistia a noiva, entretanto, em tempos arcaicos ela ajudava o casal a buscar no sacrifício dos auspícios presságios favoráveis ao matrimônio. Mais tarde, a presença da pronuba que não deveria ser viúva, divorciada ou casada uma segunda vez, era considerada um presságio favorável com o qual os deuses asseguravam que a união seria perpétua e única (GRAMAGLIA, 1988, p.421).

glorioso prestígio de que goza a monogamia⁶⁷. (*De ex.cast.* 13,1).

A força dos recursos de convencimento em torno da positividade da monogamia, evidencia-se na exemplificação das mais nobres figuras sacerdotais da religião romana.

Todas essas relações possibilitam visualizar o processo de constituição de um modelo para a mulher cristã, tendo como referenciais os exemplares do ambiente religioso em regiões do mediterrâneo. Desse processo emerge a dinâmica da relação identidade/alteridade expressa no discurso de Tertuliano: a utilização do outro como referência discursiva, de modo a elaborar seus caracteres próprios para sua identificação:

Os conceitos de identidade e alteridade culturais envolvem uma retórica aberta às apropriações e à aceitação da pluralidade constitutiva de subjetivar-se com o “outro” em relações dialógicas de interações e de assimilações culturais, sem deixar de serem reconhecidas as diferenças. A concepção que se formula do “outro” permite verificar elementos de identidade cultural que fazem com que se reconheçam como “nós”. Quando se constrói a explicação do “outro”, produz-se a própria identidade. A concepção do “outro” está profundamente associada ao processo de identificação pois este opera por meio da diferença, produzindo “efeitos de fronteiras” na medida em que sua consolidação requer aquilo que é deixado de fora: o exterior é constitutivo da identificação (HALL, 2002, apud BUSTAMANTE, 2003, p.12).

Ora, aqui nesse caso, Tertuliano não poupa argumentos para demonstrar o quanto as “outras mulheres” e os “outros homens” adotavam efetivamente a virgindade e a abstinência sexual, como conduta religiosa e, algumas vezes, cultural, e o quanto se tratava de uma posição de alto prestígio social.

Assim como Satanás procura imitar as promessas feitas diante de Deus é um confronto em nossos desafios, assim devemos enrubecer de vergonha, se somos indolentes em apresentar a Deus aquela abstinência sexual, a qual

⁶⁷ *Ad hanc meam cohortationem, frater dilectissime, accedunt etiam saecularia exempla, quae saepe nobis etiam in testimonio posita sunt, cum quid bonum et deo placitum ab extraneis quoque agnoscitur et testimonio honoratur. Denique monogamia apud ethnicos ita in summo honore est, ut et uirginibus legitime nubentibus uniui ra pronuba adhibeatur; et si auspicii causa, utique boni auspicii est; item, ut in quibusdam sollemnibus et officiis prior sit uniui rae locus. Certe Flaminica non nisi uniui ra est; quae et Flaminis lex est. Nam quod ipsi Pontifici Maximo iterare matrimonium non licet utique monogamiae gloria est.*

alguns dedicam para o diabo, ora vivendo na virgindade perpétua, ora aceitando permanecer para sempre viúvas. As virgens, as conhecemos: aquelas de Vesta, de Juno, em uma cidade da Acaia, de Apolo, em Delfos, de Minerva e de Diana em qualquer outro lugar. Conhecemos também outros homens que praticam a abstinência sexual, e, particularmente, os sacerdotes que custodiam o famoso touro no Egito; pelo que diz respeito, pois, às mulheres, votadas à abstinência sexual, são àquelas consagradas a Ceres da África, em relação à qual, francamente envelhecem, depois de haver oficialmente renunciado por iniciativa própria à vida conjugal, depois que recusam todo o contato com um homem, até mesmo em beijar os filhos. Evidentemente, o Diabo, depois da luxúria que conduz à perdição, descobriu também uma castidade que porta a ruína, de modo que mais culpado será um cristão, se recusar uma castidade que conduz, ao contrário, à salvação⁶⁸ (*De ex.cast.2*).

Ora o vínculo entre o serviço cultural e a abstinência ou controle de relações sexuais está implícito como necessário para a dedicação aos serviços dos deuses, e, no caso, discorrido, mais importante ainda em relação a Cristo. Pode estar subentendido aí uma questão crucial: a continência como meio para atingir o mais alto grau de castidade necessária a todos aqueles que consagram a vida ao seu deus, aderindo a uma determinada religião ou se tornado sacerdotes de culto. Tertuliano, no decorrer de sua obra, apresenta a continência como um princípio transcendental, e, parece indicar que a vida, após a morte, não contém sexualidade nem afetividade, pois tudo é voltado para Deus. De modo que a castidade é o meio mais completo para atingir aquela forma de perfeição através da qual o indivíduo procura chegar à salvação, sendo a via secundária a continência no matrimônio (HÉRITIER, 2002, p.150-1).

Assim continência sexual, virgindade e casamento foram temas constantes nas exortações às mulheres, mas que variaram nas diversas comunidades. Tertuliano escreveu uma outra obra, *De virginibus velandis*, dirigindo-se a algumas mulheres da comunidade cristã de Cartago, exigindo que elas comparecessem à assembléia com a cabeça coberta por

⁶⁸ *Cum autem dei sacramenta satanas affectat, prouocatio est nostra, immo suffusio, si pigri simus ad continentiam deo exhibendam, quam diabolo quidam praestant, nunc uirginitate, nunc uiduitate perpetua. Nouimus uirgines Vestae, et lunonis apud Achaiae oppidum, et Apollinis apud Delphos, et Mineruae et Dianae quibusdam locis. Nouimus et continentes uiros, et quidem tauri illius Aegyptii antistites: feminas uero Cereri Africanas, cui etiam sponte abdicato matrimonio assenesunt, auersantes exinde contactum masculorum usque ad oscula filiorum. Inuenit scilicet diabolus post luxuriam etiam castitatem perditricem, quo magis reus sit Christianus qui castitatem recusauerit conseruatricem.*

um véu, *virgines nostras velari oportere* (*De virg. vel.*, I,1). O texto indica que as mulheres da comunidade da qual Tertuliano era membro adotaram a virgindade como conduta religiosa. Tudo indica que tal comportamento já era interpretado por elas como sinal de prestígio e distinção diante de toda a comunidade, daí resolve participar da assembléia com a cabeça descoberta, sem o véu, sentadas ao lado das viúvas, as quais gozavam de alto prestígio no interior das mais diversas comunidades cristãs⁶⁹, demonstrando publicamente terem direito a um lugar honroso no grupo. Tertuliano manifestou sua indignação:

Ás mulheres não é permitido falar em assembléia, nem ensinar, nem batizar, nenhuma obrigação masculina, nem mesmo reivindicar os ofícios sacerdotais deles. Para as moças virgens, é lícito essas coisas do gênero? Nada disso é permitido às virgens. Qualquer que sejam as circunstâncias, elas são vinculadas às mesmas condições nas quais se encontram as mulheres e, conjuntamente, a elas estão sujeitas à sorte de dever viver na modéstia, como explicar então que, para as virgens, foi feita uma exceção sob um único ponto, permitindo a elas não usarem o véu, coisa que não é permitida a qualquer que seja outra mulher?⁷⁰ (*De virg. vel.*, IX, 1-4).

Ao analisar essa obra de Tertuliano, Brown (1990, p.77) afirma que as divergências existentes nas atitudes cristãs diante da sexualidade e os possíveis sentidos que se podiam agrupar em torno do ato da renúncia sexual, fizeram com que as moças, ao abrirem mão da atividade sexual, se considerassem livres, pois haviam renunciado ao “véu que se supunha externalizar a vergonha sexual associada às mulheres que tinham idade suficiente para passar pelo “estigma comum” do leito conjugal”. Naturalmente, além da vergonha, há também a pretensão feminina de se apresentar no culto como representante também da alta

⁶⁹ As comunidades cristãs adotaram conforme estabelecido por Timóteo (5,911), uma categoria de viúvas: eram escolhidas apenas aquelas mais exemplares, além do mais, tratavam-se de viúvas necessitadas de ajuda econômica. Para elas, era reservado um lugar de honra e possuíam uma espécie de encargo pastoral entre as mulheres. Estão freqüentemente mencionadas ao lado de presbíteros, diáconos e bispos, entretanto não faziam parte do clero (GRAMAGLIA, 1984, p.263).

⁷⁰ *Non permittitur mulieri in ecclesia loqui, sed nec docere nec tinguere nec offerre nec ullius virilis muneris, nedum sacerdotalis officii sortem sibi vindicarent. Quaeramus, an aliquid horum virgini liceat. Si virgini <non> licet, sed in omnibus eadem condicione subicitur et necessitas humilitatis cum muliere censetur, unde illi unum hoc licebit, quod omni feminae non licet? Quid praerogativae meretur adversus condicionem suam? Si qua virgo est et carnem suam sanctificare proposuit, idcirco velaminis venia fit illi, ut in ecclesiam notabilis et insignis introeat, ut honorem sanctitatis in libertate capitis ostendat? Potuit dignius honorari aliqua praerogativa virilis aut gradus aut officii.*

dignidade concedida pela completa entrega à divindade, que se constituía em verdadeira santidade e, por que não uma espécie de sacerdócio:

Em virtude de autorização episcopal, senta-se entre as viúvas com a cabeça descoberta, porque é virgem. Para aqueles assentos, exigem que se tenha sessenta anos, algumas vezes, algumas que contraíram um só matrimônio, portanto, mulheres que foram casadas, mas também, mães que educaram seus filhos. Sendo instruídas pela experiência de todo tipo de afeto, estão em grau de ajudar os outros, quer com seus conselhos quer com seu conforto e terão pelo menos vivido todas aquelas situações nas quais uma mulher pode examinar. Neste ponto, nenhuma virgem demonstra seu prestígio com a instituição de uma ordem especial com lugares reservados⁷¹ (*De virg. vel.*, IX, 5-6).

Não está mais em discussão a opção pela virgindade e pela continência como proximidade das coisas divinas, mas sim, o prestígio que essa opção poderia propiciar para as pessoas, inclusive com status e atribuições funcionais no interior da comunidade. Tertuliano demonstra contradições em suas concepções: se, a princípio, aconselha homens e mulheres a adotarem uma nova postura em relação à sexualidade, ele estabelece regras para as mulheres. Então, o que está atuando nesse campo não é apenas a virgindade ou a continência sexual em si, mas são os argumentos que justificam o grau de poder que homens e mulheres poderiam ter no desempenho de funções nas comunidades.

A questão lançada por Tertuliano exprime bem a ordem das coisas quando questiona “são as virgens que ornamentam a igreja ou é Deus que as recomenda virgens?”⁷². Manter-se em assembléia comunitária com a cabeça descoberta era o sinal distintivo para toda igreja de que sua virgindade era dedicada a Cristo (*De virg. vel.*, XIV, 4), esse ato possibilitava a interpretação de que elas podiam exercer atividades sacerdotais, ministrando

⁷¹ *Plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam. Cui si quid refrigerii debuerat episcopus, aliter utique salvo respectu disciplinae praestare potuisset, ne tale nunc miraculum, ne dixerim monstrum, in ecclesia denotaretur, virgo vidua, hoc quidem portentuosior, quod nec qua vidua caput texit, utrumque se negans, et virginem, quae vidua deputetur, et viduam, quae virgo dicatur. Sed ea auctoritate illic sedet intacta qua et virgo; ad quam sedem praeter annos sexaginta non tantum univirae, id est nuptae, aliquando eliguntur, sed et matres et quidem educatrices filiorum, scilicet ut experimentis omnium affectuum structae et facile norint ceteras et consilio et solacio iuvare et ut nihilominus ea decucurrerint, per quae femina probari potest. Adeo nihil virgini ad honorem de loco permissum est.*

⁷² *Virgines ecclesiam an ecclesia virgines ornant deo sive commendant?*

batismo, ensinando e pregando.

Por isso o interlocutor lança mão das normas instituídas pela Escritura, no caso, o código doméstico estabelecido por Paulo, e assim resolve a questão: “(...) estejam caladas as mulheres nas assembléias (1Cor 14,34); e “não permito que a mulher ensine ou domine o homem” (1Tim 2,12) os quais estabeleceram, segundo ele a disciplina a ser executada nas igrejas cristãs. Passando-se então a conceber as virgens como esposas de Cristo: “Casastes com Cristo, a ele confiastes sua carne, fostes prometida quando se tornasses mulher madura. Cristo ordenou usar o véu seja noiva ou esposa”⁷³. É interessante que o celibato religioso é concebido e apresentado como uma aliança mística da mulher com Cristo: que esta união mística seja uma consagração da sexualidade e da vida em família em um relacionamento exclusivo seja concebido como matrimônio também é um fato interessante.

A partir de então não, se discute o fato de ser consagrada ao culto do Cristo, mas o fato da castidade ser consagrada por uma jovem como um matrimônio místico, o qual pressupõe o empenho pessoal da virgindade quando uma jovem moça “consagra a sua carne” a ele.

⁷³ *Nupsisti enim Christo, illi tradidisti carnem tuam, illi sponsasti maturitatem tuam. Incede secundum sponsi tui voluntatem: Christus est, qui et alienas sponas et maritatas velari iubet, utique multo magis suas.*

**3. Mulheres cristãs:
entre a idealização e o martírio**

A questão de gênero atuou de maneira decisiva no que diz respeito à organização institucional das diversas comunidades cristãs, de finais do séc. II e no decorrer do séc. III. Os escritores cristãos, desde o tempo dos apóstolos, se preocuparam em propalar suas opiniões sobre a mulher cristã, seguindo o exemplo paulino de estabelecer um código de conduta para a mulher no âmbito privado, que, aproxima-se muito ao modelo judaico. Contudo, a difusão da mensagem cristã dentro do plural e diversificado panorama mediterrâneo teve de se redimensionar constantemente de modo a fazer-se compreensível e atraente. Isso inclui o tratamento dado às mulheres, ao casamento e a vida em família.

3.1 A família

O conceito de família não é preciso, trata-se de um grupo de pessoas ligadas pelo sangue, pelo casamento ou por meio de adoção, freqüentemente residindo juntas, tendo por objetivo a sobrevivência econômica, a identificação individual e coletiva e a criação de filhos. Enfim, um grupo de parentes co-residentes. Essa família é considerada um instrumento privilegiado do condicionamento sociocultural, pois é ela que proporciona a primeira educação, transmitindo a todos os membros, de modo especial às crianças, as tradições próprias de uma dada etnia. No interior do grupo familiar, cada indivíduo possui um papel diferente a ser desempenhado e essa divisão de papéis é uma distribuição de poder hierarquizada em graus diversos, como um mini-estado (TOLRA, WARNIER, 1997, p.105-132).

Entre os romanos não se atribuía à família o sentido que hoje é atribuída. Havia dois vocábulos que se entrelaçavam sem se confundir: *familia* e *domus*. O primeiro englobava todo o patrimônio submetido ao chefe de família: bens, escravos, libertos e, mais raramente, os descendentes do sexo masculino. O segundo designava a casa, a esposa, os filhos e os parentes que viviam sob um mesmo teto, sob o domínio do *paterfamilias* (LARIOT & CHRISFOPHE, 1993, p.433). Assim, família significava todas as pessoas sujeitas à autoridade do chefe do lar, ou todos os descendentes de um antepassado comum, ou toda a

propriedade de uma pessoa. Mas não se quer dizer que não havia o conceito de família: o que aqui se deseja destacar é que o laço de parentesco se situava mais em uma estrutura de poder do que na biologia ou na intimidade.

O termo *paterfamilias* era legalmente reconhecido e aplicava-se a todo chefe de uma casa. Em teoria, o seu poder sobre a esposa, os filhos e as filhas, os esposos e os filhos desses, escravos e as propriedades era absoluto e livre de qualquer controle, só terminando com a sua morte, ou por seu ato voluntário de "emancipar" os filhos antes da idade adequada (FINLEY, 1990, p.144).

Paterfamilias, mais do que pai, o genitor, definido pelo seu papel genético, é uma categoria social ligada à tradição familiar. O *paterfamilias* é o descendente direto dos ancestrais, aquele que representa a tradição familiar, também chamado *dominus* - o senhor da casa-. O nome *paterfamilias* está ligado também à tradição religiosa romana do culto de Júpiter - cujo nome vem da composição *Zeus-pater* - deus-pai. E de *pater* vem o substantivo *patria*, a terra de nascimento comum. Assim, *pater* tem o múltiplo significado social, político e religioso no contexto da tradição familiar romana. Catão denomina o proprietário rural de sua época, o proprietário da *villa*, de *paterfamilias* (OLIVEIRA, 1996, p.126).

A mulher, encontrava-se sempre sob o poder do *paterfamilias*, do marido ou de um tutor. O direito romano previa a liberdade da autoridade do pai apenas após a sua morte. No caso de famílias aristocráticas, a jovem herdava do pai o orgulho que, de certo modo, ela emprestava ao marido. A esse orgulho aristocrático acrescentava-se a fortuna, o que permitia que a mulher, em geral, possuísse riquezas que não passavam ao marido (VEYNE, 1995, p.83).

Com relação ao cristianismo, a família funcionou, algumas vezes, como referencial na definição e elaboração do lugar da mulher nas comunidades cristãs, expressas por meio dos temas: matrimônio e virgindade. As várias obras de Tertuliano (*Ad uxorem*, *De exhortatione castitatis*, *De monogamia*, *De pudicitia* e *De virginibus velandis*) estão diretamente ligadas à delimitação do papel a ser desempenhado pelas mulheres, tanto na família quanto em suas respectivas igrejas. Para esse autor, as mulheres cristãs deveriam viver completamente para a religião e para os serviços de Cristo. Se casadas, deveriam ocupar-se do

cuidado com a família, permanecendo em estado perene de continência. Se fossem viúvas, não deveriam contrair um outro casamento, a não ser com Cristo. Se fossem jovens e virgens, deveriam se entregar a um matrimônio místico, assim como ao exercício de atividades religiosas, mas com funções específicas e adequadas ao sexo feminino.

Mas a qual família Tertuliano se referia quando escrevia? Considerando o mundo social do qual ele fazia parte, não há como dar uma resposta precisa. O que praticamente todos os documentos escritos deixados por ele sobre o assunto registram é uma disposição em ordem lógica de situações distintas e contraditórias entre si. As figuras ilustrativas, ou melhor, os exemplos, são retirados dos ambientes judaico e romano. Alinha em um mesmo texto personagens do Antigo e do Novo Testamento ao lado de modelos oriundos da religião greco-romana, criando uma exegese própria da primeira carta de Paulo aos Coríntios, em especial o capítulo 7 em que o apóstolo discorre sobre o casamento e a virgindade.

A recorrência dos temas casamento, virgindade e renúncia sexual nas obras de Tertuliano fez com que houvesse em torno delas várias pesquisas e reflexões com abordagens teóricas distintas. Dupriez, em *La condition féminine et les Pères de l'Église latine* (1982), mostra como a condição da mulher foi definida por alguns representantes da Igreja, em especial Tertuliano, Ambrósio, Jerônimo e Agostinho. Cada qual com suas influências recebidas, em menor ou maior grau, das correntes filosóficas em voga, quais sejam, estoicismo, platonismo e epicurismo. As idéias paulinas também estão presentes na maneira como se referem à virgindade, casamento e divórcio, definindo o lugar da mulher no cristianismo.

A obra de Gramaglia (1988), *Il matrimonio nel cristianesimo preniceno*, traz uma contextualização do período, mostrando a ideologia paulina e as experiências judaicas e pagãs que emergem nos textos sobre o matrimônio, viuvez e castidade estendendo-se para o problema do adultério, do divórcio e do segundo casamento. Encerrada a primeira parte dessa sua obra, o autor apresenta a tradução dos textos *Ad uxorem I* e *Ad uxorem II*, *De exhortatione castitatis* e *De monogamia*.

Em *O homem a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo* Brown (1990), apresenta uma reflexão a renúncia sexual permanente e sobre a continência, o celibato e a virgindade permanentes, em contraste com a observância de períodos temporários de abstinência sexual prática que se desenvolveu entre homens e mulheres dos círculos cristãos, durante o período que se inicia pouco antes das viagens missionárias de Paulo, nas décadas de 40 e 50 d.C., e que vai até pouco depois da morte de Agostinho, em 430 d.C.. Esse autor procurou esclarecer as noções da pessoa humana e de sociedade, implícitas nessas renúncias, apresentando e refletindo sobre a controvérsia que tais noções geraram entre os autores cristãos, em torno de temas como a natureza da sexualidade, a relação entre homens e as mulheres e a estrutura e sentido da sociedade.

A obra de Sfameni Gasparro, Magazzú e Aloe Spada(1991) *La coppia nei Padri*, contém uma contextualização do relacionamento entre homens e mulheres nas argumentações dos primeiros escritores cristãos e seus autores traduziram trechos relacionados à relação do casal extraídos dos trabalhos de Tertuliano, Clemente Alexandrino, Orígenes, Lactâncio, Ambrozio, Jerônimo, Agostinho, Pseudo-Jerônimo, Paulino de Nola e João Crisóstomo. De modo geral, os autores mostram que o discurso desses autores em torno das particularidades do relacionamento entre o casal, se constitui sob uma trama articulada de elementos que do ponto de vista ético converge para as tradições judaicas e pagãs, sobretudo aquelas de inspiração estoíca. Tal sistema de valores, nos primeiros séculos do cristianismo está conexo mais ou menos estritamente, por distinção ou exatamente por contraste, com aquele relativo à condição celibatária, em sua dúplici possibilidade de virgindade e de viuvez ou pela escolha da continência no interior do próprio matrimônio. Constata-se, portanto, que a imagem do casal é fortemente condicionada por alguns postulados característicos de uma tradição em torno da continência sexual (SFAMENI GASPARRO, MAGAZZU, ALOE SPADA, 1991, p.92).

Mais recentemente, um artigo sobre Tertuliano publicado por Uglione (1996), fornece uma considerável revisão bibliográfica de pesquisas anteriores, tecendo também considerações sobre a mulher na visão tertuliânea. Desenvolve o que ele denomina de

“teologia do matrimônio” em Tertuliano onde vê destacados dois aspectos argumentativos: um deles positivo com elogios e estima, e o outro em que expressa com menosprezo, desdém por ele. Essa aparente contradição dá-se, segundo o autor, devido ao fato que tanto a perspectiva escatológica quanto a protológica⁷⁴ estão presentes na definição do estatuto matrimonial daquele autor. O casamento é considerado uma legítima instituição divina, superado pelas urgências escatológicas que se voltam à uma restauração da condição original de criação divina, caracterizada por uma perfeita e absoluta continência.

Os estudos, apesar de diferentes abordagens teóricas, coincidem em uma série de questões aqui relevantes, em especial sobre a continência sexual, tema de extrema importância para os numerosos setores do cristianismo dos primeiros séculos. Os cristãos, de modo geral, tenderam a adotar a continência (*enkráteia* - ?????te?a)⁷⁵ em seu duplo sentido, como virgindade e como continência matrimonial, atribuindo-lhe valor preeminente ou exatamente central na vida do fiel. Parece ter-se difundido a crença de que a abstenção sexual garantia uma situação de privilégio na atividade religiosa, de modo que a renúncia sexual total ou parcial foi difundida até mesmo no interior do casamento (SFAMENI GASPARRO, 1996, p.133). Em outras palavras, “acreditavam que a abstinência da atividade sexual, e em especial a virgindade, tornavam o corpo humano um veículo apropriado para acolher a inspiração divina” (BROWN, 1990, p.66).

O substantivo *enkráteia*, com o adjetivo *enkratés* e o verbo *enkrateuein* pertencem à mesma família lingüística, exprimem a idéia de um “poder-força” (*kratos*)

⁷⁴ O retorno à primeira condição da criação é denominado protologia. O fundamento do início de uma determinada realidade em relação ao universo e à humanidade. Os personagens e os acontecimentos dos primórdios fundam ou até mesmo condicionam a atualidade, sob o aspecto substancial e sob o aspecto existencial. Por exemplo, a transgressão de Adão e Eva (Gn.3), apresenta o Adão perfeito do paraíso como virgem e indicando as núpcias e a geração física como “um remédio” necessário pela decadência e fraqueza do primeiro casal. De modo que a abstenção sexual e a virgindade seriam então uma maneira de se dar uma restauração da perfeição original (SFAMENI GASPARRO, 1995, p.117-130).

⁷⁵ Tendências encratitas já eram difundidas antes do cristianismo: na Palestina, entre os Essênios; no Egito, entre os Terapeutas; e, no mundo greco-romano, entre os Cínicos e nas correntes platônicas tardias, por exemplo, em *Sentenças de Sexto*. Foi também adotada pelos gnósticos, em especial Marcião e Saturnino. Taciano é considerado o “Patriarca dos encratitas”, ele teria dado uma formulação mais rigorosa e doutrinal ao movimento (BOLGIANI, 2002, p.474).

exercido sob qualquer um ou qualquer coisa. Em particular, o adjetivo *enkratés* define-se pela capacidade de domínio do indivíduo sob a realidade circunstante ou sob si mesmo. Dessa asserção desdobram-se, sobretudo da obra de reflexão filosófica, as noções de “propriedade” e “domínio” exercitados sobre a esfera passional do homem sábio, em virtude da correta percepção da própria natureza e dos relacionamentos com a realidade externa.

Em relação à continência entre as comunidades cristãs não houve homogeneidade, e diversas tendências defendiam em maior ou menor grau o encratismo. Havia aqueles que propalavam a continência controlada, não proibindo as núpcias e não se abstendo de comer carnes, apenas fazendo jejuns. Havia também aqueles que radicalizavam sendo conhecidos como “autênticos” encratitas – os continentes. Proíbiam o casamento, sob a argumentação de tipo protológico, pois justificava a situação com base no primeiro casal, que não tivera necessidade de relações sexuais. E foi justamente o primeiro pecado que desencadeou a necessidade de casamento e de filhos, indispensáveis para a humanidade agora debilitada eticamente e mortal. Considerava-se também necessária a abstenção de carne e de vinho, ligada à renúncia sexual: a carne vinculava os humanos à natureza selvagem e carnívora dos animais e, da mesma maneira, a cópula constituía em um ato rude de feras. Os representantes mais conhecidos dessa proposta foram Taciano e Júlio Cassiano (SFAMENI GASPARRO, MAGAZZU, ALOE SPADA., 1991, p.76; BROWN, 1990, p.86).

A prática da virgindade e da continência significava uma restauração da perfeição originária em um movimento circular, cujo objetivo era a salvação por meio da qual se retornava ao início da criação, ao passo que sua motivação ascética seria a separação do mundo e seqüela de Cristo (Id.,p.80).

Taciano traz em sua obra um pessimismo em relação à queda do gênero humano por meio do primeiro pecado cometido por Adão que envolveu posteriormente toda a humanidade. O casamento e a procriação são considerados a causa da disseminação da culpa para todos. Para ele, a sexualidade aproximava a humanidade da animalidade e, essa deveria renunciar para haver um verdadeiro encontro com o Espírito Santo. Manter relações sexuais no casamento contribuía para a manutenção do ciclo de mortalidade “o casamento seguiu-se à

mulher, e a reprodução seguiu-se ao casamento, e a morte seguiu-se à reprodução” (BROWN, 1990, 88-9).

O matrimônio ocupa um lugar importante nas reflexões tertuliâneas e, seja em defesa apologética ou polemizando com outras tendências do movimento cristão, esse tema vez ou outra emerge⁷⁶. Tertuliano redigiu em forma de testamento o seu legado à esposa exigindo que permanecesse viúva e continente após sua morte (*Ad.ux.* I, 1,4). Parece que ainda não satisfeito, “completou” a sua exigência em um segundo livro com o mesmo título, reforçando as exigências anteriores e, estendendo sua reflexão á mulheres da comunidade que haviam contraído matrimônio com homens não pertencentes ao grupo cristão, uma situação por ele julgada digna de reprovação (*Ad.ux.* II, 2,1).

A preocupação com um único matrimônio, a continência sexual e a dedicação integral aos serviços do Senhor é recorrente em outra obra de Tertuliano, em que, mais uma vez, dá conselhos a um amigo cuja esposa falecera recentemente. Exortou-o a permanecer na condição de abstinente e a livrar-se de todas as preocupações advindas da vida matrimonial (*De ex.cast.* I,1). Por outro lado, Tertuliano não concordava com uma encratéia exagerada:

Não desejo concluir conforme o regime de liberdade dos tempos antigos e dos castigos, ocorridos em um segundo tempo, com o propósito de afirmar que Cristo viria para romper a vida matrimonial e abolir os relacionamentos conjugais, como se, com tal premissa, pretendesse desde então prescrever a abolição definitiva do matrimônio. Não quero ter nada a ver com aqueles que, entre tantas outras aberrações, possuem doutrinas que impõem a obrigação de separar dois cônjuges que formam então uma só carne; recusam precisamente aqueles que, tendo feito derivar a fêmea do macho, dois corpos estruturados e acomodados da mesma matéria, os têm de novo conexo um ao outro por meio da valorização positiva do matrimônio⁷⁷ (*Ad ux.* I,III, 1).

⁷⁶ Tema central da discussão em *Ad uxorem* I e II, *De exhortatione castitatis*, *De monogamia*. Há trechos em *Adversus Marcionem* I 29, IV 11,6-9, IV 23,7, V 7, 68, V 15,3, *De Anima* 27, 49, *De Carne Christi* 4, *De resurrectione carnis* 5. Jerônimo informa em sua espístola 22, 22 sobre um certo tratado intitulado *Ad amicum philosophum de angustis nuptiarum*, perdido.

⁷⁷ *Sed non ideo praemiserim de libertate uetustatis et posteritatis castigatione, ut praestruam Christum separandis matrimoniis, abolendis coniunctionibus aduenisse, quasi iam hinc finem nubendi praescribam. Viderint qui inter cetera peruersitatum suarum disiungere docent carnem in duobus unam, negantes eum, qui feminam de masculo mutuatus, duo corpora ex eiusdem materiae consortio sumpta, rursus in se matrimonii compactione compegit.*

Esse discurso evidencia uma posição moderada e o repúdio de “radicais”, pois o autor não deixa de mencionar os “liberais”: “Os heréticos eliminam o matrimônio, os psíquicos dele fazem coleções. Os primeiros não se casam sequer uma vez, os outros não o fazem apenas uma vez”⁷⁸ (*De mon.* I,1). Apesar das variantes em seu discurso, ele defende um único casamento orquestrado por meio da mensagem de salvação: “Não repelimos certamente o relacionamento sexual do homem com a mulher, dado por Deus bendito como princípio da raça humana, projetado para preencher a terra e perpetuar o mundo, por isto permitido, todavia uma vez somente”⁷⁹ (*Ad.ux.* I,2,1).

A preocupação de Tertuliano em estabelecer regras sobre o matrimônio é resultado de um processo de transformação da sexualidade e da conjugalidade que antecedeu o evento cristão nos domínios romanos, “o cristianismo adotou a moral sexual cristã, tal como adotou a língua latina; não a inventou de forma alguma.”(VEYNE, 1990, p.159). Resultante de um processo de metamorfose das relações sexuais e conjugais, ocorrido entre o fim do séc. I a.C. até o final do séc. II, os cristãos assimilaram essa moral.

O casamento entre os romanos constituía-se uma exigência privada cujo principal objetivo era transmitir o patrimônio aos descendentes dos cidadãos. Predominava nessa época o concubinato e os escravos não se casavam. A transformação da moral acarretará uma difusão individual e social do matrimônio, passando então a ser comum para toda a sociedade, substituindo as diversas morais existentes.

A plural sociedade romana atribuía diferentes valores morais para os diversificados grupos de pessoas que dela faziam parte, iniciando pelos aristocratas passando pela plebe até atingir os escravos. Aos poucos disseminada para toda a população, a moral passa a ser interiorizada e universalizada: a conduta individual torna-se uma virtude, e é a partir dela que o amo passa a comandar, pois é o novo ponto de aplicação de sua autoridade: “eles reinam sobre almas e já não sobre ações definidas por um statu” (VEYNE, 1990, p.186). Impõe-se, então uma moral de virtudes interiorizadas no lugar de uma moral de atos

⁷⁸ *Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt; illi nec semel, isti non semel nubunt.*

⁷⁹ *Non quidem abnuimus coniunctiouem uiri et feminae, benedictam a Deo ut seminarium generis humani et replendo orbi et instruendo saeculo excogitatam, atque exinde permissam, unam tamen.*

estatutários.

As conseqüências da interiorização e da universalização desses valores resultam aumento de peso da “repressão sexual”, desprezo ao aborto, a homofilia e a sexualidade masculina pré-matrimonial, e o adultério. O status é substituído pela virtude, a obediência é substituída pelo amor conjugal; os gestos de decência e o comportamento adequado são substituídos pelo pudor. Por fim, a racionalização dessa nova moral é consolidada primeiramente pelo estoicismo e depois pelo cristianismo (Id., p.187).

Assim, o cristianismo não teria criado uma moral mas retomado e reelaborado princípios presentes no ambiente em que inseria. Sendo então necessário explicar o evento cristão “relacionando-o com os temas que nele se encontram: os conflitos intensos pela “dominação simbólica”, presentes nas seitas que ambicionam um monopólio das consciências e as epidemias moralizadoras (Id., p.188).

O discurso de Tertuliano sobre as mulheres explicita, algumas vezes, um moralismo obsessivo, evidenciando uma metamorfose moral ainda em andamento no século III, não obstante, percebe-se que a moral greco-romana não foi a única a atuar na constituição da moral cristã, conforme definido por Veyne, da mesma forma outros valores morais oriundos do mundo judaico estiveram presentes. O encontro de posições distintas acarretou uma reelaboração de conceitos, formou-se então uma teia que coadunava entre si visões de mundo completamente distintas, resultando em conceitos apropriados por determinados pensadores cristãos. Algumas obras de Tertuliano evidenciam claramente esse processo, por exemplo, as idéias relacionadas à recusa de um segundo casamento e a opção pela virgindade. Ora, a utilização de tais temas demonstra o quanto a questão de gênero interagiu na reinterpretação que os convertidos ao cristianismo fizeram da família, da moral e da sexualidade, revelando o quanto a definição do que era feminino e do que era masculino foi decisiva para a própria constituição da igreja cristã.

3.2 A idealização da mulher cristã

Tertuliano dedica um livro diretamente para o público feminino, parece evidenciar que o comportamento de determinadas cartaginesas, participantes das assembléias cristãs não estava de acordo com a concepção tertuliânea da mulher cristã ideal. Esclareceu que seu objetivo era persuadir as amabilíssimas irmãs – *sorores dilectissimae* – a uma nova conduta feminina, diferente daquela apresentada pelas outras mulheres, as não cristãs.

O texto apresenta um panorama do mundo feminino na sociedade cartaginesa, aprofundando questões relativas ao mundo do autor e aos costumes dos homens e das mulheres contemporâneas. Sua escrita data aproximadamente do início do séc. III e é expressa em estilo ora impetuoso e ofensivo, ora humilde e generoso. O objetivo é convencer as mulheres cristãs de Cartago a deixar o luxo e a vaidade das vestimentas, adotando uma nova maneira de se vestir e de se adornar mais adequada a mulheres que professam a “nova religião”. Ao finalizar, enfatiza a submissão, mencionando os conselhos do apóstolo Paulo, argumento já utilizado nessa época para lembrar qual o papel da mulher cristã em relação a seus maridos (Ef. 5,22-23).

O tema da vaidade feminina no panorama histórico romano já havia sido abordado por outros autores e a polêmica em torno do luxo feminino fora inclusive motivo da instituição da Lei Ópia, em 195 a.C., a qual proibia as mulheres de possuírem mais que meia onça de ouro e também restringia-lhes o uso de carruagem até uma milha de Roma, a menos que fosse utilizada para dirigir-se a cerimônias religiosas (BUSTAMANTE, 2003, p.330). Parece que legislar sobre aspectos específicos das propriedades femininas tiveram consequências e reações por parte das mulheres. Corassin (1992, p.109), ao se referir a questão da ação das mulheres e às suas manifestações de protestos em Roma, em defesa de seus direitos, diz que “elas utilizaram as mesmas estratégias de pressão popular empregadas pelos cidadãos romanos”, exigindo a revogação da lei, sitiando todas as saídas do Fórum e “nenhuma autoridade, nem mesmo seus maridos, conseguiu detê-las. Essa manifestação feminina já era por si só um ato de emancipação”(ROBERT, 1995, p.193). Dentre os autores

romanos que discorreram sobre o tema estão Plínio, O Velho, Luciano, Apuleio e também o cristão Clemente de Alexandria (SAAVEDRA GUERRERO, 1986, p.312).

Alguns séculos mais tarde, Tertuliano retoma o tema da ostentação feminina, porém em local e contexto diferentes do anterior. As estratégias retóricas utilizadas estão sedimentadas em argumentos que envolvem o uso de jóias, de roupas caras, de enfeites e de adornos especiais, maquiagens e perfumes, adereços acessíveis apenas às pessoas mais abastadas da sociedade cartaginesa. O alvo de crítica é justamente uma parcela da população feminina da cidade, que gozava de uma situação financeira privilegiada, ou seja, as mulheres cristãs abastadas que, muito provavelmente, se preocupavam assim como as mulheres de Roma com elegância, moda, perfumes, jóias, maquiagem e outros adereços. Todos esses atributos são considerados necessários para compor uma bela figura da sociedade, um modelo de beleza feminina adequado a quem ocupava uma posição social de destaque. Essas figuras femininas deviam, via de regra, apresentar um comportamento compatível com a sua posição social.

As mulheres se ocupavam muito com o embelezamento⁸⁰ e perdiam horas e horas diante do espelho, em um verdadeiro ritual cotidiano, modelando os cabelos com a ajuda de uma escrava, de modo a elaborar, conforme a moda, complicados arranjos. Utilizavam ainda tinturas para os cabelos brancos, assim como perucas. Tinham também cuidados com os dentes, que deveriam ser bem brancos, contrastando com os lábios encarnados. O penteado nos cabelos, a maquiagem no rosto, os perfumes, as depilações das pernas. No entanto, tudo deveria ser feito longe dos olhares masculinos conforme atesta Ovídio em *Arte de Amar* (1992). Este autor deixa sempre subentendido nas alegorias discursivas, implícita ou explicitamente uma relação da subserviência feminina para com os homens (SILVA, 2003, p.356-60), ou, como quer Robert (1995, p.199) deixa um testemunho das regras de sedução de seu tempo.

Ao tratar desse assunto, Tertuliano tocou em uma questão fundamental da condição feminina no imaginário romano, isto é, a do conceito ideal de mulher formulado e

⁸⁰ Sobre as diversas técnicas de beleza utilizadas pelas romanas, Cf. Robert (1995, p.194-200).

imposto pelo homem de considerável posição social: “um ideal formulado e imposto pelas classes média e superior dos romanos do sexo oposto”(FINLEY, 1990, p.145). A posição social pública era desapropriada para elas e, menos que fossem membros da casa imperial, esperava-se que manifestassem as virtudes tradicionais de modéstia, castidade e de devoção aos deuses e à família. Uma série de mudanças sociais ocorreram na sociedade patriarcal romana entre a República e o Principado, atingindo também o mundo feminino, mas sem provocar uma alteração profunda. E mesmo com algumas alterações em torno da figura do *paterfamilias*, não se alterou na essência o significado dos papéis masculinos e femininos (SILVA, 2003, p.362).

É desse modelo que trata Tertuliano e, para atingir seu objetivo, elabora o *De cultu feminarum* dentro dos padrões da retórica antiga, em que princípio, meio e fim estão claramente delimitados. As partes são coerentes entre si e formam uma unidade temática e estrutural. A mudança ultrapassava o aspecto da crença e o mundo interno das neófitas, ou seja, a conversão exigia uma série de mudanças: não bastava apenas freqüentar as reuniões e orar juntas; elas deviam apresentar-se com recato, adotando um comportamento e um estilo de se vestir mais discretos, apresentando, assim, não apenas uma alteração em nível espiritual, mas determinado tipo de exteriorização da opção religiosa.

As motivações que podem ter levado Tertuliano a se preocupar com essas questões podem ter sido várias, contudo, à primeira vista, é possível supor que, apesar da conversão à nova religião, os comportamentos sociais e culturais anteriores como vestimentas, casamento, alimentação, diversão etc., ainda permaneciam os mesmos. Assim, justifica-se a tentativa do autor de proclamar a necessidade de uma distinção entre “eles” e “nós”, ou seja, entre “aquelas mulheres” e as “nossas mulheres”. Apesar de existirem práticas socioculturais arraigadas, os cristãos deveriam possuir uma distinção, uma marca em relação ao que era comum.

Ora, para as matronas, uma escolha desse gênero não devia ser algo fácil a se renunciar espontaneamente, pois a maquiagem e os cosméticos, depois de séculos de pesquisa e refinamento, tornavam a sedução uma verdadeira e autêntica arte (SETTE, 2000,

p.106). A arte do bem vestir abrangia a variedade de tecidos (lã, algodão, linho, seda e seus derivados) com uma diversidade substancial de cores, conseguidas por meio dos tingimentos, aos quais se somavam os bordados e os ornamentos, incrementados por jóias (essenciais na toalete feminina), como colares, pulseiras, brincos e anéis, em ouro, prata ou pérolas. Deve-se incluir a essas artes, uma outra, a arte dos penteados. As mulheres se esmeravam em ondular os cabelos, cuidadosamente arranjados com acessórios: diademas de tecido ou de metal precioso, ornatos de pérolas e gemas, pentes de marfim, alfinetes de bronze. E, se tudo isso não resultasse em satisfação, era possível recorrer a perucas e a tinturas. Além de todos esses adereços, a elegância feminina era finalizada com maquilagem, perfumes e unguentos líquidos (GRIMAL, 1995, p.129-33).

Parece que tanto os homens quanto as mulheres tiveram uma preocupação muito grande com a aparência exterior, constituindo uma espécie de tradição. Tertuliano, oriundo desse mundo, fez do assunto argumento de distinção religiosa. Dividiu seu discurso em dois livros: no primeiro, *De habitus mulieris*, discorreu sobre o modo de vestir das mulheres; e, no segundo, que dá o título ao conjunto da obra, *De cultu feminarum*, tratou dos cuidados do corpo feminino, cuidadosamente inseriu uma diferença de tom entre um e outro: inicialmente o autor é crítico e áspero, lançando mão de um tom acusador e usando, como auxílio retórico figuras da literatura judaica. Já no desenvolvimento argumentativo do segundo livro, mudou radicalmente de posição e usou um tom humilde e suplicante na exposição.

Essa divisão de tom e de temas faz sentido na construção retórica do texto, que objetivava convencer seus interlocutores. Quando vituperou, Tertuliano utilizou como ilustração retórica e como reforço argumentativo a literatura judaico-cristã, principalmente o capítulo três do livro do Gênesis, em que Eva é a principal protagonista. Para enfatizar a idéia anterior, utilizou também o livro de Enoch⁸¹, de modo que, sedimentado em causas e

⁸¹ Enoch é um apócrifo da literatura judaica a quem dois livros são atribuídos, o *Livro de Enoch* e o *Livro dos segredos de Enoch*, escritos muito provavelmente no séc. I d.C., período intertestamentário, isto é, entre o Velho e o Novo Testamento. O tema é uma visão apocalíptica que Enoch experimenta, ao fazer uma viagem por vários céus, passando pelo inferno, até encontrar-se com o Senhor. Trata da criação do mundo e de como Deus criou o mundo invisível (BARRERA, 1995, p.232).

hipóteses laudativas, propôs tratar da verdade sobre a condição da mulher. Pragmático, evidenciou um discurso que responsabilizou Eva pelo primeiro pecado e, por consequência, todas as suas descendentes e, no caso, suas interlocutoras também consideradas culpadas. Assim, afirmou que a condição feminina estava sedimentada na vergonha do primeiro pecado, a ser expiado por meio do sofrimento, das dores do parto e de uma vida ao marido.

Neste mundo, é agora executada a sentença divina contra esse teu sexo: é necessário que resistas também à condição de acusada. És tu a porta do diabo, és tu que quebraste o sigilo da genealogia, és tu a primeira que transgrediu a lei divina, estás a circundar aqueles que o diabo não conseguiu iludir; tu, de maneira tão fácil, aniquilas o homem, imagem de Deus; por isso que tens merecido tudo que é a morte, também o filho de Deus teve de morrer: e está agora em espírito e coberto de ornamentos a tua túnica de pele?⁸² (*De cul.fem.* I,1.2).

O livro de Enoch propiciou a Tertuliano o alinhamento da imagem da mulher com a dos anjos caídos, justificando, assim, a culpa feminina aliada a um aspecto demoníaco⁸³. As narrativas míticas sobre o relacionamento entre humanos e criaturas divinas e que resultaram na transformação dos últimos em demônios foram comuns no mundo mediterrâneo “e a literatura judeu-helenística lhe dará novos desenvolvimentos” (SCHIAVO, 2003, p.74). Aqui é possível perceber um processo que aproxima a mulher à figura do diabo, justificada em parte pela sexualidade e pela sedução feminina. Cria-se, assim, a idéia de que a feminilidade é perigosa e deve ser dominada: “Mais uma vez a mulher é usada como símbolo de sedução e de todo tipo de abominação: por isso ela é relacionada ao demônio!” (Id., p.85).

⁸² *Viu it sententia Dei super sexum istum in hoc saeculo: uiuat et reatus necesse est. Tu es diaboli ianua; tu es arboris illius resignatrix; tu es diuinae legis prima desertrix; tu es quae eum suasisti, quem diabolus aggredi non ualuit; tu imaginem Dei, hominem, tam facile elisisti; propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius Dei mori habuit: et adornari tibi in mente est super pelliceas tuas tunicas?*

⁸³ A narrativa trata da ação de duzentos anjos que migraram para a terra, tendo cada qual escolhido uma mulher com quem coabitaram; as mulheres conceberam e geraram filhos gigantes, que, por sua vez, se voltaram contra os humanos e espalharam muito sangue pela terra. Mas, além de legar uma geração, os anjos deixaram ensinamentos às mulheres. Foram sete anjos, cada qual ensinou alguma coisa: Azazyel instruiu sobre o fabrico de espadas, facas, escudos, couraças, espelhos, braceletes, ornatos; sobre o uso de pintura, e sobre a arte de pintar sobancelhas, além do uso de toda espécie de pedras preciosas e de toda espécie de pinturas; Amazarak deu a conhecer os sortilégios, encantamentos e as propriedades das raízes; Armers ensinou a arte de anular os sortilégios; Barkayal ensinou a arte de observar as estrelas; Akibeel ensinou os signos; Tamiel ensinou a astronomia; e Asaradel ensinou os movimentos da lua (UBIGLI, 1990, p.270).

A opção pela utilização de recursos persuasivos – o Gênesis e o de Enoch, uma obra apócrifa, ambos oriundos da literatura judaica – pode revelar algumas de suas intenções, uma vez que a história da criação transmite valores morais, sociais e religiosos que se apresentam válidos para diversas culturas (PAGELS, 1992, p.17). A figura de Eva remetia à noção “daquela que cedeu às tentações”. Essa interpretação possibilitou o manuseio de uma imagem forte de convencimento, cujo objetivo foi construir uma imagem de que todos os produtos e aparatos de embelezamento fizeram parte da herança dos anjos caídos para as mulheres como vingança, porque também eles caíram em desgraça por causa da beleza e dos atrativos femininos. Assim, de maneira hábil e utilizando-se de argumentos da literatura judaica, o autor conseguiu vincular a idéia de ostentação, de embelezamento à queda e ao pecado, enfim, à demonização da maneira como as mulheres se vestem e se embelezam.

Desejo que tomes consciência de sua origem pecadora e da origem satânica das jóias, maquiagens e tintas – *cultus y ornatus* – Tudo o que significa luxo, ouro, prata, pedras preciosas e jóias não são mais que um sinal de *ambitio* a que se contapõe a *humilitas*, verdadeira essência do bom cristão; neste caso, da boa cristã. Os cuidados como cabelo, pés, etc – *ornatus* -, significam para ele a *prostitutio*, oposta à *castitas*, um elemento a mais da moral que defende (SAAVEDRA GUERRERO, 1986, p.309).

Entretanto são proposições da religião romana que o autor desenvolveu no segundo livro, *De cultu feminarum*. Quando se referiu aos cuidados do corpo feminino, com uma radical transformação de argumentos e de tom, evocou as mulheres como “servas de Deus vivo, minhas companheiras e irmãs”⁸⁴. No exórdio do livro I, usou a expressão “Portal do diabo” e, no exórdio do livro II, refere-se às mulheres como suas “irmãs na fraternidade cristã”, destacando que há “salvação, tanto para as mulheres como para os homens”⁸⁵. É nesse segundo livro que ele evidencia a intenção de tratar da *pudicitia*, que já era preocupação no mundo romano e também fará parte do modelo ideal da mulher cristã.

É difícil a tradução de tal vocábulo, que vem do latim *pudicus*. Cícero, Salústio e Ovídio usaram-no com o sentido de pudicícia, castidade, recato, pejo, pudor,

⁸⁴ *Ancillae Dei uiui, conseruae et sorores meae.*

⁸⁵ *Ea salus, nec feminarum modo sed etiam uirorum.*

virtude (nas mulheres) ou honra (SARAIVA, 2000, p.977). Assim, o sentido do termo deve incluir todas as virtudes femininas de honra, de pureza, de castidade, de modo a abarcar todos esses elementos, e não, pura e simplesmente a castidade.

Os exemplos mais significativos de abrangências da expressão podem ser encontrados em inscrições tumulares que deixam para a posteridade impressões ideais da falecida, como é o caso, de uma lápide funerária do cemitério Salario, perto da via Pinciana, em Roma, muito provavelmente do séc. II d.C, dedicada a uma certa *Allia*. Aí estão inscritos os louváveis méritos da defunta, os quais correspondem exatamente ao ideal da perfeita matrona romana: a habilidade em administrar a casa (*fidissima custos*), irrepreensível (*munda inreprehensa*), trabalhadeira, a primeira a se levantar e a última a descansar (*prima toto delapsa fuit cadem ultima lecto*), um grande talento para tecelagem (*lana cui e manibus nuncquam sine causa recessit*), que nunca pára de trabalhar com a lã sem razão e, finalmente, alguém que tem prudência. *Allia* não fora uma mulher loquaz (*exiguo sermone*) (ECMNR, 2001, p.168). E foi essa ausência de defeitos que os antigos autores freqüentemente atribuíram às mulheres, inclusive às mulheres gregas, cujo modelo era o de *Mêlissa*⁸⁶ a mulher-abelha a qual deveria ser passiva, submissa, discreta, frágil, débil, com sexualidade restrita à procriação, devotada á casa e a família, distante de atividades sociais e econômicas e encerrada completamente em seus aposentos, o gineceu (BUSTAMANTE, 2003, p.331).

Quando Tertuliano destacou a importância da prática da *pudicitia*⁸⁷, tocou no imaginário romano em relação à mulher: era esperado que ela agisse exemplarmente, pois deveria ser, em todos os momentos, modelo de conduta, de recato, evitando o adultério e buscando a discrição. Em última instância, defendia que uma mulher honrada e “bem nascida”⁸⁸ deveria ser pura e casta.

Ao aconselhar suas companheiras de fé, valorizando a pudicícia, deixou

⁸⁶ Cf. Fábio de Souza Lessa (2001) em *Mulheres de Atenas – Mêlissa do Gineceu à Agorá*.

⁸⁷ Utilizo no texto, a partir de agora, a forma portuguesa *pudicícia*.

⁸⁸ Peter Brown afirma que, predominantemente, em ambiente urbano, o fato fundamental da sociedade do Império Romano é a convicção de que existe uma distância social intransponível entre os “bem-nascidos” e seus inferiores. A evolução mais sensível do período romano é a discreta mobilização da cultura e da educação moral para afirmar tal distância: uma moral da distância social ligada à cultura tradicional. (1990, p.229-241).

claro que, apesar da mudança de religião, elas permaneciam ainda agindo conforme as exigências sociais da religião romana:

(...) depois, se acontece a algumas de vós que a razão das vossas riquezas ou do vosso nascimento ou de anteriores dignidades obrigue a andar em tanta pompa, ao menos tenhais toda a cautela, como discípulas da sabedoria, em usar de moderação neste campo, para que, a pretexto de tal ser necessário, não venhais a entregar-se a um desregramento sem freio⁸⁹ (*De cul.fem.* II,5,4).

O fato de se converter para um credo religioso não significava que todos os comportamentos fossem radicalmente abolidos. Considerando, na sociedade romana, a posição social dos “bem-nascidos”, que seguiam à risca as regras de comedimento e de controle social, conforme as exigências da posição ocupada e de acordo com suas convicções, Tertuliano defendeu que “a pudicícia não consiste apenas na integridade de corpo e na aversão à sedução, sem que nada de exterior fosse preciso, quero dizer, sem regras respeitantes ao modo de vestir-se e aos cuidados de beleza”⁹⁰ (*De cul.fem.* II,5,4). Sem negar a mentalidade que regia o comportamento das mulheres romanas do período, esse autor fez considerações sobre o que, para ele, seria a virtude ideal:

Mesmo que entre os gentios se considere a força da pudicícia, neste ponto continuamente ela mostra-se tão imperfeita, confusa e estagnada, apesar, de, algumas vezes, animar até certo ponto as virtudes; todavia permite a elas mesmas a licenciosidade da moda, com o fundamento na verdade gentia de buscar uma compensação para aquele efeito cuja realidade ela evita⁹¹ (*De cul.fem.* II,2'3).

Enfim, encerrou essa argumentação evidenciando a necessidade de haver uma distinção dos cristãos, por meio de um comportamento ideal, e a delimitação de um comportamento alternativo. Se, por um lado, reconheceu a pudicícia das damas gentílicas,

⁸⁹ *Tum si quas uel diuitiarum suarum uel natalium uel retro dignitatum ratio compellit ita pompaticas progredi, ut sapientiam consecutae temperare saltem ab huiusmodi curate, ne totis habenis licentiam usurpetis praetextu necessitatis.*

⁹⁰ *Pudicitia in sola carnis integritate et stupri auersione consistat nec quicquam extrinsecus opus sit, de cultus dico et ornatus dispositione.*

⁹¹ *Nam et si qua in gentilibus pudicitia credi potest, usque adeo eam imperfectam et inconditam constat (ut), licet in animo aliquatenus tenax sui agat, in habitus tamen licentia sese dissoluat, propter ueritatem gentilium*

exigiu, por outro, mais ainda de suas companheiras, como marca da diferença cristã. Ora, se essas palavras tivessem sido pronunciadas em outro período, talvez nenhuma implicação maior ocorresse mas, como o movimento cristão ainda era incipiente e, muitas vezes, associado ao judaísmo, foram elas alvo de críticas, ironias e escárnio por parte dos adeptos da religião romana.

Assim, ao marcar posição com relação ao ato de assumir socialmente a opção no campo religioso, Tertuliano prevê, como sua máxima, a morte em defesa do credo, mesmo sem ainda delimitar radicalmente nesse texto essa idéia, pois ele enfatiza o comportamento distinto entre a cristã em relação à gentia: “como se falasse a mulheres gentias, vos falo de uma regra comum aos gentios e a todas: debes sempre agradar aos maridos”⁹². Nesse ponto, não há nenhuma alteração entre uma e outra, pois o papel da esposa é comum a ambas. A diferença será marcada com relação às visitas aos templos, aos espetáculos e aos dias de festa gentílicos, ou dito em outras palavras, a interpretação de Tertuliano não prevê uma mudança no que diz respeito ao papel da mulher no casamento, mas sim, em relação ao comportamento no âmbito religioso. Uma verdadeira cristã só poderia sair de casa “para visitar um irmão enfermo, oferecer o sacrifício, ou para receber a palavra de Deus”⁹³ (II,11,2).

Tertuliano parece compreender a posição de certas mulheres cristãs que defendiam o luxo e a vaidade do bem-vestir para não ouvirem comentários do tipo “desde que se fez cristã, a sua apresentação é mais pobre!”⁹⁴ (II,11,3). Porém continua a defender que a cristã deve comportar-se de acordo com as exigências sociais, exatamente como a da maioria das mulheres, as quais na interpretação dele se contentavam apenas com a integridade do

solacium appetendo cuius rei deuitat effectum.

⁹² *Quase gentilibus dicam, gentili et communi omnium praecepto alloquens uos: solis maritis uestris placere debetis.*

⁹³ *Aut imbecillus aliquis ex fratribus uisitur, aut sacrificium offertur, aut Dei sermo administratur.*

⁹⁴ *Ex quo facta est christiana, pauperius incedit.*

corpo, pois eram guiadas por comportamentos em relação à moda e à beleza feminina. Segundo ele, a pudicícia perfeita é possuída apenas das autênticas discípulas do Cristo.

O comprometimento com a simplicidade e modéstia que Tertuliano quer inculcar nas mulheres cristãs pode ser comprovado nas catacumbas de Roma, datadas entre o final do século III e início do séc. IV, em que as mulheres estão sempre representadas em indumentária simples, em posição de oração com os braços abertos, vestidas com um modelo básico da clássica túnica com mangas longas e uma pala que sobe para cobrir a cabeça.

Na análise de representações visuais de mulheres em mosaicos da África do Norte, Bustamante (2003, p.314-359), concluiu que havia possibilidade de resistência feminina ao modelo tradicional. O interesse em estabelecer regras para o comportamento feminino, em parte pode ser justificado pelas questões econômicas e políticas, por meio do controle de dotes, transferência de propriedades e influências familiares.

Destacamos até aqui uma literatura voltada para a elite, mas existe também uma literatura de cunho popular, as narrativas sobre os martírios, comuns durante os séculos II e III, e que também podem expressar direta ou indiretamente o viés de gênero.

3.3 O martírio como reforço do referencial simbólico.

A literatura sobre martírio, nos primeiros séculos, é significativa e conta com diferentes gêneros. A morte tinha para o mundo antigo um significado profundo, muitas vezes considerada como o momento de máxima confirmação dos valores de uma vida, especialmente no ambiente romano, em muitas inscrições funerárias, fontes diretas e memórias transmitem traços de idéias e mentalidades, de cultura e também de relacionamento com os problemas existenciais da vida cotidiana (CARLETTI, 1986, p.9). As epígrafes anteriores ao século III apresentam em seu conteúdo recordação dos apóstolos e dos mártires.

O termo *martyr*, cujo significado é testemunho, passou a designar a partir de meados do segundo século, sobretudo para as comunidades cristãs aqueles indivíduos, tanto homens quanto mulheres, que morriam e sofriam em nome de sua opção religiosa. Eusébio de

Cesaréia (*Hist.Ecles.*,V,2,3-4) denominou *confessores* os indivíduos que não aceitavam sacrificar-se às deidades da religião romana, conforme exigido pela lei e que defendiam a fé em um único Deus passível de adoração, assim como uma única religião; devido a isto, estiveram submetidos a sanções e castigos previstos pelo poder romano, principalmente a morte. As pessoas que “confessavam” sua fé eram condenadas a morrer de maneira exemplar para aplacar a cólera dos deuses.

Conforme visto anteriormente, a conduta das autoridades com relação a esse assunto, até o fim do século I, teve como foco de ação desencorajar as acusações. Mas, no fim do reinado de Marco Aurélio, percebe-se uma substancial irritação popular. A literatura tertuliânea em especial, no *Apologético* (40,2) e também em *Otávio* de Minúcio Félix (32.1-6) dão notícias de grafites em paredes (cf.fig.1), que visavam a desqualificar os cristãos, além de outras acusações como incesto, canibalismo, responsabilizando-os por catástrofes naturais que revelavam a ira dos deuses. Nessa época, as pessoas que divergiam da religião oficial pagaram um alto preço, devido mais ao ressentimento popular do que a uma legislação específica contra a tendência cristã.

Percebendo essa dinâmica como um processo dialético, cuja realidade simbólico-religiosa está em processo de reinterpretação, é possível visualizar a movimentação dos envolvidos e dos recursos simbólicos empregados. O movimento cristão contraria essa ordem estabelecida por meio da recusa em oferecer os sacrifícios aos deuses do panteão religioso romano e também em aceitar as “tradições religiosas”. O desafio atingia um aspecto fundamental e de equilíbrio da sociedade romana, ou seja, a religião e sua função. Ora, nesse campo, dois aspectos devem estar em destaque, uma vez que não aceitavam as imposições e os clamores populares, eles negavam os referenciais religiosos e simbólicos da realidade vigente e se faziam protagonistas dos espetáculos romanos, muito populares na época. Mas, por outro lado, reforçavam a crença no interior do próprio movimento cristão, pois o fato de não temerem a morte e terem a vida ceifada lentamente por meio de torturas enfatizavam o gesto de Cristo na cruz, a crença na salvação e ressurreição e na vitória sobre o sofrimento e a humilhação. Assim, a aceitação da morte como um verdadeiro prêmio proporcionava a esses

indivíduos uma posição de considerável admiração, por se mostrarem corajosos e destemidos, capazes de superar, por meio da fé, as dores e o flagelo até a morte. “O martírio representava, assim, um autêntico rito de iniciação, sendo os mártires tanto em vida e ainda após a sua morte capazes de ações miraculosas” (SILVA, 2000, p.231).

Meeks (1997, p.90) afirma que os cristãos ancoraram sua vida e sua morte no exemplo de Cristo, que sofrera o martírio e morreu crucificado, seus seguidores, passaram a adotar um *sofrimento militante*. O martírio como forma de vitória e de glória foi comum aos primeiros cristãos. Segundo Brown (1990, p.68), tinham “vocação para a morte violenta”. Entretanto nem todas as pessoas que se tornaram cristãs tiveram a coragem de não oferecer o sacrifício em honra do imperador ou mesmo negar sua crença. No início do séc. IV, ocorreu um concílio na cidade de Cirta (Numídia), o relato da assembléia informa que algumas comunidades adotaram uma nomenclatura específica para as pessoas que hesitaram em admitir sua crença: *lapsi*⁹⁵.

Diocleciano adotou ações sistemáticas contra os cristãos, além de quatro editos de condenação ao culto cristão, exigiu que nada fosse comprado (comestível ou qualquer outra coisa para o próprio sustento), se o comprador não queimasse incenso aos deuses. A recusa, além de significar a impossibilidade de qualquer compra por uma pessoa cristã, previa a prisão e a condenação. Além disso, proibia o uso de embarcações, passagens em pontes, travessias de rios. Um pouco mais tarde, as normas se estenderam aos objetos de culto, com especial atenção aos livros sagrados. Qualquer um que fosse surpreendido portando as escrituras era obrigado a entregar, em caso de recusa a pena era a morte. Parece evidente que nessas circunstâncias as pessoas negassem sua crença e sucumbiam às exigências, a maior parte dos bispos, presentes na assembléia admitiram ter em algum momento fraquejado, contudo, ficou decidido que Deus os julgasse (PATRUCCO, 2002, p.407-8; CAPELLI, 1963, p.36; DC, 1963, p.290).

⁹⁵ Os *lapsi* foram numerosos e divididos em categorias : *libellatici*, detentores de um documento contendo uma declaração que havia sacrificado aos deuses; *mittentes*, espertos que não haviam sacrificado mas enviaram por meio de uma outra pessoa um sacrifício em seu nome; *thrurificati*, aqueles que haviam celebrado ritos aos ídolos; *blasphemati*, aqueles que negavam ser cristãos; *traditori*, aqueles que haviam confiado às autoridades imperiais objetos do culto e os livros sagrados (CAPELLI, 1963, p.36).

Além da rigorosa legislação, há ainda que se considerar a punição para aqueles que não abjuravam. A morte, tão valorizada como verdadeira busca de vida eterna, era ainda mais enfática quando dramatizada nos espetáculos populares. O suplício era um costume bastante antigo que fazia parte da vida cotidiana do mundo romano; os castigos foram freqüentemente aplicados por meio de punições corporais e de espetáculos cruentos.

O suplício, considerado como consequência de um delito, não apenas foi adotado como justo em si, mas também era considerado como um exemplo à comunidade e, por isso mesmo, deveria ser público. As execuções variaram de acordo com a época e o estatuto jurídico do condenado. Na jurisprudência romana, a condenação não estava apenas relacionada ao delito, mas também à condição social do culpado: as punições mais cruéis e humilhantes eram reservadas aos escravos e aos prisioneiros de guerra, cuja apresentação deveria proporcionar alegria e prazer aos espectadores (VISMARA, 2001, p.9). Qual seria então o valor da vida humana em tal sociedade? Em uma sociedade em que a exposição de bebês e também o comércio de neonatos eram considerados normais e em que os escravos, de maneira geral, eram considerados simples ferramentas de trabalho.

O martírio, era aplicado por meio de numerosos tormentos que precediam à morte, particularmente para os prisioneiros de guerra. As execuções das penas graves eram públicas e os prisioneiros eram confiados freqüentemente aos responsáveis pelos jogos, para que fossem justificados de maneira espetacular, em geral por meio do flagelo, no decorrer dos entretenimentos (VEYNE, 1990, p.17). Talvez uma das explicações possíveis é a de que um castigo exemplar, público e com a participação popular nos jogos fosse uma maneira de promover entre todos a defecção de qualquer desvio de obediência às normas, de modo a haver um consenso social, uma maneira de a comunidade reafirmar simbolicamente sua identidade e de garantir uma equidade de valores.

Os espetáculos populares faziam parte da tradição romana e exigiam cuidadosa organização. A população deveria ser avisada antecipadamente da data, hora e

lugar do *munus*⁹⁶. As apresentações grandiosas exigiam várias duplas de gladiadores, animais exóticos, condenados à morte e cenário espetacular. A organização desses “espetáculos”, exigia tempo e muitos recursos econômicos, Rocco (2001, p.25-6) informa que um dia de espetáculo contava com a *venatio*⁹⁷ de manhã; a execução dos condenados à pena capital (*damnatio ad bestias*); os espetáculos de entretenimento; e outras eventuais execuções, no intervalo do almoço e os jogos de gladiadores (*munera*) ocorriam à tarde.

Tertuliano, em *De spectaculis*, condenou os jogos do circo, do estádio e do anfiteatro e ainda proibiu os cristãos de participar deles. Os estudiosos consideram hoje os espetáculos como uma forma de “expressão dos direitos do cidadão”(CORASSIN, 1996/1997, p.119), além de representar um espaço de participação popular, os espetáculos congregavam outros significados, em especial na época imperial pois funcionavam como integradores de elementos distintos da sociedade (sociais, étnicos ou políticos) e eram considerados instrumentos de conciliação ou de oposição política (CORASSIN, 1996, p.120). É importante ressaltar:

Além do fundo político, os espetáculos oficiais apresentavam um papel ritualístico e simbólico, podendo ser vistos como divertimentos agindo na criação de uma alegria coletiva que se desenvolvia na combinação variável entre regras e liberdade. Colocando em cena um sistema ordenado de símbolos, estes eventos atuavam de diversas formas como ritos de integração do indivíduo na sociedade, como práticas totalizantes e como espaço de renovação comunitária. (ALMEIDA, 1996/1997, p.138).

Ora, todas essas questões – espaço político, participação popular, integração, renovação, regras e liberdade estiveram presentes efetivamente em espetáculos e jogos, cujas peças principais foram aqueles que não se integravam às exigências políticas e sociais do Império Romano. Nesse cenário, certamente, ocorreu também, e de maneira violenta, o embate entre diferentes expressões de fé e de crenças religiosas. Ainda estava em

⁹⁶ *Munus*: designação dada aos espetáculos (em especial aos combates de gladiadores) oferecidos ao povo por um magistrado. Cícero utiliza a palavra no sentido de dar jogos: *Erat munus Scipionis e Munere fungi*. Já Plínio, o Jovem, usa o termo para designar jogos ocorridos nos funerais do pai: *Munere patris funebri* (SARAIVA, 2000, p.760).

⁹⁷ Eram vários tipos de jogos: caça, combate entre uma fera e um gladiador, execução de condenados à morte (*ad bestias*), luta entre duas feras e exibição de animais exóticos em exercício de adestramento.

vigência nos tempos de Tertuliano uma legislação tolerante das autoridades com relação àqueles (tanto judeus quanto cristãos) que se negavam a oferecer sacrifícios em honra ao imperador. Algumas perseguições e condenações foram inspiradas no ressentimento popular, como aquela que levou ao martírio Policarpo de Esmirna, conforme informações apresentadas por Eusébio de Cesaréia (*Hist.Ecles.*, IV, 15). Entretanto, no fim do segundo século, durante a dinastia dos Severos, novas relações passaram a ser adotadas entre o império e outras religiões, particularmente com relação à acusação de ateísmo e de oposição às divindades que protegiam o Império Romano. O proselitismo cristão crescia em visibilidade e suscitava reações populares de indignação e, dessa vez, com o apoio das autoridades.

Os anfiteatros e sua imensa platéia tiveram a oportunidade de assistir e de se alegrar com a morte de homens e mulheres que se negavam definitivamente integrar-se ao sistema religioso dominante. Alguns relatos expressam toda sorte de flagelos a que foram submetidos aqueles escolhidos como atores principais de tais espetáculos. Socialmente, o reforço simbólico interagiu em ambas as partes: entre aqueles que se divertiam e sentiam em seu interior a morte como compensação da desobediência e do risco da ira dos deuses e, na arena, entre aqueles que repudiavam o medo dos deuses e acreditavam piamente que o Deus único os salvaria e os redimiria de tanta atrocidade. A dialética é visível em tal processo, pois a dúvida pode pairar em todos os aspectos do contexto e, daí, pode surgir a situação intermediária entre uma e outra.

É necessário, ainda, salientar que os mártires, apesar de constituírem uma minoria na época (MEEKS, 1997, p.146), ousaram desafiar as normas vigentes. A perseguição não foi geral nem contínua, o número dos mártires foi pequeno, apesar disso não impediu que os não-cristãos se incomodassem com os cristãos, nem mesmo esses últimos vivessem na perspectiva da prisão em massa, da tortura e do martírio (ROUSSELLE, 1984, p.154-5)⁹⁸. Por um lado, estava a atitude de resistência de homens e mulheres presos em nome

⁹⁸ Rousselle (1974, p.222-51) mostrou em “La persécution des chrétiens à Alexandrie au III.e siècle”, na *Revue historique de Droit français et étranger*, que as perseguições de Sétimo Severo e de Décio foram sangrentas, ainda que o número conhecido de mortos seja baixo, e a natureza e o número das condenações variem de província para província.

de sua fé; por um outro, estava a legislação romana e a religião da maioria da população, que se via diante de uma fé completamente estranha, o que causou resistência e ódio, possivelmente, pelo comportamento e pela atitude dos neófitos em seus relacionamentos, e pelo seu desprezo às expressões do mundo romano, traduzido na recusa das festas, dos cultos aos deuses, bem como, dos sacrifícios em honra desses mesmos deuses. O ódio, já há muito gerado contra os judeus, passou também a ser direcionado aos cristãos. Inúmeros relatos retrataram os cristãos como homicidas, praticantes de orgias noturnas, nas quais efetuavam um banquete sagrado para comer a carne do Filho do Senhor e beber o seu sangue (LIETZMANN, 1965, p.515). O próprio Tertuliano escreveu depois *Apologia*, que tratou justamente das acusações criminosas imputadas aos seguidores de Cristo.

3.4 As mulheres mártires

Em relatos sobre mártires⁹⁹, destaca-se a presença substancial de mulheres, pois elas também passaram pela experiência do “testemunho cristão”. Ressalte-se que, em quase todos os episódios em que se relataram condenações de cristãos, é relevante a presença de mulheres¹⁰⁰.

Nas narrativas do séc. II, encontramos uma mulher, chamada Carito, no grupo dos seis discípulos companheiros de Justino, processados e decapitados em Roma. Eusébio de Cesaréia (*Hist.Ecles.*, V,1,18) narra sobre os mártires da Gália, dentre os quais está Biblide, que, depois de ter negado ser adepta da fé cristã, voltou atrás durante a tortura. Entretanto, foi uma escrava de nome Blandina, presa ao lado de sua senhora, que se destacou na narrativa de Eusébio: “mostrou-se repleta de tal força que cansou e desanimou os que se alternavam para torturá-la, de manhã à tarde”. Cinco mulheres são citadas no grupo de doze mártires, nos Atos dos mártires Sicilianos (*Acta Scillitanorum*) (*At.Pas.Mart.*,p.104):

⁹⁹ A literatura relativa aos mártires recebeu diversos nomes – Atos, Paixões e Legendas. Os Atos são os documentos que relatam as decisões da autoridade judiciária, justificando a condenação à morte dos mártires; as Paixões e os Martírios são narrativas e referem-se aos últimos dias de vida e à morte dos condenados; já as Legendas possuem muitos elementos fantasiosos (SAXER, 2002, p.898)

¹⁰⁰ Cf. sobre martírio feminino, a obra de Gemmiti (1996) *La donna in Origine*, dedica dois capítulos ao tema.

Januária, Generosa, Vestia, Donata e Segunda, todas decapitadas em Cartago, por volta do ano 180. Sabina, uma escrava, passou a ser protegida pelo presbítero Piônio, foi capturada, interrogada e presa por ocasião do martírio do próprio Piônio e de seus companheiros em Esmima (*At.Pas.Mart.*, p.136,146,164 e, 166). Ariadne, escrava de Tertulo da Frígia, foi reconhecida como cristã, por ter jejuado durante os festejos pelo nascimento do filho de seu senhor: foi denunciada, interrogada e submetida à tortura (FRANCHI CAVALIERI, 1902, p.5-8). Há notícias de uma família de escravos, composta por Espero, a esposa Zoe e os filhos Ciríaco e Teódulo, todos torturados e atirados ao fogo por se recusarem a comer alimentos consagrados à deusa Fortuna (Id., 1928, p.71-9).

No século III, em Alexandria no Egito, morreu queimada, ao lado da mãe, uma certa Potamiena que defendera sua castidade. Sabe-se do episódio, em Corinto, em que uma virgem fora denunciada por suas críticas aos imperadores e pelo desprezo contra os ídolos. Condenada a ir para um prostíbulo, durante o período em que aguardava para cumprir a pena, foi liberada por um jovem oficial, que a fez fugir travestida com suas roupas masculinas, mas, descoberta, foi condenada *ad bestias*. Ágata, que seguiu o exemplo do bispo de Carpo e do diácono Pânfilo, prestou seu testemunho na cidade de Pérgamo e foi queimada. Uma certa Quinta foi arrastada pelos pés e depois apedrejada em Alexandria, no Egito, como afirma o bispo Diógenes (*Hist.Ecles.*, VI, 41), que mencionou também uma anciã, Apolônia, que fora golpeada nas faces até caírem todos os dentes e, depois queimada. Houve também um grupo de prisioneiros mortos com golpes de espada, dentre os quais, estavam Ammonaria, Mercúria e Dionisia. Enfim, Cipriano, bispo de Cartago, em seu espistolário, apresentou inúmeras mulheres mártires: Fortunata, Crédula, Ereda, Giulia, mortas de fome no cárcere com outros mártires (*Epist.* XXII, apud TOSO, 1980, p.490); Cornélia e Emérita, irmãs de Macário; Maria, Sabina, Espesina, as irmãs Januária, Dativa e Donata (*Epist.* XXII, apud Id.Ibid., p. 491-2); Vitória e o marido Félix, que foram exilados e privados dos bens “porque acreditavam” (XXIV, Id.,Ibid., p.493-4).

3.4.1 A nobre Vibia Perpétua

Das narrativas que tratam do martírio, há uma, rica em pormenores, que trata especificamente da questão feminina: uma execução judiciária, ocorrida em Cartago, relatada na *Passio Perpetuae et Felicitatis* (ALEXANDRE, 1990; PRINZIVALLI, 1994; SIMONETTI & PRINZIVALLI, 1996). É uma das primeiras obras da literatura hagiográfica, um modelo literário da literatura cristã da África, denominada *passiones* (PRINZIVALLI, 1994, p.154). Narra a prisão, os acontecimentos no cárcere, o julgamento e a execução de Vibia Perpétua, ao lado de Revocato, Felicidade, Saturnino e Secundino, por ocasião dos jogos oferecidos pelo aniversário de César Geta, filho do imperador Septímio Severo (ALEXANDRE, 1990, p.606).

Essa narrativa está registrada em um diário, redigido na prisão por Perpétua que, antes de ser levada para a arena, entregou-o a um membro da comunidade cujo nome não se conhece. Esse redigiu uma introdução, dando a conhecer a origem do texto e afirmando ser vontade de Perpétua que o texto fosse de conhecimento de todos¹⁰¹. Após um prólogo breve, exaltando o exemplo dos mártires e reconhecendo as visões, as profecias anunciadas, assim como as demais manifestações do Espírito Santo, de modo a justificar a narração, inicia-se o relato do diário de Perpétua:

Foram presos os catecúmenos Revocato e Felicidade, ambos escravos, junto com o jovem Secúndulo. Também foi Vibia Perpétua, de família nobre, educada com esmero e casada com um nobre. Viviam ainda seus pais, dois irmãos, um deles igualmente catecúmeno, e um filhinho de peito. Ela contava com cerca de vinte e dois anos. Narrou de sua própria mão todo o seu martírio¹⁰² (*Pas.Perp.Felic.*,2, 1-3).

Tratava-se de uma mulher de nascimento nobre, educada segundo padrões adequados à sua posição social e casada, conforme as regras exigidas para o matrimônio das

¹⁰¹ Há quem afirme ser Tertuliano o autor, como é o caso de Altaner & Stuiber (1988, p.101).

¹⁰² *Apprehensi sunt adolescentes catechumeni: Revocatus et Felicitas, conserva eius, Saturninus et Secundulus; inter hos et Vibia Perpétua, honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta, habens patrem et matrem et fratres duos, alterum aequae catechumenum, et filium infantem ad ubera. Erat autem ipsa circiter annorum viginti duo. Haec ordinem totum martyrii sui iam, hinc ipsa narravit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit.*

matronas. Sobre o marido, não há nenhuma referência no texto, o que não exprime nenhuma novidade, já que a autoridade maior no âmbito privado era legalmente do pai:

Estando eu, disse ela, com os perseguidores e com meu pai que, guiado pelo amor natural, se esforçava por desviar-me de meu propósito e perder-me, disse a ele: “Meu pai, vês no chão esse vaso ou jarro, ou como queira chamar? Ele respondeu: “Vejo”. Então eu lhe disse: “Acaso é possível chamá-lo de outro modo?” Ele me respondeu: “Não”. “Da mesma maneira, eu não posso me chamar outra coisa que “cristã””. Meu pai, ao ouvir minhas palavras, fora de si, se jogou sobre mim para arrancar-me os olhos, porém apenas me maltratou e se retirou vencido, convencido de seus argumentos infernais. Com isto, não retornou por alguns dias, do que dei graças a Deus, porque sua ausência foi um grande alívio para mim¹⁰³ (Id.,3, 1-4).

Perpétua narrou seus sentimentos e o alívio que sentia deveria ser grande de fato, já que estava presa por se recusar a obedecer à legislação vigente, à autoridade máxima de seu mundo privado. A mulher daquela época devia prezar virtudes, como decoro, graciosidade e, especialmente a produção de filhos no seio da família. Ao negar-se obedecer à legislação e ainda ao pai, Perpétua desafiou duas autoridades imprescindíveis: o estado e a família, duas instituições fundamentais no mundo romano e ambas permeadas e legitimadas pelo domínio religioso. No caso em análise, era função legítima do pai exigir que a filha cumprisse todas as suas obrigações sociais e de *status*, lembrando-lhe o papel adequado que deveria cumprir rigorosamente:

Em poucos dias, correu a voz de que íamos ser interrogados. Meu pai veio da cidade completamente aborrecido e foi até onde eu estava, para conseguir fazer-me desistir de meus propósitos e me disse: “Filha minha, compadece-te de minhas cãs; apieda-te de teu pai, se é que mereço tal nome. Já que te criei, e, graças a meus cuidados, chegaste à flor da juventude, e sempre te preferi a teus irmãos. Não me faças ser a vergonha dos homens, pensa em teus irmãos, em tua mãe, em tua tia; pensa em teu filho que não poderá viver sem ti. Abandona teu propósito que seria para todos nós a perdição. Se fores condenada, nenhum de nós ousará apresentar-se em público”. Assim me falava meu pai e me beijava as mãos, movido pelo grande amor que me tinha. Ajoelhava-se aos meus pés e, com

¹⁰³ *Cum adhuc, inquit, cum prosecutoribus essemus et me pater uerbis euertere cupiret et deicere pro sua affectione perseueraret: Pater, inquam, uides uerbi gratia uas hoc iacens, urceolum siue aliud? et dixit: Video. Et ego dixi ei: Numquid alio nomine uocari potest quam quod est? Et ait: Non. sic et ego aliud me dicere non possum nisi quod sum, Christiana. Tunc pater motus hoc uerbo mittit se in me ut oculos mihi erueret, sed uexauit tantum et profectus est uictus cum argumentis diaboli. Tunc paucis diebus quod caruissem patre, domino gratias egi et refrigeraui absentia illius.*

lágrimas nos olhos, me chamava não de filha, mas, sim, de senhora. Que compaixão me dava meu pai! Seria o único de minha família que não se alegraria com a minha paixão! Eu lhe consolei dizendo: “No tribunal, sucederá a vontade divina, porque dependemos mais do poder de Deus do que nosso próprio”. Meu pai se retirou muito aborrecido¹⁰⁴ (Id.,5,1-6).

Essa tensa narrativa demonstra que a protagonista, mesmo com seus sentimentos confusos, manteve-se irreduzível. Demonstra também o quanto suas atitudes – a recusa em sacrificar ao imperador, por um lado, e confessar-se publicamente como cristã, por outro – poderiam significar uma ruptura com a realidade social e simbólica da maioria da comunidade. Deixava ainda consequências funestas para a sua família, que continuaria a receber as sanções sociais. O pai pedia insistentemente que ela o privasse de também ser condenado diante da opinião pública, como homem incapaz de manter sua própria família na tradição:

Ao cabo de alguns dias, na hora da refeição, fomos levados ante o tribunal, instalado no foro. Em seguida, correu a notícia pelos arredores do foro e ajuntaram-se os gentios. Subimos ao tablado e, sendo todos interrogados, confessamos a fé. Quando chegou minha vez apareceu meu pai com o bebê nos braços e me puxou para fora da escada, suplicando-me ter compaixão de meu filho. O procurador Hilariano, que fazia as vezes do procônsul morto, Minucio Timiniano, me disse: “Apieda-te das cãs de teu pai e da delicadeza do menino. Sacrifica pela saúde dos imperadores.” Eu lhe respondi. “Não sacrifico.” Hilariano: “És cristã?” Respondei: “Eu sou”. E como meu pai se esforçava por fazer-me mudar de parecer, Hilariano o mandou retirar-se dali e o açoitou com uma vara, o que me causou tanta dor, como se houvesse dado a mim; tanta compaixão me dava a velhice de meu pobre pai¹⁰⁵ (6,1-5).

¹⁰⁴ *Post paucos dies rumor cucurrit ut audiremur. Superuenit autem et de ciuitate pater meus, consumptus taedio, et scendit ad me, ut me deiceret, dicens: Miserere, filia, canis meis; miserere patri, si dignus sum a te pater uocari; si his te manibus ad hunc florem aetatis prouexi, si te praeposui omnibus fratribus tuis: ne me dederis in dedecus hominum. Aspice fratres tuos, aspice matrem tuam et materteram, aspice filium tuum qui post te uiuere non poterit. Depone nimos; ne uniuersos nos extermines. Nemo enim nostrum libere loquetur, si tu aliquid fueris passa. Haec dicebat quasi pater pro sua pietate basians mihi manus et se ad pedes meos iactans et lacrimans me iam non filiam nominabat sed dominam. Et ego dolebam casum patris mei quod solus de passione mea gauisurus non esset de toto genere meo. Et confortauit eum dicens: Hoc fiet in illa catasta quod Deus uoluerit. Scito enim nos non in nostra esse potestate constitutos, sed in Dei. Et recessit a me contristatus.*

¹⁰⁵ *Alio die cum pranderemus, subito rapti sumus ut audiremur. Et peruenimus ad forum. Rumor statim per uicinas fori partes cucurrit et factus est populus inmensus. Ascendimus in catastam. Interrogati ceteri confessi sunt. Uentum est et ad me. Et apparuit pater ilico cum filio meo et extraxit me de gradu dicens: Supplica. Miserere infanti. Et Hilarianus procurator, qui tunc loco proconsulis Minuci Timiniani defuncti ius gladii acceperat, Parce, inquit, canis patris tui, parce infantiae pueri. Fac sacrum pro salute imperatorum. Et ego respondi: Non facio. Hilarianus: Christiana es? Inquit. Et ego respondi: Christiana sum. Et cum staret pater ad me deiciendam, iussus est ab Hilariano prociat uirga percussus est. Et doluit mihi casus patris mei quasi ego fuisset percussa; sic dolui pro senecta eius misera.*

Esse foi o último momento em que apareceu, na narrativa, o pai de Perpétua, ele esgotou suas esperanças e seus esforços tentando dissuadi-la de seu propósito cristão. Até aqui, evidenciou-se a relação entre pai e filha, o que permitiu apresentar uma movimentação no interior de um grupo social, em um processo de mudança de valores e de regras sociais, políticas e religiosas, que perpassam a esfera social como um todo. Negar sacrifícios ao imperador não era apenas uma recusa simples, mas constituía uma questão muito mais ampla. Era a recusa do *status quo* dominante, um desafio. Talvez por isso, a pena fosse rigorosa e exemplar. Mas morrer porque acreditava que ressuscitaria dos mortos, coisa que o imperador, mesmo sendo a representação direta dos deuses, não podia fazer, era um desafio e tanto. A dialética desse processo atuou diversamente em todos os aspectos. Talvez seja essa uma das razões pelas quais o martírio predominou durante muito tempo no movimento cristão.

Se, nessas primeiras citações, destacou-se a questão familiar, a narrativa seguiu ampliando o seu contexto e tratou também do momento crítico que envolvia o movimento cristão em Cartago. Perpétua relatou seus sonhos e visões na prisão: logo depois de promulgada a sentença, sonhou com um irmão de nome Dinocrate, falecido aos sete anos, com uma grande ferida no rosto. Ela se viu na condição de interceder por esse irmão e pediu a Deus que lhe desse o descanso eterno, o que, segundo o relato, foi concedido. O sonho foi a primeira indicação de um *status* significativo, mas, com a proximidade do dia da execução, ela passou a ter visões e revelações proféticas.

A vocação para a profecia aparece com frequência em outras narrativas de mártires. Acreditava-se que os mártires eram dotados de um dom especial, de um conhecimento e de um poder superior à razão. Por meio da confissão de fé e com a opção pela morte, nos últimos dias de vida, era possível entrar em êxtase profético, por meio do qual ocorria uma relação profunda e contínua com o mundo divino. Assim, a pessoa que possuía o dom da profecia exercia a função de intermediário da palavra revelada diretamente da esfera divina para a humana. O título *prophétes* era, comumente, atribuído àqueles que fossem considerados porta-vozes inspirados por Deus, o qual demonstrou o seu poder ao mundo e

concluiu sua manifestação por meio do sofrimento de Jesus e de seus discípulos, santos que tinham conhecimento direto de Deus, sendo seus portadores.

A comunicação direta com o mundo divino possuía dois aspectos: junto aos seus companheiros e também em sua cidade. Perpétua passou a ter um prestígio particular, como expressou seu irmão ao se dirigir a ela dizendo: “Senhora irmã, ainda estás elevada a uma grande dignidade, tanta que me atrevo a pedir que tenha a visão, se terminará com o martírio ou com a liberdade”¹⁰⁶ (4,1); Sob uma perspectiva ultra-terrena, o relacionamento especial com o mundo divino permitiu que ela intercedesse eficazmente pela paz eterna de seu pequeno irmão, Dinocrate. Foi então apresentada como uma mediadora entre dois mundos. Essa perspectiva foi reforçada no decorrer do texto. Em suas visões, ela se viu lutando contra o diabo, contra um dragão e enfrentando um gladiador egípcio na arena. Foi com essa narrativa que encerrou seu pequeno diário:

Vi um enorme gentio, que me olhava atônito; e, como sabia que estava condenada às bestas, me maravilhava por não vê-las em nenhuma parte. Veio contra mim um egípcio de horrível aspecto, seguido de seus ajudantes. De mim se acercaram meus auxiliares e partidários, alguns jovens formosos, me desnudaram e pareceu-me ser transformada em homem. Meus padrinhos começaram a untar-me com azeite, como é costume entre os atletas, enquanto o egípcio se agitava na arena. Saiu um homem de estatura extraordinária, que ultrapassava o telhado do anfiteatro, vestido com uma túnica de púrpura, presa ao peito com dois broches com adornos em ouro e prata; trazia uma vara de lanista e um ramo verde cravejado de louro de ouro. Impôs silêncio e disse: “Se este egípcio vencer esta mulher, a matará; em troca, se ela vencer, receberá como prêmio este ramo” e se retirou. Nos aproximamos, pois, um do outro e demos as mãos. Ele queria sujeitar-me pelos pés, porém eu lhe golpeava o rosto dando-lhe chutes; de repente, fui levantada pelos ares e comeci a pisotear-lhe, como se pisoteia a terra. Assim que tive um momento de descanso, juntei as mãos, cruzei os dedos e, prendendo pela cabeça, o derrubei de bruços e ele se rendeu. O povo começou a aplaudir e meus padrinhos, a cantar. Eu me aproximei do lanista e recebi o ramo; ele me beijou e me disse: “Filha, a paz esteja contigo”, eu parti triunfante pela porta Sanavivaria. E despertei¹⁰⁷ (Id.,10,5-13).

¹⁰⁶ *Tunc dixit mihi frater meus: Domina soror, iam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem et ostendatur tibi an passio sit an comaeatus.*

¹⁰⁷ *Et aspicio populum ingentem adtonitum; et quia sciebam me ad bestias damnatam esse, mirabar quod non mitterentur mihi bestiae. Et exiuit quidam contra me Aegyptius foedus specie cum adiutoribus suis pugnaturus mecum. Ueniunt et ad me adolescentes decori, adiutores et fautores mei. Et expoliata sum et facta sum masculus; et coeperunt me fauiores mei oleo defricare, quomodo solent in agone. Et illum contra Aegyptium uideo in afa uolutantem. Et exiuit uir quidam mirae magnitudinis ut etiam excederet fastigium amphitheatri, discinctatus, purpuram inter duos clauos per medium pectus habens, et galliculas multiformes ex auro et argento factas, et ferens uirgam quasi lanista, et ramum uiridem in quo erant mala aurea. Et petiit silentium et dixit: Hic*

Ela pareceu querer demonstrar o poder que gozava por meio da devoção cristã, desafiando o pai e a lei, e ainda enfrentou um opositor na arena e venceu, apesar de nesse momento, ela, mulher, se ver envolvida na condição de um homem (*facta sum masculus*). Sentir-se viril e forte diante da situação a ser enfrentada ultrapassava o senso-comum sobre as mulheres daquela época, tidas como fracas, como a própria natureza feminina. Ela foi capaz, ainda, de vencer e sair vitoriosa da arena. A fé produziu em Perpétua a possibilidade de visualizar-se em sonho e de se ver em uma condição dificilmente imaginada naquela época por uma mulher de sua condição social: ser como um homem, capaz não só de lutar com um gladiador na arena do anfiteatro, mas de sair livre e vitoriosa com os louros e a glória da vitória e com a dignidade de alguém que mostrou a uma grande platéia ser sua fé poderosa, forte e verdadeira.

Perpétua foi descrita, na narração, como possuidora de um comportamento diferente: mesmo estando na prisão, manteve uma distinção entre a conduta apropriada ao espaço privado e os modelos de comportamentos exigidos no espaço público. Durante o martírio, a sua postura provocou reação de admiração no público do anfiteatro, exprimindo publicamente um comportamento para uma mulher da sua classe. A paixão de Perpétua permitiu uma visualização do comportamento de uma personagem em relação ao gênero, ao *status* e à identidade, de modo a se perceber o quanto uma mulher bem nascida mudou com uma nova opção religiosa, permanecendo, porém, como um produto da sua educação e do seu meio social (IRWIN, 1999, p.259).

De fato, a narrativa está repleta de traços culturais e sociais de seu ambiente como um todo: os sonhos de Perpétua são ainda completamente marcados pela memória da cultura romana, à qual ela renegou, colocando em jogo a sua própria vida (CORSARO, 1999, p.272). Sua opção pelo martírio produziu os poderes da visão e da profecia, os quais lhe proporcionaram liberdade de tomar a palavra, assim como, liberdade de gestos entre seus

Aegyptius, si hanc uicerit, occidet illam gladio; haec, si hunc uicerit, accipiet ramum istum. Et recessit. Et accessimus ad inuicem et coepimus mittere pugnos. Ille mihi pedes adprehendere uolebat; ego autem illi calcibus faciem caedebam. Et sublata sum in aere et coepi eum sic caedere quasi terram non calcans. At ubi uidi moram fieri, iunxi manus ut digitos in digitos mitterem et apprehendi illi caput; et cecidit in faciem et calcaui illi caput. Et coepit populus clamare et fauiores mei psallere. Et accessi ad lanistam et accepi ramum. Et osculatus

companheiros de cárcere, diante dos magistrados e, até mesmo, do carrasco, pois assim termina a narrativa:

Perpétua ainda esperava um novo tormento, porque, havendo caído nas mãos de um gladiador, a feriu várias vezes nas vértebras, o que arrancou gritos de dor, até que ela mesma dirigiu a espada para sua garganta. Parecia que esta mulher forte não podia morrer mais que por sua própria vontade, porque o espírito imundo a temia¹⁰⁸ (Id., 21, 9-10).

3.4.2 A escrava Felicidade

A outra mulher presente na narrativa, Felicidade, foi apresentada sob um outro aspecto: a gravidez e o parto: fora capturada quando estava no oitavo mês de gravidez. Ela, por sua vez, com a proximidade dos jogos, estava aflita e com medo de que a sua execução fosse adiada por causa de seu estado (não era permitido submeter à execução uma mulher grávida) e de que fosse morta depois, entre delinqüentes comuns.

No dia que precedeu aos jogos, após o grupo fazer suas orações, ela sentiu as dores, teve um trabalho de parto muito doloroso e um carcereiro da prisão ironizou afirmando que se ela sofria daquele modo ao dar à luz, o que seria dela na arena no dia seguinte? Felicidade reafirmou sua fé, trouxe ao mundo uma menina que foi entregue a uma mulher da comunidade para criá-la. Essa outra personagem feminina é o contraponto de Perpétua, pois se tratava de uma escrava, o mais baixo degrau de condição social. O marido, também preso, ficou ao lado dela quando deu à luz no cárcere.

Predomina o relacionamento das dores do parto com a opção religiosa, ou seja, elos entre o sangue derramado no parto e o sangue que correria por meio do sacrifício dos confessores. A narrativa afirma, de certo modo, que homens e mulheres tiveram o mesmo tratamento no procedimento judiciário: captura, prisão, interrogatório, tortura e execução. Em alguns casos, ocorreram penas de estupro e da obrigatoriedade de morar em um prostíbulo por

est me et dixit mihi: Filia, pax tecum. Et coepi ire cum gloria ad portam Sanauiuariam. Et experrecta sum.

¹⁰⁸ *Perpetua autem, ut aliquid doloris gustaret, inter ossa conpuncta exululauit, et errantem dexteram tirunculi gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit. Fortasse tanta femina aliter non potuisset occidi, quae ab immundo spiritu timebatur, nisi ipsa uoluisset.*

um tempo determinado, como forma de intimidação contra o recato moral ou como agravamento da pena. No caso de Perpétua e de Felicidade, foram condenadas a sofrer as investidas de uma vaca, como um sinal depreciativo, já que eram mulheres e mães de bebês lactantes.

Um outro aspecto a ser considerado é o significado que o martírio teve naquela fase do movimento cristão para a comunidade: o fato de ser portadora de visões, de sonhos e do Espírito produzia milagres em relação à sua pessoa. Além disso, o martírio tinha valor propiciatório: os pecados eram cancelados e toda a comunidade de fiéis tirava dele proveito, já que se considerava que os mártires davam a reconciliação a seus penitentes, expulsavam a potência diabólica e intercediam pelos vivos. Parece que, a partir dos inúmeros relatos de pessoas que escolhiam o martírio, originou-se um culto específico. Vale lembrar que, em meados do século terceiro, já se constatava um tipo de liturgia do movimento cristão: o culto dos mártires, uma prática similar ao culto dos mortos da religião romana, que continuou a observar todas as precedentes costumes funerários. Possuía uma dimensão comunitária e litúrgica, já que, durante as celebrações, os relatos das paixões eram lidos em voz alta (SAXER, 2000, p.896).

A atividade profética passou a diferenciar as pessoas no interior do movimento. Assim, os mestres foram respeitados pelas suas qualidades pessoais (carismas); os bispos, os presbíteros e os diáconos, pela idade, pela sabedoria e pela superioridade moral; já algumas pessoas, e, entre essas mulheres, foram respeitadas justamente pelo martírio e, por meio dele, pelo dom da profecia, muito valorizado no interior do culto comunitário. Enfim, foi a comunidade que legitimou essas expressões. Entretanto esse aspecto prevaleceu na fase em que inexistia uma institucionalização mais complexa da Igreja. Na ausência de uma complexidade hierárquica, os profetas, as profetisas e os mártires desempenharam um papel mais ativo e visível, ao guiar as comunidades em momentos de decisões importantes para o grupo, contestando as normas e os valores fundamentais e oferecendo às comunidades um referencial simbólico.

Os adeptos da fé cristã perceberam o quanto o martírio causou reações

diversas na sociedade. Alguns repudiavam com escárnio tais pessoas; outras admiravam a sua coragem e atitude, causando um processo de redimensionamento na esfera simbólica e no âmbito da fé. Tertuliano, muito provavelmente impulsionado por esses sentimentos, escreveu *Ad Martyres*, com os objetivos de consolar e confortar os cristãos encarcerados: “Por isso mesmo, vocês, em qualquer circunstância, devem resistir e exercitarem as virtudes do corpo e da alma em vós derramados”¹⁰⁹ (*Ad. mart.* 3, 3). Contudo o objetivo maior parecia ser a intenção de encorajar seus companheiros e suas companheiras para que não voltassem atrás em sua fé, até pelo contrário, que vissem nela motivo de glória:

Voluntariamente, não apenas os varões, porém também as mulheres, para que vós, oh! Benditas! Também correspondais ao vosso sexo sem outra pretensão maior que a glória deste mundo e a honra da fama. Grande lista seria se pudessem contar todos os que mataram a si mesmos guiados somente pela virtude natural de seu valor. Entre as mulheres, vêm a mão Lucrecia, que havendo padecido a força do estupro, atingiu o próprio peito com um punhal na presença de seus parentes para que nascesse glória na sua castidade¹¹⁰ (*Ad. mart.* 4, 3-4).

As cristãs deveriam defender a sua feminilidade com os objetivos de prestígio, e renome em nome da virtude, que parece indicar a força corpórea, o vigor, enfim o reconhecimento da coragem das mártires. Tertuliano, em seu discurso, legitimou e valorizou a bravura dos presos, com destaque também para as prisioneiras. Usando o exemplo de Lucrecia, nobre romana e heroína, que, submetida aos horrores da violência sexual, buscou corajosamente a morte para que houvesse glória em sua castidade. Graças a esse episódio¹¹¹,

¹⁰⁹ *Proinde vos, benedicti, quodcumque hoc durum est, ad exercitationem virtutum animi et corporis deputate.*

¹¹⁰ *Sed spiritus contraponat sibi et carni: acerba licet ista, a multis tamen aequo animo excepta, immo et ultro appetita, famae et gloriae causa; nec a viris tantum, sed etiam a feminis, ut vos quoque, benedictae, sexui vestro respondeatis. Longum est, si enumerem singulos, qui se gladio confecerint, animo suo ducti. De feminis ad manum est Lucretia, quae vim stupri passa cultrum sibi adegit in conspectu propinquorum, ut gloriam castitati suae pareret.*

¹¹¹ Trata-se do estupro de Lucrecia, narrado pelo historiador Tito Lívio, em sua *História de Roma (Ab Vrbe condita libri)* I, 58, 1-12: ela, filha do nobre Espúrio Lucrécio, de nobre origem e casada com Lúcio Tarquínio Colatino. Sexto, filho de Tarquínio, a visitou quando o marido estava em combate. Jantou em companhia de Lucrecia e já em altas horas, saiu do quarto, com a espada na mão, e entrou à força nos aposentos de Lucrecia, sujeitando-a à força. E, quando ela lhe rejeitou, ele ameaçou matá-la e matar o escravo que trouxera consigo, deixando seus corpos nus, lado a lado, se ela se recusasse a satisfazer-lhe a vontade. Lucrecia cedeu, mas na manhã seguinte enviou mensageiros ao pai em Roma e ao marido, acampado diante de Árdea, chamando-os a Colácia e pedindo que cada qual viesse acompanhado de um amigo de confiança. Quando chegaram, ela contou o que havia ocorrido na noite anterior e tirou uma adaga de baixo de suas vestes e apunhalou-se (GILBERT, 1976, p.90.91).

os Tarquínios foram expulsos de Roma e instituiu-se a República. Esse argumento persuasivo reforçou e valorizou a busca da morte como uma atitude heróica, de mudança radical, mostrando que, longe de serem “fracas e débeis”, a morte pela fé no Cristo as revelava valorosamente fortes e heróicas.

Além de usar a heróica Lucrecia, citou também outras mulheres como a rainha Dido, a esposa de Asdrúbal de Cartago, e Cleópatra. A mensagem simbólica é que as mulheres eram tão dignas de ações heróicas quanto os homens. Nesses casos, houve uma certa paridade entre homens e mulheres que enfrentaram a dor sob o martírio e morreram em nome de uma causa maior, pois elas venceram a fraqueza natural de seu sexo e deram prova de uma coragem “viril”, mostrando-se num patamar equilibrado com a virilidade masculina (UGLIONE, 1996, p.91-2).

O martírio suscita inúmeras considerações, em especial a de que ele funcionou também como reforço do referencial simbólico dos cristãos, expresso na idéia de que o mártir representava uma forma de reviver a morte de Jesus, e, por isso, passava a possuir inúmeros dons de santidade. Assim, em um processo dialético, as reações populares, assim como o do poder público imperial retaliando as idéias divergentes da maioria, levaram à formação de um tipo especial de pessoas que ousavam confessar publicamente seu credo e se negavam terminantemente a abjurar. Esses, os mártires, foram um dos primeiros reforços simbólicos do cristianismo, do qual as mulheres, ao lado dos homens, fizeram parte.

À medida que crescia o sistema de organização local nas mais diferenciadas localidades, nas funções de bispos, presbíteros e diáconos, verificava-se uma mudança no culto aos mártires e também um impedimento de profetas e profetisas para desempenharem suas atividades de guias das comunidades. Pouco a pouco, esses tornaram-se secundários nas comunidades.

De finais do século I d.C até finais do séc. III, a ressurreição de Jesus foi o argumento fundamental sobre o qual se edificou a fé cristã; a partir das missões apostólicas diversas interpretações sobre ela floresceram e ramificaram em localidades diferenciadas, com o passar dos anos, foi surgindo uma longa distância entre o pequeno grupo que se reuniu em torno de Jesus e a organização dos inúmeros grupos espalhados em múltiplos locais sob domínio romano. A disseminação das comunidades durante o séc. II foi considerável: na Ásia, na Síria, no Egito, na costa mediterrânea da Espanha, a Itália central, o sul da Gália, a Bretanha, Sicília. Neste amplo contexto a diversificação é imensa contendo uma multiplicidade de povos, línguas, religiões e bagagem cultural. Cada local tendia a interpretar a mensagem cristã de maneira própria.

Vários mestres, concorrendo entre si, afirmavam que ensinavam a autêntica doutrina de Cristo, denunciando uns aos outros como charlatões. E os cristãos pertencentes a igrejas que se espalhavam da Ásia Menor à Grécia, Jerusalém e Roma, se dividiram em facções, debatendo as lideranças das igrejas, mas cada qual à sua maneira afirmou com plena certeza ser a depositária do autêntico ensinamento de Jesus. Foi então necessário definir entre eles o que era e quem possuía a genuína “autenticidade”.

O processo de formação do cânon oficial do movimento cristão (Novo Testamento), assim como da hierarquia foi intenso e controverso, determinado pela polêmica entre as diversas interpretações da missão de Jesus. Esses grupos tiveram interpretações próprias sobre o Cristo, escreveram uma volumosa coleção de obras, que foram consideradas apócrifas. São documentos fundamentais para o estudo da história do cristianismo antigo e mostram que o movimento não foi monolítico, mas múltiplo e diverso.

O conjunto de apócrifos de natureza neotestamentária subdividiu-se em Evangelhos, Atos dos Apóstolos, Cartas dos Apóstolos, Apocalipses, interpolações cristãs, Escritos dos Padres Apostólicos, Tratados ou Doutrinas Morais (BARRERA, 1995, p.288-89). O valor histórico dessas obras é impar por mostrar as correntes morais e religiosas da cristandade antiga e suas vastas ramificações; às vezes completam e retificam o que foi recebido de outras fontes, mostrando determinados interesses em colher e transmitir a

revelação contida na Escritura.

Apókryphos, significa secreto, e foi usado por alguns, para indicar aqueles livros cuja leitura exigia uma iniciação especial, em outras palavras para alguns grupos gnósticos, o termo apócrifo designava algumas obras sagradas, secretas e herméticas que apenas os iniciados na gnose podiam compreender (Id., p.279-302). Mas para outros, críticos das interpretações gnósticas, no caso Tertuliano e Irineu, *apókriphos* significava “falsificado”. A partir de então, ficou estabelecida uma concorrência: os gnósticos afirmavam possuir *bíbloi apókryphoi* (livros arcanos) e os representantes da Igreja Universal negavam que eles possuíam, de fato, as legítimas revelações de Jesus. Essa disputa foi intensa e, grande parte da discussão é conhecida por meio de uma literatura anti-gnóstica e polêmica acerca do estabelecimento de uma coleção canônica (ALTANER & STUIBER, 1988, p.125-145). Ela culmina, no séc. IV, com o reconhecimento da fé cristã pelo Imperador Constantino, e com o apoio à tendência que defendia a Igreja Católica entendida como aberta a qualquer participante, mas cuja sucessão deveria estar ligada à crença apostólica e romana, pois a centralização das comunidades estaria ligada em regime de obediência à igreja sediada em Roma.

Eusébio informou sobre um edito proclamado pelo Imperador Constantino em 326, condenando formalmente os Valentinianos¹¹², Marcionitas¹¹³, Montanistas¹¹⁴ (II séc.), assim como os Paulianistas¹¹⁵ e os Novacianos¹¹⁶ (*Sul.vit.Const.*, 63,1-3). Foram proibidas as reuniões em lugares públicos e privados, foram confiscados todos os edifícios monumentais e os livros, e, ainda ordenou que todos os fiéis aderissem, incondicionalmente, à

¹¹² Tendência cristã gnóstica do séc. II, fundada por Valentino, originário do Egito, que viveu em Roma de 135 a 160. Parece que se formaram pelo menos duas escolas de seguidores seus, uma oriental e outra latina. Vários documentos descobertos em Nag Hammadi, no ano de 1945, são de origem valentiniana. De suas obras possuímos fragmentos, transmitidos sobretudo por Clemente Alexandrino, Irineu de Lion, Tertuliano, seus críticos e oponentes.

¹¹³ Tendência cristã gnóstica do séc. II, fundada por Marcião, da qual tratar-se-á adiante.

¹¹⁴ Tendência cristã profética do séc. II, conhecida como Nova Profecia, foi fundada por Montano na Frígia que teve duas companheiras profetisas: Maximila e Priscila, da qual tratar-se-á adiante.

¹¹⁵ Assim chamados por serem adeptos das doutrinas professadas por Paulo de Samósata, séc. III. No Concílio de Nicéia ficou estabelecido que deviam ser rebatizados, se quisessem voltar à Igreja Universal, e atesta a existência dentro deste grupo, de clérigos, diáconos e diaconisas.

¹¹⁶ Fundada por Novaciano no séc. III em Roma, negava a autoridade papal, afirmou que os cristãos constituíam a comunidade dos salvos pelo Espírito Santo, um grupo selecionado de profetas e mártires, e a virgem imaculada.

Igreja Universal. Deve-se lembrar que a documentação oriunda dessas tendências é escassa ou quase inexistente, sendo conhecida apenas por meio dos críticos e oponentes. Ora, por um outro lado, a Igreja Universal tratou de se edificar por meio da combinação de texto sagrado e um modelo padronizado de autoridade (FOX, 1998, p.156).

As primeiras reuniões conciliares, de que temos notícia, ocorreram durante o séc. III, aconteceram na Síria (Antioquia), África do Norte (Cartago) e Ásia Menor (Icônio). Os temas em processo de avaliação estavam ligados à questão da Trindade, da validade do batismo para aqueles que sacrificaram em nome do imperador (*lapsi*), a imortalidade da alma e principalmente a questão da obediência. Tratam, portanto, de problemas ligados a questões disciplinares e doutrinárias. Na comunidade de Antioquia (Síria), no decorrer do séc. III ocorreram quatro concílios em 252 ou 253, reuniram-se os bispos para discutir a questão. Buscando estabelecer uma única direção e interpretação da mensagem de Jesus.

4.1. Gnosticismo

Há várias hipóteses a respeito da origem do gnosticismo e seus desdobramentos com pouco consenso entre eles. Alguns afirmam que se originou de uma mistura de inúmeros elementos dos ambientes babilônicos, iranianos, egípcios, judaicos tardios, helenistas e cristãos. Há quem considere que estivesse à origem do Judaísmo heterodoxo tardio ou do mundo helênico, contudo há autores ainda que defendem a origem mesopotâmica com influências iranianas, mas é possível que seja oriundo do próprio cristianismo conforme demonstra os escritos de Nag Hammadi¹¹⁷ e os discursos de autores cristãos que dedicaram alguns de seus trabalhos a elencar, descrever e confutar as heresias.

Alguns pesquisadores o definem como um simples movimento religioso que

¹¹⁷ Um conjunto numeroso de textos diversos não apenas gnósticos, descobertos nas proximidades de Nag Hammadi, (Egito) em 1945. São eles: O Apócrifo de João, Evangelho dos Egípcios, Eugnosto, Evangelho da verdade, Escrito sem título, um trecho de Platão, República, uma oração de agradecimento hermética, as Sentenças de Sexto, Apócrifo de João, Sophia de Jesus Cristo, Ensinamentos de Silvano, Atos de Pedro e dos Doze apóstolos. Os escritos propriamente gnósticos revelam o emprego de uma variedade de gêneros literários: evangelhos, epístolas, apocalipses, diálogos, tratados, discursos de revelações, orações, etc. Alguns deles fazem parte do gnosticismo valentiniano, são eles, Evangelho da verdade, Tratado sobre a ressurreição, Tratado Tripartido, Evangelho de Filipe, Oração do Apóstolo Paulo, Apócrifo de Tiago (FIROLAMO, 2002, p.973).

floresceu entre o séc. II e o IV séc. em formas judaicas, cristãs e pagãs (FIROLAMO, 2002, p. 625-627; BARRERA, 1995, p.642-647; SIMON & BENOIT,1987, p.275-287; CHADWICK, 1967, p.36-44). Entretanto, a origem do “gnosticismo”, continua a ser debatida¹¹⁸. Geralmente as definições do termo admitem duas características básicas: ênfase sobre o poder salvador da *gnosis*, isto é, um conhecimento pessoal ou experiencial do divino entre o eu e o todo (*gnosis*); e, dualismo radical, isto é, visão de mundo que distingue nitidamente entre o domínio divino superior e o domínio inferior do cosmos e seu criador.

Há ainda outra opção para a definição das categorias “gnosticismo”, “gnóstico” e “gnosis”, reconhecê-las não como termos que identificam uma simples religião da antigüidade, mas como modelos de pensamento religioso, que aparecem através das tradições religiosas em variedades distintas. Pois os termos aparecem atravessados por uma ampla gama de significados com suas tradições e diferentes concepções de gnose (MCGUIRE, 1999, p.258).

As várias expressões gnósticas, podem ser encontradas em especial no séc. II nas zonas marginais do judaísmo e do judeu-cristianismo¹¹⁹, esse por sua vez contou com diversas correntes: síria¹²⁰, egípcia¹²¹, judaizante¹²² e a pôntica¹²³ que se afirmaram tanto no mundo judaico quanto no cristianismo primitivo, entre os séculos II a.C. e o séc. II d.C.

¹¹⁸ Em 1966 (13-18 de abril) ocorreu em Messina (Itália) “Colóquio Internacional sobre as Origens do Gnosticismo”, cujos trabalhos apresentados foram publicados e editados por U. Bianchi (E.J. Brill, Leiden 1967). Nesse evento foi proposta a definição de “gnose” como “conhecimento dos mistérios divinos reservados a uma elite”, a partir dessa definição o gnosticismo seria os “grupos de sistemas do século II” (posteriores ao aparecimento do Cristianismo). Não houve consenso por parte dos estudiosos, e foi proposta uma definição não apenas fenomenológica, ficando então entendido que “gnosticismo” seria o conjunto do movimento gnóstico da antigüidade tardia (BARRERA, 1995, p.643).

¹¹⁹ As primeiras expressões que deram origem ao gnosticismo foram os movimentos heterodoxos judeus-cristãos como o Ebionismo, Elcasaísmo, Nicolaítas, Cerinto, Simonianos, Menandro, Saturnil, Barbelognósticos, Setenses, Carpócrates, Basilides (DANIÉLOU, 1984, p.78-88).

¹²⁰ Teve como representante Saturnino ou Saturnilo, conforme informou Irineu em *Adv. Haer* I.XXIX.1-2.

¹²¹ Representada por Basilides, conforme Irineu em *Adversus Haeresis* I.XXIV.3-5. Mas o mais influente dos mestres gnósticos e precursor das idéias de Basilides foi Valentino, a quem Tertuliano se refere em *De praesc. haer.*

¹²² Ativa em finais do primeiro século e teve como principais representantes Cerinto e os ebionitas, conforme Irineu em *Adv. Haer* I.XXVI.1-2.

¹²³ Representado por Marcião é citado por Irineu em *Adv. Haer* I.XXVII.2-3 e também por Tertuliano nas obras *Contra os heréticos (De praesc. Haer)* cerca do ano 200 e, também nos cinco livros escritos por volta do ano 207, chamados *Adversus Marcionem*.

O pouco que sabemos delas faz parte dos ácidos documentos retóricos produzidos para persuadir sobre os “perigos” e as “mentiras” que elas portavam. Essa batalha contou com vários oponentes, sobretudo dois árdios representantes da Igreja Universal, Irineu de Lion em *Adversus Haereses* e Tertuliano em *De praescriptione haereticorum*, *Adversus Hermogenem*, *Adversus Marcionem*, *Adversus Valentinianos* e *Scorpiace*. Ambos deixaram em suas obras um verdadeiro banco de dados sobre as diversas tendências cristãs gnósticas¹²⁴. Nessa literatura heresiológica há algumas informações sobre a atuação de mulheres nesses grupos.

Alguns autores dedicaram-se a pesquisar as mulheres das comunidades gnósticas na documentação de Nag Hammadi, chegando a diferentes conclusões. Pagels em *Os evangelhos gnósticos* (1995) verificou um aspecto positivo em relação a imagem feminina presente nos textos. Já Elizabeth Fiorenza no artigo *Word, Spirit and power: women in Early Christian Communities* (1979) e no livro “*As origens cristãs a partir da mulher*” (1992) verifica que a imagem do feminino presente nessa literatura é completamente negativa, além disso, para ela, o dualismo gnóstico traz em si o paradigma patriarcal da cultura ocidental. Ambas tiveram como referencial de suas respectivas reflexões a questão da relação entre a imagem do feminino e a prática social.

Entretanto é necessário que a análise abrace a diversidade de gênero, de modo a verificar além das atividades desempenhadas nas comunidades e no alijamento do processo de constituição ministerial, os diferentes fatores que estiveram ligados à relação entre homens e mulheres.

Por meio dos textos descobertos em Nag Hammadi é possível saber que os gnósticos questionaram se todo o sofrimento, toda dor, toda labuta e a morte provêm do pecado humano; defenderam também o elemento feminino da divindade, celebrado como Pai e Mãe, outros ainda sugeriram que a ressurreição de Cristo devia ser entendida metaforicamente e não literalmente (PAGELS, 1995, p.33).

¹²⁴ Além deles podemos ainda acrescentar Hipólito, Clemente de Alexandria e Epifânio de Salamina. Complementando a documentação dos apologistas anti-heréticos, pode-se acrescentar relatos de textos rabínicos e do ambiente greco-romano. Os quais contêm elementos sobre mulheres, gênero e questões relacionadas as heresias (MACGUIRE, 1999, p.288).

Há muito os gnósticos incomodavam com suas interpretações do evento cristão, e a Igreja de Roma foi mediadora das discussões entre as diversas igrejas. Ela teve uma função fundamental de centralização, pois dela faziam parte fiéis tanto do Oriente quanto do Ocidente (Irineu, Hipólito, Orígenes, etc.), mas além disso, ela se considerava como a mais “tradicional”, pois em Roma Pedro fundou a primeira igreja, e tantos outros apóstolos lá estiveram para fermentar e consolidar a fé em Jesus. Foram, legitimamente considerados os herdeiros diretos de Jesus, aqueles que estiveram com ele e que foram testemunhas *in locu* da sua missão e ressurreição.

A doutrina da ressurreição do corpo físico teve uma função política essencial, pois legitimou a autoridade de certos homens que, como sucessores do apóstolo Pedro, reivindicaram para si o exercício exclusivo de liderança sobre as comunidades cristãs; a partir do séc. II essa doutrina serviu para validar a sucessão apostólica dos bispos. Algumas comunidades, por meio de críticas agudas, afirmaram categoricamente que a autoridade dos apóstolos era incontestável e provinha da experiência direta com o Cristo ressuscitado (PAGELS, 1995, p.42).

Irineu, em *Adversus. Haereses* (III, 3, 1) afirmou que a verdade podia ser conhecida por todos em todas as igrejas, por meio da sucessão dos bispos, guardas da tradição apostólica. “(...)só devemos obedecer aos presbíteros que estão na Igreja em posse da sucessão apostólica, como temos visto, e que, juntamente com a sucessão, tem recebido o autêntico dom da verdade de acordo com o beneplácito do Pai” (IV, XXVI-2 apud BETTENSON, 1998, p.128). Naturalmente que essa orientação afetou múltiplos aspectos do movimento cristão, mas diretamente atingiu a participação das mulheres não apenas na sucessão legítima, mas também nas atividades de ensinar, batizar e dirigir comunidades.

Os evangelhos gnósticos possuíam como mensagem principal a crença de que o conhecimento de si era o conhecimento de Deus, pois o eu e o divino são idênticos. Para eles, Jesus veio como guia que abriu o acesso para o entendimento espiritual. Mas quando o discípulo se iluminava, Jesus deixava de ser o seu mestre espiritual, pois ambos se tornaram semelhantes ou mesmo idênticos. A interpretação da ressurreição também foi outra:

para eles, a ressurreição simbolizava que a presença de Cristo podia ser vivenciada no presente por meio de uma visão espiritual no plano da experiência interior, uma intuição espiritual revelava a natureza da realidade. Essa posição tinha uma implicação política, pois quem pudesse ver o Cristo, por meio de uma visão interior, poderia reivindicar a sua autoridade que equivalia, ou, até mesmo, superaria a dos Doze e de seus sucessores. Aqueles que houvessem recebido a gnose tinham ido além dos ensinamentos da igreja e transcendido a autoridade de sua hierarquia (PAGELS, 1995, p.55). Assim, a utilização dos temas relativos às mulheres se entrecruzam com a questão da sucessão e da hierarquia. O movimento gnóstico foi amplo, e incluía mulheres e homens. Temos poucas documentações que atestam a atividade feminina em diferenciados grupos gnósticos, mas é possível encontrá-la em trechos onde se quer demonstrar por meio de habilidosos argumentos retóricos quanto os “heréticos” estiveram longe da “verdade”.

A atividade feminina nas comunidades gnósticas foi relatada por escritores “ortodoxos” com objetivo de minar os ensinamentos e as práticas desses grupos. A documentação analisada deve ser considerada dentro de seus limites. As poucas menções às mulheres dão destaque ao seu comportamento abusivo e inadequado no interior de seus respectivos movimentos.

4.1.1. Filomena

Filomena foi mencionada várias vezes e por autores diferentes por seu papel desenvolvido na fundação de uma nova heresia. Tertuliano, irônico, assim disse: “Outrora o Espírito Santo previu que uma certa virgem Filomena, o anjo da sedução, se transformaria em anjo de luz, e que induziria com prodígios e prestígios Apele a fundar uma nova heresia”¹²⁵ (*De praes.haer.*, VI,6).

¹²⁵ *Providerat iam tunc Spiritus sanctus futurum in uirgine quadam Philumene angelum seductionis transfigurantem se in angelum lucis, cuius signis et praestigiis Apelles inductus nouam haeresin induxit.*

Considerando a intenção de depreciar os heréticos ele inseriu a figura feminina no trecho em que discorre sobre o direito de possuir e interpretar as Sagradas Escrituras que, para ele, cabia somente à igreja, da qual ele era membro, a herdeira por via de transmissão legítima, pois recebeu as Escrituras de Cristo por meio dos apóstolos. Em outras palavras, ele afirmou defender a hierarquia baseada na tradição apostólica que não incluía as mulheres.

Novamente está em jogo a tensão existente em torno da discordância no interior das comunidades religiosas sobre a atividade feminina, proferindo revelações e provocando dissidência dentro da Igreja. “Filomena, persuade Apele e todos os outros desertores de Marcião, que Cristo veio ao mundo em carne, mas uma carne que não havia nascido, enquanto Cristo foi formado por outros elementos do mundo”¹²⁶ (*Ad. marc.* III,11,2). Nessas palavras estão expressas uma longa e tensa discussão em torno da encarnação de Jesus como homem nascido de uma virgem e sem pecado, as diversas tendências gnósticas tiveram posições diferentes com relação a esse tema. “(...) e depois subverteu-se por meio da virgem Filomena, e depois disso passou a pregar que o corpo de Cristo era sólido, e que não nasceu”¹²⁷ (*De car.chr.* VI. 1).

É certa a atuação religiosa de Filomena, divergente da interpretação marcionita¹²⁸. E o fato dela ser mencionada demonstra utilização de uma figura feminina atuando e influenciando de maneira desapropriada conduzindo a um entendimento duvidoso em relação aos gnósticos, evidencia a manobra da imagem de gênero no processo de

¹²⁶ *Nam et Philumene illa magis persuasit Apelli ceterisque desertoribus Marcionis ex fide quidem Christum circumtulisse carnem, nullius tamen nativitatis, utpote de elementis eam mutuatum.*

¹²⁷ *In virginem Philumenen spiritu eversus est, solidum Christi corpus sed sine nativitate suscepit ab ea praedicare.*

¹²⁸ Para Marcião, Jesus não nasceu, apareceu na Judéia no décimo quinto ano de Tibério, e espalhou coisas boas onde esteve. Depois de algum tempo o Deus da Lei, ou seja, o do Antigo Testamento instigou os inimigos de Jesus a matá-lo. Mas a morte não conseguiu superar Jesus e ele apareceu vivo ao lado direito do Deus da Lei que o expulsou. Enquanto Jesus fez apenas o bem aos homens, o Deus da Lei foi o culpado pela sua morte. Assim, Jesus vitorioso concordou em trocar as almas de todos aqueles que aceitaram o Evangelho Cristão e desceu à terra novamente e revelou para Paulo a única disciplina verdadeira em nome da qual os homens foram comprados por um alto preço (1 Cor 6,20). Foi nessa segunda vinda de Jesus que se evidencia a salvação do elemento corporal, destinado a reconjugar-se com a alma, assim como a questão do Juízo e a ressurreição (BURKITT & NORRISIAN, 1965, p. 453). Além dessas considerações sobre Cristo, Marcião scandalizou ao ordenar mulheres igualmente como os homens para os cargos de padre ou bispo. Ora, o marcionismo não foi a única tendência gnóstica que admitiu a participação das mulheres, há outras evidências de atividades femininas que se encontram na propaganda missionária e no ensinamento doutrinário em outras vertentes desse movimento.

discussão entre o que era ou não herético, por meio da manipulação precisa de referenciais.

4.1.2 As Valentinianas

4.1.2.1 Uma discípula de Marcos

Os valentinianos constituem um dos grupos gnósticos contra os quais investiu Tertuliano. O grupo também é criticado por Irineu que escreveu *Denúncia e refutação da falsa gnose (Adversus Haeresis)*, a pedido de um amigo, desejoso de conhecer o gnosticismo valentiniano; expôs ali suas considerações sobre Valentino e seu grupo. Quando discorreu sobre Marcos, discípulo de Valentino, que ensinou na Ásia proconsular, lançou críticas ácidas e algumas vezes com uma ironia cínica, descreveu o valentiniano como um mago, que celebrava a eucaristia com artifícios e encantamentos, seduzindo muitas mulheres e que não satisfeito de reivindicar para si mesmo o dom da profecia, garantia que também elas o possuíam. Graças a essas colocações, foi possível verificar com detalhes, um ritual gnóstico presidido por Marcos e sua comunidade de fiéis; é uma celebração que ritualiza a iniciação de uma profetisa.

Na iniciação, Marcos e uma mulher realizam um ritual baseado na crença gnóstica chamada *syzygia*, em que se destaca a harmonia de elementos masculino e feminino, como portadores da salvação divina (SFAMENI GASPARRO, 1996, p.159; PAGELS, 1995, p.86-7). Nesse ritual, a mulher é habilitada com o dom da profecia, tornando-se capaz de profetizar e por meio da palavra manifestar a posse do conhecimento dos segredos divinos. Irineu ao posicionar-se contra essa habilitação assume um posicionamento semelhante ao de Tertuliano com relação à participação das mulheres nos grupos gnósticos. Diz Tertuliano: “as mulheres heréticas pois, como são atrevidas! Ousam ensinar, discutir, fazer exorcismos, prometer cura; e talvez até batizam”¹²⁹ (*De praes.haer.*, 3, XLI-5-7).

¹²⁹ *Ipsae mulieres haereticas, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere.*

Ambos em seus respectivos discursos utilizam argumentos para questionar e desqualificar não apenas as atividades ministeriais gnósticas, mas também o espaço ministerial e carismático dedicado às mulheres. Tertuliano definiu como atrevidas aquelas que ousaram exercer algumas atividades nas comunidades, tanto as de cunho intelectual ao ensinarem, as de cunho doutrinal, ao discutirem, quanto as de prático e carismático à medida que faziam exorcismos, curavam, ou seja, realizavam ações taumatúrgicas. A julgar pelo modo como se expressou, parece que a questão mais problemática, nesse caso, foi a faculdade de administrar o batismo, considerada o máximo do “desvio” comportamental por parte das mulheres em relação à autoridade eclesiástica (SFAMENI GASPARRO, 1996, p.127).

Os gnósticos acreditavam que toda pessoa dotada de vida espiritual possuía uma invenção criativa original, assim o gnóstico esperava expressar suas próprias percepções revisando e transformando aquilo que lhe era ensinado, pois aquele que recebia o espírito comunicava-se diretamente com o divino. Os gnósticos não contestavam o direito dos bispos ensinarem a tradição apostólica comum. Nem se opunham, em princípio, à liderança dos padres e bispos. Mas, para eles, os ensinamentos da igreja e seus representantes não detinham a última autoridade. E afirmavam que aqueles que houvessem recebido a gnose iam além dos ensinamentos da igreja transcendendo a autoridade de sua hierarquia. Eles argumentavam que somente a experiência de cada um conferia o critério de verdade, tomando precedência sobre todos os testemunhos indiretos sobre a tradição – mesmo a tradição gnóstica. E celebravam todas as formas de invenção criativa como sinal de uma pessoa que se tornara espiritualmente viva. Com base nessa teoria jamais uma estrutura de autoridade podia ser fixada num arcabouço institucional: ela teria de permanecer espontânea, carismática e aberta (PAGELS, 1995, p.55-6). Essas questões valiam igualmente para homens e mulheres.

4.1.2.2 Flora

Flora foi discípula de Ptolomeu gnóstico, discípulo de Valentino, viveu na segunda metade do séc. II, escreveu *Epístola a Flora*, carta esta reproduzida integralmente

por Epifânio de Salamina (I, 33,3-8 apud FIROLAMO, 2002, p.1202). Trata-se de uma lição introdutória sobre o caráter da lei e a interpretação valentiniana da escritura. Segundo Ptolomeu a escritura está dividida em três partes, a primeira de origem divina, a segunda oriunda de Moisés, a terceira dos anciãos do povo judeu. Jesus teria vindo para aperfeiçoar a primeira parte e abolir a segunda. Entretanto, a terceira parte é a lei ritual inaugurada pelo salvador que introduziu a era pneumática e espiritualizada. Ele exorta Flora a aprender e difundir a mensagem: “Podes ensinar desde que você foi adjudicada merecidamente pela tradição apóstólica” (*Panarion*, 33.7.8.8-9 apud MACGUIRE, 1999, p.261).

4.1.2.3 *Flavia Sophe*

Uma outra fonte de informação sobre mulher e gnosticismo valentiniano, está hoje entre os documentos epigráficos do Museu Nacional Romano, trata-se de uma estela funerária do séc. III d.C., de uma seguidora valentiniana, *Flavia Sophe*. A inscrição escrita em verso hexâmetro grego, pelo esposo anônimo, como recordação de sua “consanguínea” e “esposa”. Trata da imortalidade e celebra o feliz destino ultraterreno:

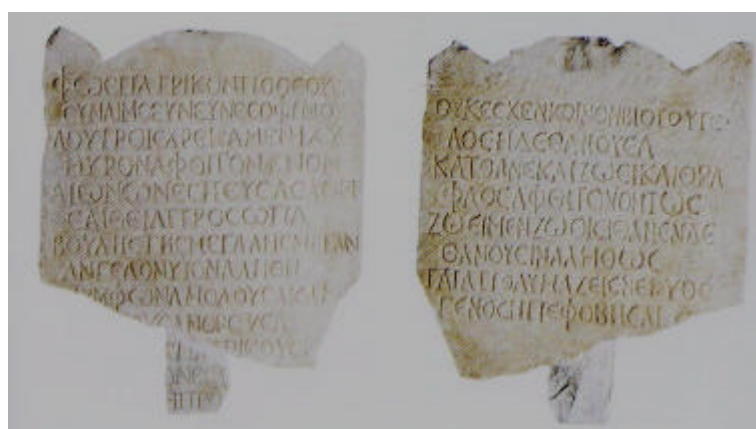


Figura 05 - Estela funerária de Roma (ECMNR, 2001, p.167).

Desejando a luz paterna, ó irmã e esposa minha Sophia, ungida pelos banhos de Cristo com unguento incorruptível, puro, te apressas a contemplar as divinas faces dos Éons (e) o grande Anjo do grande conselho, o Filho verdadeiro, entrando na câmara nupcial e saltando sobre seus seios (?)... paternos.../, não teve, esta defunta, uma normal conclusão de vida: morre e vive e vê realmente uma luz perene; vive pelos vivos, morre ao contrário, verdadeiramente, pelos mortos. Ó terra, porque admira-se por (esse) gênero de despojos mortais? Talvez estais amedrontada?.

Este documento foi escrito entre o fim do séc. II e a primeira metade do séc. III e parecer tratar-se da experiência de uma adepta do valentinianismo¹³⁰. A mensagem deixa em suas entrelinhas o esforço para alcançar um ideal religioso, o ideal de salvação e da outra vida, destacando-se desprezo pela vida terrena.

A inscrição registra a espiritualidade e as esperanças de uma cristã que viveu no séc. III em Roma, e sugere algumas razões pelas quais uma mulher poderia ser atraída para os rituais e as exigências das tradições gnósticas. É possível que *Flavia Sophe*, assim como outras que viveram antes e depois dela, supunham adquirir a experiência visionária de contemplação dos divinos éons, após o batismo e a unção, entrando na câmara nupcial e ascendendo ao divino ainda em vida. Uma representação da inscrição que se sobressai é a linguagem masculina utilizada para representar o mundo divino. Digno de nota é que as únicas figuras divinas mencionadas na inscrição são masculinas (Cristo, o grande Anjo, o verdadeiro Filho, o Pai), mas, é possível que os “éons” sobre “aquelas divinas faces” sejam figuras femininas e masculinas, da mesma maneira utilizadas em outros textos para representar o mundo divino em Irineu e Nag Hammadi (MACGUIRE, 1999, p.267).

4.1.3. Marcelina e a mulher que batizava

Marcelina é outra figura feminina citada na literatura anti-herética. Irineu afirmou ser ela uma mestra gnóstica seguidora de Carpócrates¹³¹, que viajou até Roma durante o pontificado de Aniceto (±154-165) para representar a comunidade carpocrática como mestre e guardião da tradição doutrinária dos ensinamentos secretos de Maria Madalena, Salomé e Marta e, por isso, afirmou Irineu, mandou muitos à ruína (PRINZIVALLI, 2002,

¹³⁰ É possível encontrar outros testemunhos epigráficos na via Latina, próxima da área de onde provém a estela de *Flavia Sophe*, uma inscrição métrica do séc. II, contém igualmente o termo “Câmara nupcial”, evocando uma simbologia valentiniana (ECMNR, 2001, p.164-67).

¹³¹ Alexandrino que liderou uma tendência gnóstica, acreditava que o mundo foi criado por anjos inferiores. Acima deles está Deus, para o qual retornarão todas as almas que são mantidas aprisionadas pelos arcontes do mundo. A fim de ajudar na fuga dos arcontes, Deus enviou Jesus, que se distingue dos outros homens somente por possuir alma mais justa. As almas apenas se libertariam da escravidão do corpo após uma série de transmigrações em outros corpos. As quais apenas terminavam quando a alma houvera cumprido todo tipo de experiência, ganhando deste modo a liberdade. Assim, não há ações boas ou más, mas elas apenas parecem tais aos olhos dos homens. De modo que a salvação está subordinada à fé e ao amor (CASTAGNO, 2002, p.259).

p.878; PAGELS, 1979, p.87). É possível que Marcelina, assim como as discípulas de Jesus, foi reverenciada não pelo simples fato de ser uma mestra da gnose carpocratiana, mas como uma fonte de autoridade da tradição apostólica feminina, já que alguns imputavam que toda a sabedoria de Marcelina fora herdada de Salomé, Marta e Maria. Das mulheres acima citadas Marcelina é a única lembrada como autêntica mestra dos Carpocratianos ou de seu próprio grupo, os Marcelianos, em Roma (MACGUIRE, 1999, 260-1).

Ora, das inúmeras críticas direcionadas aos diversos movimentos gnósticos, não podia ficar sem nenhuma menção essa “liberdade” e ousadia das mulheres exercerem as mesmas atividades que os homens. Tertuliano e Irineu defenderam que a Igreja Universal, da qual eram membros, fosse a única correta, do ponto de vista institucional, teológico e ministerial.

Admitiam um cânon único e universal, um único dirigente, uma única cidade como sede, sem nenhum espaço para a diversidade e a alteridade, tanto no que diz respeito ao exercício de funções ministeriais na comunidade, assim como no campo teológico. Por isso, nenhum deles economizou argumentos ao adjetivar o comportamento moral de seus oponentes: “fútil, terreno, humano, sem verdade, sem autoridade, sem disciplina”¹³² (*De praes.haer.*, XLI,1).

Pagels (1995, p.70) mostrou, em suas reflexões sobre os Evangelhos gnósticos, que as comunidades gnósticas possuíam uma prática sem uma autoridade centralizada. Seguiam o princípio da igualdade sem distinguir seus membros em inferiores e superiores, dentro de uma hierarquia. Todos os iniciados na gnose, homens e mulheres, participavam igualmente do sorteio, qualquer um podia ser escolhido para servir como padre, bispo ou profeta. O objetivo dessa prática era justamente eliminar a participação da escolha humana, eles acreditavam que se Deus tudo dirige no universo, a sorte lançada expressaria sua escolha.

Talvez seja justamente por isso que Tertuliano ficou estupefato com a igual admissão, participação e acesso ao conhecimento, que para ele, era a evidência de uma total

desorganização: “não fica certo quem é catecúmeno e quem já se inclui entre os fiéis: todos são igualmente admitidos, todos ouvem igualmente, todos oram igualmente”¹³³ (*De praes.haer.*, XLI,2).

[...]suas ordenações serem tão negligentemente dispensadas, tão cheias de caprichos e tão mutáveis. Num momento são noviços que exercem as funções; em outro, pessoas ocupadas com empregos seculares. Em lugar algum a promoção é mais fácil que entre os rebeldes, onde até o mero fato de estar lá é uma função importante. De modo que, hoje um homem é bispo, amanhã serão outros; aquele que hoje é diácono, amanhã lerá as Escrituras; quem for padre hoje será um leigo amanhã; pois até sobre os leigos eles impõem as funções do sacerdócio¹³⁴ (*De praes.haer.*, 41, 6-8).

Ora, uma disciplina adequada, na visão de Tertuliano, evidentemente hierarquiza a autoridade dos indivíduos da comunidade em inferiores e superiores àqueles eleitos pelo divino e os que estão em plano inferior, em indivíduos que sabem e outros que não sabem; é por isso que ele protestou também contra a participação das mulheres que partilhavam com os homens posições de autoridade ensinando, discutindo, exorcizando e batizando.

A questão batismal foi importante. Tertuliano escreveu o *De baptismo*, e afirmou que apenas os bispos possuíam autoridade legítima, conferida diretamente pelos apóstolos sucessores de Jesus, e os fundadores da Igreja Universal. Uma exceção podia haver no ritual batismal, quando o bispo podia ser auxiliado pelos diáconos e presbíteros. Depois de abordar o tema em vários aspectos disse: “Mas a mulher atrevida, usurpou o poder de ensinar¹³⁵, “da mesma maneira dará a si mesma o direito de batizar”¹³⁶ (*De bap.*17,4). Referindo-se à atividade batismal conduzida por uma mulher gnóstica da comunidade dos

¹³² *Futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina ut fidei suae congruens.*

¹³³ *In primis quis catechumenus, quis fidelis incertum est, pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant.*

¹³⁴ *Ordinationes eorum temerariae, leues, inconstantes. Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ut gloria eos obligent quia ueritate non possunt. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium ubi ipsum esse illic promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt.*

¹³⁵ *Petulantia autem mulieris quae usurpavit docere.*

¹³⁶ *Ut quemadmodum illa baptismum auferebat ita aliqua per se [eum] conferat.*

Cainitas¹³⁷. Em um tom de vitupério, declarou que o tratado sobre o batismo tem o objetivo de mostrar os malefícios dos ensinamentos daquela senhora gnóstica. Isso ele fez insistindo na ilegitimidade do ensinamento que provém de uma mulher (SFAMENI GASPARRO, 1996, p.158).

De todas as questões expostas acima, pode-se verificar que os textos pertencentes à diversificada e complexa tradição gnóstica contêm muitas imagens de gênero. De modo que, mais do que compreender a atuação das mulheres nos movimentos gnósticos é preciso questionar o porquê elas foram utilizadas, considerando inclusive os leitores e as leitoras desses documentos oriundos de variadas perspectivas religiosas.

Pode ser que alguns dos autores, no caso Tertuliano e Irineu, escolheram utilizar imagens de gênero porque elas estiveram engajadas em um processo de contestação e revisão dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres daqueles tempos. Além disso, pode ser que utilizaram imagens do masculino e do feminino porque elas continham em si a particularidade em produzir metáforas para reflexões sobre várias questões, particularmente aquelas envolvendo diferenças. As metáforas de gênero permitem transferir a significação do domínio social da diferença de gênero para outros domínios, por exemplo, conceitual, espiritual, experiencial. Estes textos mostram que a imagem de gênero pode ser usada para representar uma variedade de questões muito abstratas na especulação religiosa. É necessário, ainda, considerar que esses documentos serviram aos leitores antigos, particularmente na legitimação de concepções particulares da gnose como chave para o significado da escritura, experiência, e salvação (MACGUIRE, 1999, p.287-8).

4.2. Montanismo

De forma semelhante ao que ocorreu no caso do gnosticismo, a Igreja Universal se viu impelida a desenvolver mais precisamente seus conceitos doutrinários sobre a

¹³⁷ Tendência gnóstica do séc. II, se caracterizaram por uma oposição radical ao Deus do Antigo Testamento, vendo nele uma potência maligna e inferior, inimiga do Deus superior e bom, a Sophia. Usaram amplamente os livros apócrifos, entre os quais o Evangelho de Judas e a Ascensão de Paulo.

natureza da ação do Espírito Santo, o relacionamento entre o Espírito, o Pai e o Filho, a autoridade da tradição da escritura e a organização da hierarquia, graças ao “diálogo” estabelecido com representantes do Montanismo (BRAGG, 1999, p.243).

O Montanismo foi um movimento profético cristão que se iniciou a partir da segunda metade do séc. II. d.C., nos arredores das igrejas da Ásia, aquelas em que João havia endereçado as cartas do Apocalipse. No mesmo local onde foi intensamente cultuada a deusa-mãe da Ásia Menor, Cibele (BURKERT, 1991, p. 17-8)¹³⁸.

Foi na Frígia¹³⁹, às margens de Mysia, na aldeia Ardabau, que Montano, um antigo sacerdote de Cibele e convertido à fé cristã, começou a pregar que o Espírito Santo e a profecia do Antigo Testamento foi cumprida não nos Apóstolos, mas nele mesmo e em suas seguidoras, Priscilla e Maximila, os legítimos sucessores dos profetas da época apostólica. Foi justamente sob a legitimidade profética que eles fundamentaram o movimento e o nomearam de Nova Profecia (ALAND, 2002, p.959-61).

O nome mais comum utilizado pelos opositores do grupo para denominá-lo foi “catafrígios” ou heresia frigia, termos descritivos e depreciativos, baseados no lugar de origem, a Frigia, além do que, os frígios foram considerados estúpidos, grosseiros, e covardes, e seus nomes foram freqüentemente sinônimos de qualidades negativas. O movimento é hoje conhecido como Montanismo, seguindo o nome de seu fundador, mas este termo não foi usado antes do quarto século (GIBSON, 1978, p.125). As informações sobre o Montanismo e seus dirigentes derivam de relatos de escritores hostis e depreciativos. Eusébio de Cesaréia preservou esses relatos e os publicou no quinto livro de sua História Eclesiástica.

Os adeptos da Nova Profecia procuraram valorizar e revitalizar as atividades pneumáticas¹⁴⁰ e escatológicas da revelação de Jesus, assim como a expectativa da instauração de seu reino para a terra. Esse retorno seria diferente, pois eles acreditaram que

¹³⁸ Cujo culto exigia sacerdotes eunucos, os *galloi*, os quais castravam a si mesmos, reviviam um estado de exaltação às relações de suas divindades, emasculando-se (COMBY, LEMONON, 1988, p. 23).

¹³⁹ Cf. A considerável extensão do Montanismo, na Frigia é demonstrado no trabalho de Gibson (1978) *The Christians for Christians” Inscriptions of Phrygia*. Traz preciosas informações arqueológicas e epigráficas montanistas inscritas em monumentos do Alto Vale Tembris.

¹⁴⁰ Pneuma (πνεῦμα), termo que indica vento ou sopro, seria para esses cristãos a ação direta do Espírito Santo, a qual ativava uma inspiração determinante no comportamento da pessoa até mesmo moralmente e intelectualmente (VANYÓ, 2002, p.1173).

uma Jerusalém celestial desceria à terra em um pequeno vilarejo Frígio de nome Pepuza, desconhecida vila do oriente de Filadélfia; e o próprio Montano seria o veículo para o Paráclito, aquele que Jesus prometeu que mandaria antes dele.

O Montanismo defendeu a escatologia, crença que pregava a aproximação do fim dos tempos e que sobreviria num prazo muito curto; o *æ*cetismo, a espera do fim do mundo e insistência na preparação para o martírio, no jejum, na xerofagia (abstenção de alimentos úmidos), na exigência da castidade, inclusive entre os casados, na condenação do segundo casamento e na recusa do perdão ao cristão batizado que pecara, mesmo que fizesse penitência (BROWN, 1990, p.157-8; ARMSTRONG, 1995, p. 114). Espalhou-se na Frígia, Trácia, Síria, Gália e norte da África e associaram-se a ele inúmeros seguidores, inclusive Tertuliano.

Em um momento de transe no exercício da atividade profética, característica do grupo, Montano declara: “Eu sou (*ego eimi*) o Pai, eu sou (*ego eimi*) o Filho e eu sou (*ego*) o Paráclito” (apud AUNE, 1996, p.575)¹⁴¹. Dando a entender que a Trindade se revela por meio dele, legitimando seu *status* de mediador entre o mundo celeste e terrestre. Essas e outras palavras de Montano – geralmente esparsas –, tiveram uma repercussão forte nas outras comunidades cristãs, em especial naquelas que defendiam a tradição da sucessão apostólica.

O tipo de expressão profética de Montano parece espelhar-se na tradição profética greco-romana, em que um indivíduo entrava em transe possuído temporariamente pelo espírito divino, despojando-se da iniciativa própria e, até certo ponto, de sua própria personalidade, para tornar-se um instrumento de comunicação (BRAGG, 1999, p.345).

Segundo o montanismo, o Espírito Santo declarava diretamente sua vontade aos profetas, deixando de existir o papel das autoridades consideradas as únicas legítimas, como os bispos, dos episcopos e diáconos. Ao mesmo tempo se declarada a superioridade dos profetas em relação a eles. As visões do fim do mundo ameaçaram a tradição baseada “nos ensinamentos dos Apóstolos quanto à organização eclesiástica emergente, o que suscitou uma

¹⁴¹ Os oráculos montanistas foram publicados por AUNE em um capítulo chamado “Gli oracoli Montanisti”, p.575-77 (Op. Cit.). E também por SIMONETTI & PRINZIVALLI, em um capítulo chamado “Oracoli Montanisti – Oracula Montanistarum”, p.206-11 (Op. Cit.).

reação imediata e intensa da parte do clero”(SILVA, 2000, p. 230).

Os montanistas rejeitaram qualquer tipo de regra em torno da atividade profética, justamente porque insistia que apenas a profecia extática podia ser considerada genuína, pois ela era de fato uma comunicação transmitida de forma inalterada diretamente do próprio Deus. Foi então necessário estabelecer uma diretriz canônica das Escrituras, de modo que nenhuma nova revelação pudesse ser-lhe acrescentada. (BURKITT & NORRISIAN, 1965, p.457).

A preocupação logo se fez sentir entre as mais diversas igrejas de modo que várias reuniões foram convocadas entre as inúmeras comunidades para discutir a questão dos ‘catafrígios’: “Ora, os fiéis da Ásia reuniram-se freqüentemente e examinaram novos discursos considerando-os profanos. E condenada a heresia, expulsaram da Igreja seus adeptos, excluindo-os da comunhão” (*Hist.Ecles.*,V,16,10). A gravidade da questão chegou até mesmo à convocação de um concílio em Icônio (aprox.256), na Ásia menor, cuja discussão estava em torno de diversas práticas montanistas.

São muitas as questões que envolvem as discussões da Igreja sobre o montanismo, mas aqui cabe destacar o fato, como dito anteriormente, de que esse movimento não faz distinção entre homens e mulheres no exercício do profetismo, contrariando as práticas eclesiais oficiais.

4.2.1 Maximila e Priscila

Maximila e Priscila, seguidoras de Montano, como ele, dotadas de glossolalia, êxtases e linguagem inspirada, pelo que foram chamadas de profetisas. Gozaram, ao lado de Montano, de alta consideração, foram muitas vezes mencionadas como as sumas autoridades do movimento. Na crítica ao movimento, destaca-se a inadequação das atividades dessas duas mulheres em tons depreciativos: “Mostramos, pois, que essas primeiras profetisas, depois que ficaram repletas do espírito, abandonaram os maridos. Como pois, não mentem ao dar a Priscila o nome de virgem?” (*Hist.Ecles.*, 18,3). A menção questiona o

abandono do papel de esposa, e também a questão virginal. Pode ser que quando as mulheres passavam a exercer a atividade profética, dedicavam-se integralmente a uma nova vida voltada para a religiosidade, sentiam-se purificadas pela ação do espírito e tornavam-se novamente virgens, não no sentido físico da palavra, mas em uma dimensão divina.

Além de Eusébio, Hipólito¹⁴² em *Refutatio Omnius haeresium* diz o seguinte:

[...] Foram seduzidos por duas mulheres, Priscila e Maximila, tidas por profetisas e habitáculos do Espírito Santo... A essas mulheres enalteciam, colocando-as acima dos apóstolos e de todo o carisma; não faltou quem afirmasse que havia nelas algo superior ao Cristo. Eles, porém, concordaram com a Igreja em reconhecer o Pai do universo como sendo o Deus e Criador de todas as coisas, e que o Evangelho testifica de Cristo. Mas introduziram novidades na forma de jejuns, festas, abstinências, dietas de rabanetes, deixando-se levar pela autoridade dessas mulheres (VIII, 19 apud BETTENSON, 1998, p.139).

Trata-se de um visível questionamento da autoridade profética feminina em relação aos apóstolos, quanto às “novidades” em relação à alimentação, pode se tratar justamente de práticas ligadas ao fato de ocuparem na comunidade a posição de mediadoras entre esse mundo e o mundo divino. O rigor dos jejuns já era praticado em algumas comunidades gnósticas, mas parece que o Montanismo intensificou ainda mais essa prática. Pelos textos parece que, no Montanismo, as mulheres tinham um considerável prestígio. Após a morte de Montano, foi Maximila quem dirigiu o movimento e foi alvo de ataques da Igreja (ALEXANDRE, 1990, p.535).

As duas companheiras de Montano tiveram papel decisivo na constituição e propagação do movimento carismático da Nova Profecia; eram consideradas em patamar de igualdade em relação a Montano e, também, como portadoras das revelações do Paráclito (Espírito Santo) que se exprimia em primeira pessoa por meio da fala delas em um ímpeto profético que envolvia todas as qualidades carismáticas e proféticas existentes desde as

¹⁴² Escritor da primeira metade do séc. III era bispo, segundo testemunhos de Eusébio e Jerônimo, estes não conseguiram definir qual a sua sede episcopal. Escreveu *A tradição Apostólica* onde defendeu a tradição litúrgica, definiu os ofícios e ministérios na comunidade: eleição e sagração de bispos, ordenação de presbíteros e diáconos; colação de viúvas, leitores, virgens, subdiáconos, e possuidores do carisma de curar doenças; orações litúrgicas, condições para a admissão de novos membros na comunidade, questões sobre jejum, questões sobre a eucaristia, páscoa e sepultamento no cemitério da comunidade.

antigas comunidades paulinas. “O Paráclito falou por meio da profetiza Prisca (Priscila): Sou carne, todavia odeiam a carne” (AUNE, 1996, p.575), afirmação que tem por objetivo confirmar a atividade de mediadora do divino. Ainda há informações de uma outra advertência:

A santa profetisa Prisca (Priscila) anuncia: Um santo ministro deve saber como administrar a santidade. Se o coração oferece motivos purificadores, então podem também ter visões, e, inclinando o vulto deles, pressentem vozes salutareis, sejam manifestas, sejam veladas.(Id., p.576).

O termo santo ministro, oriundo do latim *sanctus*, cujo significado é aquele que se aproxima do divino, a faz uma visionária. Mais uma vez, a fórmula de legitimar a atividade, assim como a santidade de Prisca, havendo um cruzamento da questão da purificação e santificação.

Há, ainda, um outro fragmento de um oráculo montanista, não se sabe se recebido por Quintila ou Priscila, que narrou uma visão escatológica, na qual Cristo, em forma de mulher, revelou que Pepuza seria o lugar onde desceria a Nova Jerusalém: ‘Quintila ou Priscila disse: Cristo veio a mim e me concede o conhecimento, coberto de esplêndida veste sob a forma de mulher, e me revelou que este lugar é santo e aqui deve descer a Jerusalém celeste’(Id.). Essas palavras refletem a idéia da escatologia montanista, mas a representação divina evocada é feminina. Interessante para a utilização de uma imagem de gênero, fazendo da relação de Cristo em imagem de mulher que concede o conhecimento privilegiado de sua vinda.

Mas é em Maximila que está mais nitidamente delineada a perspectiva escatológica iminente: “Depois de mim não haverá nenhum outro profeta, mas apenas o fim”, além de reivindicar para si o *status* de profetisa prevê para o futuro próximo o fim. As palavras, muitas vezes sem muito sentido, reivindicam sempre a legitimidade da função mediadora entre dois mundos: “Maximila disse: Não me escutais, mas escutais Cristo” (Id.). A repetição é sempre similar. Os mandatos proféticos trazem a recomendação implícita de maneira a legitimar perante a comunidade o estatuto de profetisa, assim como a própria sucessão profética: “O Senhor enviou-me como seguidora, pregadora, intérprete deste pacto e

desta promessa; me forçou, querendo ou não, a aprender o conhecimento de Deus”.

As palavras efetivamente dão legitimidade e *status* às funções desempenhadas como uma imposição de Deus de modo a reavivar e restaurar, por meio da autoridade do Paráclito, a antiga situação do movimento cristão: as ações diretas do Espírito, falar em línguas, espera dos últimos tempos, ética rigorosa. A atividade de Maximila, suas companheiras e companheiros foram criticadas e perseguidas como demonstra um último oráculo dela: “O Espírito disse por meio de Maximila: Sou caçado longe das ovelhas como um lobo. Não sou um lobo. Eu sou palavra espírito e força”(Id.,Ib.). Parece claro que a profetisa não foi aceita por parte de outros cristãos que a julgavam com as palavras de Mateus (7,15), como um lobo em veste de carneiro.

Tertuliano, em torno do ano de 207, tornou-se montanista, sua obra posterior à conversão ecoa a ética do movimento com escritos ascéticos e dogmáticos, assim como a certeza de que o Paráclito teria aberto nova fase da revelação divina, além da neotestamentária. Mas o que mudou também foi o conceito dele sobre a atividade religiosa feminina:

Temos entre nós uma irmã favorecida com dons de revelação que ela manifesta na igreja, mediante visões extáticas no Espírito, durante os ofícios do domingo...Terminado o culto e despedido o povo, costuma relatar-nos suas visões...”entre outras coisas, diz ela, foi-me revelada uma alma em forma corporal que surgiu semelhantemente a um espírito; não era, contudo, uma realidade vazia de qualidades, mas algo que podia ser tocado, vaporoso, transparente, de cor etérea e de forma perfeitamente humana¹⁴³ (*De an.*, IX,4).

O fato de afirmar e legitimar a posição de sua confrade mostra o quanto a questão de gênero foi utilizada por ele, em questões específicas e determinadas.

¹⁴³ *Est hodie soror apud nos reuelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur; conuersatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et uidet et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit et medicinas desiderantibus sumit. Iam uero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae uisionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima disserueramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renunciare quae uiderit (nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur), 'inter cetera', inquit, 'ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus uidebatur, sed non inanis et uacuae qualitatís, immo quae etiam teneri repromitteret, tenera et lucida et aerii coloris, et forma per omnia humana.*

Tertuliano narrou a ação em certa medida “institucionalizada” de uma profetiza na comunidade eclesial cartaginesa que, em uma assembléia litúrgica estimulada pela leitura sagrada e os sermões, e dotada de revelação carismática, proferiu suas concepções sobre a alma, e o autor concedeu-lhe completa legitimidade, pois defendeu com convicção o caráter corpóreo da alma. Tudo indica que ele não exclui a mulher de uma ativa participação na vida religiosa, conhece e respeita o carisma profético feminino e admite que as representantes da Nova Profecia sejam porta-vozes da manifestação do Paráclito. Além da concepção de alma há ainda uma outra revelação relacionada à santidade da castidade no interior do matrimônio:

Analogamente também por meio a santa profetiza Prisca proclamou evangelicamente que o ministro sabe desempenhar a sua tarefa solicitando à santidade da castidade. O empenho na castidade de fato harmoniza os dois cônjuges, assim disse, ‘e então possuem visões e olham em direção à terra ouvem também vozes bem distintas, seja salvífica seja também secretas’¹⁴⁴ (*De ex. cast.* X.5).

Aqui Tertuliano utiliza a mensagem proferida por Prisca para legitimar a questão da abstinência sexual entre o casal. A austeridade do movimento, as regras precisas em torno da sexualidade e da alimentação, demonstram haver neste grupo uma sistemática relativa à função profética. O fato de ser totalmente dominado pela divindade faz com que seja necessária a observância de determinadas prescrições de modo que a pessoa se entregue totalmente à atividade da revelação. Deveriam observar algumas regras e prescrições em relação ao corpo, à alimentação e à sexualidade. Permanecerem castos, abstinentes, não ceder às paixões do corpo, mas, sim, às delícias do espírito. O próprio Jesus Cristo é carne, mas sobretudo palavra e verbo (HÉRITIER, 2002, p.200).

Há também que se considerar a questão da adivinhação como uma maneira de eliminar a dureza do real, revelando fatos até então não percebidos. Ouvir vozes, ter visões, pressentir a presença de seres sobrenaturais nas reuniões e assembléias “não é senão a ocasião de um sociodrama que permite ao adivinho esclarecer a situação sob um aspecto novo, através

¹⁴⁴ *Item per sanctam prophetidem Priscam ita euangelizatur, quod sanctus minister sanctimoniam nouerit ministrare. 'Purificantia enim concordat, ait, et uisiones uidet, et ponentes faciem deorsum etiam uoces audiunt manifestas, tam salutare quam et occultas.*

de um discurso reorganizador e revelador” (TOLRA, WARNIER, 1997, p.223), estando sempre em jogo a questão da explicação do mistério da vida e da existência.

O fato de não haver restrições em relação ao papel de profetisa pode, sim, revelar que as mulheres são mais “suscetíveis ao influxo das emoções” (MONTERO, 1998, p.13). Talvez sim, mas, também, pelo fato de as mulheres experimentarem intensamente sua religiosidade, vivenciando profundamente sua fé e sua relação com o mundo divino.

Priscila e Maximila não foram as representantes exclusivas de mulheres visionárias, muito antes delas temos as Sibilas, a Pítia de Delfos eram imagens de mulheres que faziam parte do imaginário religioso greco-romano. A revelação por meio de êxtases constituiu uma experiência comum a muitos povos de diferentes localidades do mundo greco-romano, as pessoas consultavam oráculos e profetas pois acreditavam que, por meio deles, os deuses faziam conhecer sua vontade. A vontade divina era anunciada por pessoas “especiais” as quais aconselhavam e respondiam dúvidas. Os significados das respostas eram, às vezes, difíceis de ser entendidos, sendo necessário que sacerdotes especiais interpretassem o sentido das palavras.

Além da profecia feminina não ser um fato novo, também não era nova a preocupação por parte das autoridades em conter as livres manifestações do êxtase profético. Fossem masculinas ou femininas, era necessário conter ou controlar, estabelecendo sempre novos parâmetros de comedimento de modo a não extrapolar os devidos limites do poder constituído.

Se a profecia foi fundamental e essencial para muitas das tendências cristãs, para a Igreja Universal ela não deveria ser critério de sucessão e definição de atividade, foi necessário estabelecer critérios “objetivos”, e não apenas baseados na função carismática e profética do crente. Assim, o argumento da sucessão apostólica era significativo e alijava do processo inúmeras interpretações, assim como as mulheres que os defendiam. Foi necessário estabelecer o lugar adequado para as crentes que buscavam seu espaço e sua ativa vivência espiritual.

4.3 A atividade religiosa e a encráteia

Se por um lado havia a dificuldade em estabelecer critérios racionais de controle nas várias igrejas cristãs para a perfeita consolidação da atividade profética, por outro há, ainda, uma face a ser considerada, a questão da encráteia (ἐγκράτεια = continência). As mais diversas tendências cristãs fossem elas gnósticas, montanistas ou qualquer outra defenderam uma conduta ética rigorosa, assim como, uma série de exigências com relação ao corpo, à alimentação, em especial o consumo de carne, ao casamento culminando na recorrência da continência sexual. Este tipo de comportamento é denominado encráteia. É na encráteia, na atividade divinatória e na gnose das várias correntes do gnósticas que a mulher ocupou um nível prático e ideológico igual, se não superior ao masculino (SFAMENI GASPARRO, 1996, p.124).

O ascetismo enkratita visava à prática a abstenção de prazeres, do conforto material, adotada com o fim de alcançar a perfeição moral e espiritual. Contudo, da mesma maneira que a questão profética, não foi um evento tipicamente cristão. As tendências ascéticas estavam difundidas anteriormente à expansão cristã, tanto na Palestina entre os Essênios, quanto no Egito entre os Terapeutas, e no mundo greco-romano nas expressões ascéticas pretendidas pelo cinismo e o neoplatonismo¹⁴⁵.

A crença de que a continência era um estado privilegiado e permitia uma correta atividade religiosa não tardou a ser defendida pelas várias comunidades cristãs. De forma que a encráteia total ou parcial foi defendida por meio da busca da virgindade e da

¹⁴⁵ Na filosofia socrática e platônica a enkráteia se define como domínio de si, “temperança” e ainda da capacidade de regular os impulsos passionais sobrepondo-os aos ditames da razão, sem eliminar-lo totalmente. Sob esta linha, Aristóteles atribuiu a enkráteia a qualidade de “virtú” ligada ao desejo (*epithymetikós*), a qual sobrepõe a razão aquele impulso (*epithymia*) que empurra a busca de “prazeres maus”. Na tradição estoica, subordinando-se a enkráteia a *sophosyne* (sabedoria), elabora-se a noção de liberdade espiritual do sábio, a qual consiste na supremacia da razão sob paixões que podem condicionar a sua existência. No mundo grego o exercício da enkráteia não implica rigorosa forma de abstencionismo ou recusa do exercício da sexualidade. Se a prática de abstenção alimentar e às vezes sexuais são conexos a cultos particulares, qualificando-se portanto como meio de aquisição da pureza ritual necessária ao acesso ao lugar sacro e a conclusão dos atos cultuais, a proibição da ingestão das carnes como regra constante de conduta intervêm na tradição órfica e pitagórica com motivações de ordem ontológica. Em tal tradição é central a noção de uma alma de natureza divina aprisionada no corpo e necessidade de purificação enquanto a recusa do sacrifício cruento se coliga a idéia de uma substancial comunidade de natureza entre todos os seres viventes *empsycha* (dotados de alma) e da *metempsychosi* (passagem da alma através de diversos corpos). (SFAMENI GASPARRO, 1995, p.171).

castidade. Teve diversos graus de moderada a exagerada atingindo o ascetismo radical. Mas a encrâteia pode ser definida, resumidamente, como um conjunto de regras e comportamentos e de idéias comuns, presentes em várias correntes marginais ou não à Igreja Universal, que recusavam o casamento, a procriação, a alimentação com carne, o uso do vinho.

Irineu afirma que as diversas tendências teriam se reunido na doutrina de Taciano, “patriarca dos encratitas”, o qual teria formulado uma doutrina em torno do encratismo¹⁴⁶ (*Adv. haer.* I, 28, 1 apud BOLGIANI, 2002, p.474). Taciano interpretou a queda e condenação de Adão como uma situação que envolveu, posteriormente, todo o gênero humano, por meio de sua transmissão por meio da procriação. Assim, idealizou uma comunidade cristã na qual homens e mulheres renunciavam completamente às relações sexuais e às abstenções dietéticas:

Essas abstenções estavam intimamente ligadas ao ato constitutivo da renúncia sexual, pois se considerava que a ingestão de carne vinculava os seres humanos à natureza selvagem e carnívora dos animais, assim como o coito os ligava à natureza sexual das feras não domesticadas. Além disso, o vinho era uma fonte conhecida de energia sexual – “pois o vinho confere calor aos nervos, asserena a alma, recorda o prazer, gera o sêmen e incita aos deleites do amor” (BROWN, 1990, p.86).

Essa visão completamente rigorosa e pessimista não contou com um grande número de adeptos, mas a encrâteia total ou parcial foi disseminada até mesmo no interior do casamento e foi muito defendida nos primeiros anos do cristianismo. Predominaram duas tendências, uma moderada, que não proibía as núpcias e aconselhava moderação entre o casal e, uma outra tendência radical, sendo esse o autêntico encratismo, o qual proibía o casamento. Tanto a tendência moderada quanto a radical justificam a necessidade de contenção, com base no primeiro casal, Adão e Eva, os quais não tiveram necessidade de relações sexuais, até o momento em que ambos cometeram o primeiro pecado, resultando na necessidade de casamento, filhos, trabalho para sustentar a família.

¹⁴⁶ Taciano nasceu na Síria de família pagã, foi discípulo de Justino. Desiludido com a filosofia converteu-se ao credo cristão. Fundou então sua comunidade “encratita” utilizando-se de parte da doutrina gnóstica, praticava o vegetarianismo, considerava o matrimônio como adultério e substituiu o vinho da celebração eucarística pela água (MANZANARES, 1995, p.194).

Tanto no exercício da encráteia moderada ou radical, a prática da virgindade e da continência, indiferentemente se antes ou depois do casamento, era entendida como uma restauração da perfeição originária, a qual em um movimento circular fez do objetivo de salvação o retorno ao início da primeira criação (SFAMENI GASPARRO, 1996, p.134).

Ora, a discussão em torno das práticas encratitas ecoou em todas as distintas igrejas cristãs, cada qual a sua maneira reinterpreto particularmente adotando critérios mais ou menos radicais em torno dessa prática. Sendo o caso da Síria uma das mais radicais, passou a adotar a prática do batismo somente a quem fizesse profissão completa de castidade. Inúmeros¹⁴⁷ autores fizeram referências a essas práticas (BOLGIANI, 2002, p.474; BROWN, 1990, p.92-3). O exemplo moderado é oferecido na obra *Sentenças de Sexto*, trata-se de uma compilação de práticas ascéticas greco-romanas cujo estilo é pitagórico e compiladas nos moldes cristãos (GRIBOMONT, 2002, p.1281).

Parece que no caso das mulheres há que se considerar ainda nesse complexo sistema envolvendo sexualidade, espiritualidade, atribuição de papéis e poder no interior da crescente instituição Igreja católica. Um processo muito mais denso e profundo que se manteria por muitos séculos. Com a supressão das várias heresias, cada vez mais o avanço da Igreja de Roma, cujo pilar organizacional defendia a sucessão apostólica puramente masculina, passou a adotar um discurso para os homens e as mulheres que remetia sempre à esfera privada e individual de cada um. Oferecendo regras e ordenando comportamentos, aliando teologia, espiritualidade e sexualidade. Definindo e legitimando os papéis masculinos e femininos cristãos por meio da busca intensa e frenética da vida perfeita e muito próxima e similar à vida no reino dos céus. O casamento perfeito passou a ser aquele com Jesus, no caso das mulheres, enquanto que no caso masculino, o matrimônio se dava com a Igreja. Ficando às mulheres as tarefas específicas, tais como, cuidar dos pobres e doentes, conforme Tertuliano:

Quem permitiria que sua mulher andasse de rua em rua para procurar os

¹⁴⁷ Irineu em *Adv. Haer.* I,28,1; Clemente de Alexandria em *Pedagogo* II, 2,33,1, *Stromata* I, 15,71,6, III, 17,101, 1-103 et passim; VII, 17,108,1-2; Eusébio de Cesaréia em *História Eclesiástica* IV, 29.

irmãos, entrando na casa dos outros, antes passando por todas as barracas mais pobres? Quem aceitará de bom grado que a mulher seja tolhida de lado, porque ela deve ir a qualquer reunião noturna, se necessário? Quem em resumo poderá levar sem medo que ela passe a noite fora de casa para celebrar a páscoa? Quem a deixará vir, sem suspeita de infidelidade conjugal, ao banquete do Senhor, particularmente aquele sob o qual circulam tantos ignominiosos boatos? Quem tolerará que ela se arraste escondida nas prisões para beijar os pés de um mártir¹⁴⁸ (*Ad ux. II, IV, 2*).

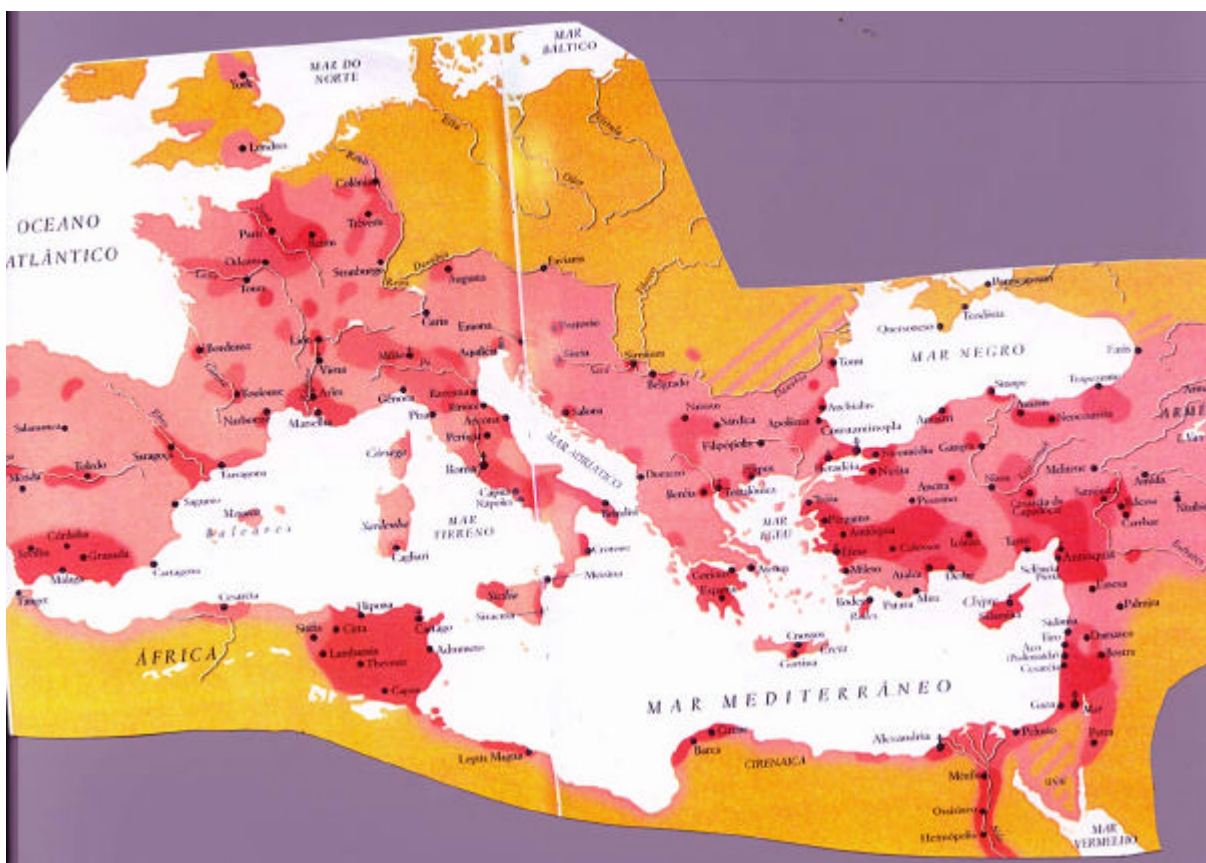
As atividades das mulheres cristãs eram muitas e de certa maneira não estava de acordo com a exigência do papel social a ser desempenhado enquanto esposa. Ora, desde o movimento de Jesus a atividade feminina esbarrou com a questão do desempenho do papel social adequado na vida privada e o exercício religioso apropriado. Argumentos de gênero foram utilizados para alijar o contingente feminino das comunidades cristãs do sacerdócio, salvo algumas tarefas delegadas às viúvas e as diaconisas, cujas funções eram análogas às do diácono, tão somente ajudar no altar o celebrante.

Tanto a diaconisa quanto a viúva eram supervisionadas pelos clérigos e regulados pelos códigos domésticos, pode ser que as comunidades tenham obtido êxito em controlar a atividade feminina. Entretanto, a julgar pelos capítulos anteriores até o reconhecimento da religião cristã por parte do Constantino em 313, e a posterior cassação de todas as tendências cristãs, prevalecendo a Igreja Universal, as mulheres, apesar de todas as proibições, atuaram como mestras, profetisas, mártires no diversificado, múltiplo e controverso movimento cristão.

¹⁴⁸ *Quis autem sinat coniugem suam uisitandorum fratrum gratia uicatim aliena et quidem pauperiora quaeque tuguria circuire? Quis nocturnis conuocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? Quis denique sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit? Quis ad conuiuium dominicum illud, quod infamant, sine sua suspicione dimittet? Quis in carcerem ad osculanda uincula martyris reptare patietur?.*

5.1. A Igreja no séc. IV

As informações que se têm das mulheres cristãs do séc. II e III, em sua grande maioria, encontram-se em documentos anti-heréticos, em meio a discussões dogmáticas e teológicas, enquanto que, no século IV, elas se encontram em um contexto completamente diferente, o próprio cenário geográfico é outro, o cristianismo de finais do IV séc. e meados do V séc. é outro, são inúmeras dioceses disseminados pelo território greco-romano:



Mapa 2- Cristianismo no séc. IV e V (DUÉ, 1999, p.29).

Diferente também é a organização eclesial, muda o lugar reservado às mulheres no interior da Igreja; elas serão lembradas como virgens consagradas, mães exemplares ou viúvas continentas, encarregadas dos cuidados com os pobres e doentes.

Aos poucos foi-se estabelecendo o costume das comunidades cristãs se reunirem para tomarem determinadas decisões em conjunto. Retomava-se uma prática

experienciada nos anos 50, em Jerusalém, quando ocorrera entre os apóstolos e os seguidores de Jesus para decidir se os conversos ao cristianismo deveriam ou não ser submetidos às leis mosaicas (At.15). Quando os dirigentes de uma determinada igreja não conseguiam resolver uma questão interna recorriam aos representantes e bispos de outras igrejas vizinhas. Estas assembléias dariam origem aos primeiros sínodos e concílios.

No período imperial romano *concilium* é a assembléia de notáveis e delegados das cidades e províncias, cujo principal objetivo era o reconhecimento da autoridade do imperador. Eles foram importantes nas administrações provinciais (LABOA, 1999, p.48). Seguindo esse exemplo os representantes das comunidades cristãs utilizaram o termo para indicar uma assembléia formal de bispos para deliberarem e legislarem sobre questões eclesásticas, passou a se formalizar apenas a partir de 325, quando o imperador Constantino convocou o primeiro Concílio Ecumênico, realizado na cidade de Nicéia (Bitúnia), exigindo a presença dos bispos provenientes de todo o império. O que em última instância significou que o concílio ecumênico era a própria representação da Igreja Universal¹⁴⁹. A Igreja Universal sempre defendeu a sucessão baseada na tradição apostólica. Entretanto, o fato do imperador ter convocado a primeiro concílio ecumênico, demonstra claramente o quanto o Estado favoreceu aquela tendência. A convocação imperial, a arbitragem e a aplicação das decisões, de certa maneira “quebrou” a questão da tradição em torno da principal autoridade.

Todas as assembléias foram convocadas para arbitrar sobre as inúmeras comunidades que se recusavam a seguir a orientação da Igreja Universal, particularmente com relação à tradição e o primado. Mas outros problemas foram, pouco a pouco, surgindo e crescendo, como foi o caso dos *lapsi*, por ocasião do Édito do Imperador Décio (249-251) exigindo que os governadores e magistrado das províncias, auxiliados pelos cidadãos a

¹⁴⁹ Entre o século IV e o V os principais concílios ecumênicos foram o de Nicéia em 325, para deliberar sobre a consubstancialidade do Filho com o Pai. Controvérsia propalada por Ario. O segundo foi realizado em Constantinopla em 381 convocado pelo imperador Teodósio I. O credo de Nicéia foi reafirmado e condenados o macedonianismo e o nestorianismo cujas controvérsias trataram da divindade do Espírito Santo. Em Éfeso no ano de 431, convocado pelo imperador Teodósio II, foram condenados o nestorianismo e o pelagianismo cujas controvérsias versavam em torno da maternidade divina de Maria. E o concílio de Calcedônia em 451, o quarto concílio ecumênico foi convocado pelo imperador Marciano condenaram o monofisismo o qual discutia as duas naturezas na única pessoa de Cristo (LABOA, 1999, p.48; BETTENSON, 1998, p.438).

supervisionassem os sacrifícios aos deuses e ao gênio do Imperador. O fato levou muitos cristãos a abjurar ou a solicitar favores de amigos não cristãos (BETTENSON, 1998, p.45). Nessa ocasião, os dirigentes das comunidades cristãs exigem que tais membros sejam punidos conforme o grau de abjuração especificando sanções penitenciais. Em retaliação, Valeriano (253-260), em seguida, ordena que sejam castigados bispos, sacerdotes e diáconos e, até mesmo, soldados, matronas, senadores, cavaleiros, fidalgos romanos que se confessassem cristãos, alguns até mesmo com a pena de morte¹⁵⁰.

O Concílio de Elvira, cidade situada na província Bética da Espanha ocorreu em uma data entre 295 e antes de 314. Dele participaram 19 bispos e 24 presbíteros das cinco províncias romanas: da Bética, Cartago, Lusitânia, Tarraconense e a Galícia. É muito significativo no que diz respeito as discussões internas comunidades cristãs em relações aos hábitos comuns da sociedade. Foram estabelecidos 81 cânones disciplinares, a grande maioria sobre problemas cotidianos e a conduta dos fiéis e do clero. São eles: discussões disciplinares, considerando a delimitação e extensão da autoridade episcopal (can.28,32,53,77); Conservação da primeira fé cristã, assim como da reta vida nos ideais de Cristo (can.23, 26, 39,); Punição rigorosa para homicídio, idolatria e outros pecados graves (can.1, 34, 55). Alguns cânones serão retomados mais tarde nos concílio de Arles e de Nicéia.

Alguns pecados foram delimitados e definidos e estabelecido os devidos cânones penitenciais: contra idolatria qualificada (can.1-2), malefício (can.6)¹⁵¹, contra as divorciadas e concubinas sem nenhum atenuante (can. 8), contra os reincidentes em pecados de sensualidade, os alcoviteiros (can.12), contra os pais que casam as filhas com sacerdotes

¹⁵⁰ Houve um certo afastamento de muitas pessoas, pressionados de ambos os lados, pelo poder constituído cabendo penalidade máxima, a morte, e, também por parte dos dirigentes das igrejas acusados de idolatria e de traírem a doutrina e a prática cristã, o que envolvia a prática de determinadas penitências e até expulsão. Naturalmente, que a partir dessas considerações é necessário relativizar, nesse momento, a questão do martírio. No Oriente, o número de mortos faz do problema da tradição dos livros sagrados e da abjuração uma questão anexa, ela torna-se central nos anos seguintes, para as províncias do Ocidente, que tiveram menos mártires (ROUSSELLE, 1984, nota 3 p.155).

¹⁵¹ Silva (2000, p.246) trata desse cânone em especial quando discorre sobre a preocupação cristã em torno da prática de magia. No vocabulário cristão a magia podia abranger práticas divinatórias, terapêuticas ou purificadoras. Sobre essas questões o autor afirma que houve uma legislação específica da prática da magia no interior do próprio clero.

idólatras (can.17), contra aquelas que suprimem uma vida em geração (can.63). Arbitrou-se sobre os sacramentos do batismo e da crisma (can.38,77) e sobre a indissolubilidade do casamento (can.9).

Mas o concílio definiu, sobretudo, uma nova legislação em relação ao teor de vida dos clérigos, os quais não deviam ser escolhidos entre gente pouco conhecida da Igreja onde eram ordenados (can.24), não deviam exigir recompensa pela administração do batismo (can. 48) ou exercitar a usura no exercício do comércio questão ligada aos agiotas reincidentes (can.19 e 20). Estipulou o celibato para o clero abrangendo presbíteros, bispos, diáconos durante o exercício de seus ministérios (can.33). Esta última exigência canônica, é considerada o primeiro projeto do celibato obrigatório para o clero na legislação eclesiástica (CAPELLI, 1963, p.41; DDC, 1963, v.2, p.41; DE LUIS, 2002, p.470).

Há ainda preciosas informações sobre as várias camadas sociais cristãs: flâmines (can.2,3,4,35), duúnviros¹⁵² (can.56), ricas matronas (can.5,41), proprietários (can.40), agiotas (can.20), aurigas e comediantes (can.62,69), libertos (can.80). Verifica-se que entre as pessoas ainda efetuam ritos da religião romana, pois tratam das questões idolátricas (can.1), das pessoas que assistiam aos cultos da religião romana (can.59), aqueles que possuíam em casa as imagens e divindades não cristãs (can.41). Com relação à vida matrimonial e sexual foram estabelecidas penas muito severas que incluíam a exclusão da comunhão na hora da morte (DE LUÍS, 2002, p.470).

Com relação a questão do matrimônio dos clérigos, ela sempre esteve presente em decisões conciliares, como as do concílio realizado, em torno de 314 e 319 na cidade de Neocesária. Deliberou-se na assembléia a proibição do matrimônio aos sacerdotes sob pena de deposição (can.1). Considerado como fornicação e adultério, se um clérigo houvesse cometido delitos carnis antes da ordenação, deveria se abster de celebrar o sacrifício eucarístico. Aprovaram-se as normas sobre a moral sexual do clero (can.7). Foi estabelecida a idade mínima de 30 anos para a admissão ao presbitério (can.11) e o proibiram aos médicos (can.12). No que diz respeito a especificidade do matrimônio proibiu-se o

¹⁵² *Duumvir* é um dos membros de uma comissão constituída por duas pessoas (SARAIVA, 2000, p.400).

casamento de uma mulher com dois irmãos, submetendo essas pessoas à penitência e, do mesmo modo, àqueles que contraíam sucessivas núpcias (can.2,3,7). Regulamento à instrução dos catecúmenos. Esclareceu-se que o batismo da mulher grávida não é válido para o feto (can.6) (NARDI, 2002, p.982; DCC, 1963, v.3, p.175).

A questão da mulher, do celibato para homens e mulheres no interior dessas comunidades vai tomando uma feição cada vez mais específica, aliada ao exercício da atividade sacerdotal. Assim, como cada vez mais acirrada vai se tornando as contendas internas nas comunidades em torno da disputa pelo poder, conforme relata Eusébio de Cesaréia. Segundo ele, os pastores não se incomodavam mais com as regras da piedade e, “lançavam-se apaixonadamente em mútuas contendas; nada mais faziam que entregar-se a disputas, ameaças, invejas, inimizades e ódios recíprocos; ambicionavam ardorosamente o poder, qual tirania” (*Hist.Ecles.*, VIII,1-8).

A vitória da Igreja Universal, em relação aos seus concorrentes internos e externos teve um impulso vigoroso a partir de março de 313, graças ao decreto assinado por Licínio e Constantino na cidade de Milão, sendo então conhecido como Edito de Milão¹⁵³. O qual não apenas concedeu liberdade de expressão religiosa aos cristãos mas também, propiciou ainda uma série de medidas favoráveis a unidade das várias igrejas e apoiando a Igreja Universal.

Eusébio (*Hist.Ecles.* X,5; 6;7) detalha as disposições, são elas, providências em favor do clero, concessão de imunidade eclesiástica, a instituição dos tribunais dos bispos para as causas leigas, o reconhecimento de efeito jurídico nas manumissões, mas também as medidas contrárias ao cisma e às heresias. Informações mais precisas sobre a perseguição às diversas tendências das comunidades cristãs e a eleição por parte de Constantino para a Igreja Universal, Eusébio informou mais detalhadamente na obra *Vida de Constantino*, um panegírico sobre o imperador.

¹⁵³ (...)”Todos os demais terão garantida a livre e irrestrita prática de suas respectivas religiões, pois está de acordo com a estrutura estatal e com a paz vigente que asseguremos a cada cidadão a liberdade de culto, segundo sua consciência e eleição. Não pretendemos negar a honra devida a qualquer religião e a seus adeptos” (*Hist.Ecles.* X,5).

São fortes as medidas de repressão a práticas não aceitas pela Igreja Universal. Eusébio (*Sul.vit.const*, III 64,1-4), transcreve o Edito de Constantino contra os heréticos, sendo eles, novacianos, valentinianos, marcionitas, paulianistas e os montanistas¹⁵⁴, indicando o confisco de seus símbolos religiosos e dos edifícios em que se reuniam:

[...] ordenamos, como já dito, que os edifícios nos quais vos reuníeis para alimentar vossa superstição, quero dizer, todos os oratórios que pertencem aos hereges (se é que se possa defini-los como oratórios), sejam requisitados e entregues a Igreja católica (...) e para o futuro não seja dada qualquer possibilidade de reunião; a partir de hoje, em nenhum lugar, público ou privado ousareis vos reunir para manter vossos conciliábulos ilícitos (*Sul.vit.Const.*66,1-3).

Além da entrega dos prédios, os livros sagrados também foram confiscados. Aqueles que aderiram à Igreja Universal, foram posteriormente submetidos à investigação cujo objetivo era comprovar a autenticidade da adesão.

A aspiração a uma organização monolítica, era parte integrante dos anseios da Igreja Universal, entretanto, isto não foi muito fácil. Ter uma estrutura organizacional em que o poder fosse exercido por uma minoria, exigia que medidas rigorosas fossem estabelecidas e controladas. As disputas internas pelos cargos de bispos tornaram-se cada vez mais ferrenhas, Sulpício Severo em *Vida de Martinho de Tours*, menciona o modo de proceder dos bispos: “O bispado, depois do édito de Milão, se tinha convertido em um cargo apetecível”(Chron. 2.32.4 apud BLÁZQUEZ, 1998, p.510), um retrato lamentável do procedimento dos religiosos em torno da oportunidade de exercer o poder no interior de suas comunidades, por meio da adulação do poder civil. Os bispos muitas vezes vinham de famílias abastadas, muitos eram irmãos ou parentes de pessoas que ocupavam altos cargos estatais, sendo que, algumas vezes o posto passava dos pais para os filhos. Os privilégios concedidos pelo imperador à igreja não deixaram de corromper o clero.

Constantino concedeu aos bispos poder de arbitrar nos problemas das igrejas, com independência dos tribunais seculares. As sentenças não eram passivas de

¹⁵⁴ Interessante a ausência dos Novacianos e os Donatistas, parece que nessa fase gozavam de uma certa tranqüilidade. O Edito não faz diferenciação entre cismáticos e os heréticos.

apelação e a execução imediata, esta de competência da autoridade. No séc. IV, a concentração de poder nas mãos dos bispos e sua posição de intermediários entre o mundo terreno e o divino culminou no exercício de certas funções dos magos, adivinhos e astrólogos não cristãos. Muitos os consideravam portadores de poderes divinos (SILVA, 2000, p.248).

Um bispo exercia sua autoridade em questões cotidianas de suas comunidades: moral, direito canônico, ordenamento social, tarefas educativas, serviços assistenciais, todos os setores da vida cristã, pessoal, familiar e social estavam sujeitos ao seu poder. De modo que o processo de escolha para tal cargo, foi também circunscrito a questões políticas. Após as concessões outorgadas pelo Imperador à Igreja Universal ocorreu uma tendência a “politização das eleições eclesiásticas, ligada, sobretudo à presença cada vez mais ativa de um plebe laica que transpõe para o domínio eclesial, os comportamentos cívicos” (OLIVEIRA, 2001, p.77-8).

Ora, se os heréticos foram contidos, os bispos pouco a pouco passaram a ter o completo controle de suas comunidades e as principais diretrizes da Igreja Universal passaram a ser aceitas. Sendo então o adjetivo católico utilizado para identificar aqueles que seguiam as regras defendidas pela Igreja de Roma, inclusive com relação a divisão ministerial, qual seria então o lugar reservado para as mulheres?

Eusébio informa sobre uma segunda lei, promulgada por Constantino, ordenando que os homens não deviam participar das funções sacras ao lado das mulheres. Elas não deviam ensinar e, os bispos ensiná-las a catequese das Sagradas Escrituras. A instrução feminina deveria ser feita por outras mulheres com esse encargo (*Sul.vit.Const.* I, 53,1-2).

A maior parte da documentação demonstra a preferência das viúvas e das virgens para exercerem funções na organização da Igreja, o próprio Imperador Constantino, conforme afirma Eusébio, pensou na atuação das virgens: “as santíssimas religiosas dedicadas à virgindade perpétua, foi para ele objeto de veneração, persuadido que na alma daquelas mulheres habitava o Deus ao qual estavam consagradas” (*Sul.vit.Const.*, IV 28,1).

A consagração da virgindade para servir a divindade, como visto no

segundo capítulo era o modelo religioso greco-romano. Contudo, a virgindade das Vestais era temporária, enquanto a moça estivesse a serviço da divindade, a das virgens cristãs torna-se uma exigência perpétua, tornando-se a moça a esposa de Cristo. Sendo as virgens consagradas e as viúvas encarregadas dos cuidados com os pobres e os doentes, e as mulheres de modo geral alijadas da direção de suas comunidades e da administração do batismo assim como das funções sacras nas celebrações.

O modelo sacerdotal feminino greco-romano e a função das religiosas das mulheres na religião judaica, conforme demonstrado no capítulo dois, eram baseados em regras e prescrições em torno da vida sexual e reprodutiva. Parece então que não foi algo inovador a defesa da castidade e da continência para todas as pessoas que optavam por dedicar sua vida ao serviço de Jesus, inovador foi a inserção nesse discurso a noção do sacrifício do corpo e da própria vida, passando então por um processo de desvalorização em torno das coisas “mundanas”, um martírio cotidiano em prol da salvação da alma e o perdão dos pecados.

Em tópicos anteriores já foram mencionadas questões sobre as virgens, família e do matrimônio. Entre os autores do séc. III, temos Tertuliano que escreveu *Sobre o véu das virgens*, Cipriano de modo similar redigiu *Sobre as vestes da virgem*, ambos tratam de casos nos quais elas foram conservadas virgens, ou optaram por ela, sendo motivo de respeito e consideração por parte dos membros das comunidades. No séc. IV tornam-se cada vez mais freqüentes, os discursos que defendem o estado virginal para a mulher. São expostos de maneira didática preparando as moças para permanecerem virgens, ou ainda, expõem, discutem e detalham erros que poderiam levar ao ato sexual tanto fora quanto no interior do casamento, os bispos argumentavam em torno das dificuldades da vida conjugal, a da dor dos partos, o mau humor do marido, a morte dos filhos, confrontando-as com as belezas abstratas do ideal da virgindade, apresentadas em um vocabulário platônico. (ROUSSELLE, 1983, p.157).

Essa “adaptação” discursiva conduzia a organizar e estabelecer um lugar para as mulheres nas igrejas. Há muito as diaconisas e as profetisas já figuravam no cenário

cristão. As primeiras sempre ao lado do diácono na administração dos bens eclesiásticos, em grande parte direcionados para o sustento dos pobres e dos doentes. A essas mulheres cabia a organização e distribuição do que fosse necessário para os pobres que a igreja ajudava. Enquanto que as profetisas, consideradas como inspiradas por Deus, eram conselheiras da comunidade, aquelas que por meio de seus êxtases proféticos aconselhavam a todos. Aos poucos essa função vai desaparecendo, sendo substituída pela dos bispos, os quais tornam-se os únicos responsáveis por essas atividades e também pelo ensino.

Mas as mulheres continuam a ter espaço em suas respectivas igrejas; as viúvas que mantêm-se em estado de castidade, sem casar-se novamente, viviam todas juntas sob a direção de uma delas. A viuvez era considerada uma forma secundária de castidade, sendo que sua forma principal pertencia às virgens, mulheres que voluntariamente, e mais tarde por vontade dos pais, se consagravam a Deus. Eram tidas em grande apreço pela Igreja, pois, nas palavras de Tertuliano “com a renúncia ao uso do sexo, conquista-se o Espírito Santo”¹⁵⁵ (*De exhort.cast.* 10,11).

Jerônimo, ao discorrer sobre os dons da igreja, afirma que alguns possuem o dom do casamento, outros o dom da virgindade, descrevendo assim as diversas situações existentes na comunidade: viúvas, virgens, continentes e esposos (*Epist.* 49,5). Entretanto, parece haver nesse discurso uma transposição simbólica, em torno da vida conjugal, em todas as situações o matrimônio está previsto. Tanto as viúvas quanto as virgens são consideradas esposas de Cristo. Naturalmente que a união é mística, mas passível de regulamento por parte da Igreja.

¹⁵⁵ *Per continentiam enim negotiaberis magnam substantiam sanctitatis, parsimonia carnis spiritum acquires.*

5.2 As mulheres do círculo de Jerônimo.

As cartas foram meios eficazes e até comuns dos homens enviarem para as suas correspondentes suas idéias sobre virgindade, viuvez e casamento, tentando mantê-las em estado de continência. Jerônimo foi um deles¹⁵⁶. O conjunto do epistolário de Jerônimo totaliza 154 cartas, dentre as quais 42 foram remetidas por ele para mulheres, sendo que algumas tem por destinatários um homem e uma mulher, com respeito às mulheres, elas se dividem em dois grupos: as damas da alta sociedade romana e as mulheres consagradas a Deus. Duas epístolas, em especial, tratam sobre a virgindade: a de número 22 – *Conselhos a uma virgem consagrada* - cuja destinatária foi a jovem nobre romana Eustóquia, filha da matrona Paula e, após trinta anos escreveu a de número 130 – *Sobre a virgindade consagrada* - para Demétria, a qual pertencia a uma das famílias mais elegantes e conceituadas das últimas gerações do império.

Não dispomos de nenhuma resposta das correspondentes de Jerônimo; a única exceção é que ele conservou em sua obra epistolar uma carta escrita por Paula e Eustóquia para Marcela (*Epist.* 46), uma amiga de ambas que permaneceu em Roma e não acompanhou o grupo para viver em Belém. As possíveis hipóteses para a não existência das cartas escritas pelas mulheres foram tratadas por Rousselle (1983, p.213-4), segundo ela, ou os originais foram perdidos ou Jerônimo teria conservado apenas as cópias de suas cartas destruindo as respostas recebidas.

Como não é possível precisar exatamente o por que as cartas escritas por mulheres não são encontradas interessa aqui destacar que a função primária da comunicação epistolária é estabelecer, confirmar ou transformar relações entre o escritor e destinatário da carta. Por um outro lado, no contexto fragmentário das igrejas cristãs, foram usadas cartas para não só para articular relações entre indivíduos mas também os limites comunais da própria igreja (JACOBS, 2000, p.725). Ora, é muito provável que Jerônimo fosse consciente

¹⁵⁶ Além de Jerônimo, também João Crisóstomo dirigiu 53 cartas para mulheres. Basílio de Cesaréia no conjunto de suas cartas há 13 para mulheres. Nas epístolas de Agostinho há 14 cartas dirigidas à mulheres, 9 a um homem e sua mulher (ROUSSELLE, 1986, p.213, nota 8).

de que suas cartas faziam parte de sua obra e continham registros de seu cotidiano e seu trabalho exegético e teológico como ele mesmo afirma em uma carta para Marcela:

O sentido de uma carta é escrever sobre algum assunto de família ou sobre temas quotidianos. Assim, de certo modo, os ausentes se fazem presentes, aproveitando para comunicar uns aos outros o que querem ou fazem, às vezes, naturalmente, este convite da conversa pode ser temperado com o sal da ciência. Você, sem embargo, absorta em seus tratados, não escreve-me sobre nada, a não ser para submeter-me à tortura de obrigar-me a revolver as Escrituras¹⁵⁷ (*Epist.* 29,1).

As cartas deixadas por Jerônimo contêm preciosas informações sobre a sociedade romana do Baixo Império, tratam dos mais variados estamentos sociais, das damas da alta sociedade, dos sacerdotes, monges, bispos, etc. Trazem também uma grande quantidade de dados sobre educação, ascetismo, modo de trabalho dos intelectuais, viagens, etc. A correspondência compreende o período do ano de 374 e 420, quando morre. As cartas, em sua maioria, tratam de conselhos morais para virgens, viúvas, esposas honradas ou meninas recém-nascidas (SANCHEZ, 1986,p.315).

De maneira geral, o tema das diversas missivas gira em torno de um assunto específico persuadir as ricas mulheres a adotar a vida ascética, submeter o corpo ao espírito. A renúncia englobava não apenas os prazeres físicos, comer e beber, mas também renunciar as riquezas, o luxo, exemplo esse que pode ser comprovado pelas palavras de Paula, mencionada por Jerônimo em seu elogio fúnebre:

Tenho que enfear um rosto que, contra a vontade de Deus, tantas vezes pinte de vermelho, sombreado e pálido. Tenho que mortificar um corpo que se entregou a muitos deleites. O sorriso contínuo deve ser reparado com pranto contínuo; os tecidos finos e os vestidos de seda de luxo devem ser trocados pela aspereza do cilício. Eu que antes procurei agradar o século e o meu marido, agora quero agradar a Cristo¹⁵⁸ (*Epist.* 108,15).

¹⁵⁷ *Epistolare officium est de re familiari aut de cotidiana conuersatione aliquid scribere, et quodammodo absentes inter se praesentes fieri, dum mutuo quid aut uelint aut gestum sit nuntiant, licet interdum confabulationis tale conuiuium doctrinae quoque, sale condiantur. Verum dum tute in tractatibus occuparis, nihil mihi scribis, nisi quod me otrqueat et scripturas legere conpellat.*

Mas quem foram essas mulheres com as quais Jerônimo se correspondeu? Qual o diálogo estabelecido entre elas e Jerônimo? As informações sobre elas, são dadas pelo próprio Jerônimo em suas inúmeras cartas. Fora apresentado a Marcela, mulher da mais alta estirpe romana, pelo amigo também clérigo, Epifânio. Em sua casa ela reuniu um grupo de mulheres da alta sociedade para estudar as Sagradas Escrituras. Além de ler a Bíblia em grego ou em latim, sentiram a necessidade de recorrer ao hebraico, iniciaram então um curso de tal idioma. As reuniões formaram um cenário cultural e religioso, onde o mestre ensinava as suas discípulas o gosto pela vida monástica e pela leitura. O grupo era formado pela própria Marcela, então viúva, sua amiga e também viúva Paula com suas filhas Blesila casada com Pamáquio e Eustóquia, Léia, Asela, Fúria e possivelmente outras (SIRAGO, 1986, p.97).

Eustóquia (370-419) jovem nobre romana filha de Paula, talvez seguindo os ensinamentos do mestre dedicou sua vida ao serviço religioso. Foi com sua mãe a uma viagem pelos lugares sagrados da Palestina, posteriormente, ambas foram ao encontro de Jerônimo até Belém, e lá viveu como monja até o fim de seus dias. Para ela, Jerônimo endereçou duas cartas, a epístola 22 “conselhos a uma virgem consagrada”, constitui um guia prático para uma virgem daquele tempo, contendo uma mistura de vários temas sociais e clericais diversos modos de entender o monacato, as virtudes convenientes a uma virgem, etc. A longa carta está subdivida em 41 capítulos subdivididos por temas, dentre eles: vigilância, atenção aos sentidos em especial a gula, sobriedade e mortificação, as virgens que caíram em tentação, crítica as matronas, recolhimento e solidão, matrimônio e virgindade, contemplação, fugir do ócio, crítica aos cleros e Mônaco, etc.

Além do longo tratado escrito para Eustóquia, Jerônimo enviou-lhe a epístola 31. Trata-se de agradecimento por alguns presentes enviados por ela a Jerônimo. Ele agradece os mimos e faz considerações sobre eles e os elos que poderiam ter com a espiritualidade. Após a morte de Paula, Eustóquia passou a dirigir o monastério feminino de Belém. Tudo indica que participou da atividade literária de seu mestre, Gribomont (2002,

¹⁵⁸ *Turpanda est facies, quam contra Dei praeceptum purpurisso et cerussa et stibio saepe depinxi. Adfligendum corpus, quod multis uacauit deliciis. Longus risus perpeti compensandus est fletu; mollia linteamina et serica pretiosissima asperitate cilicii commutanda. Quae uiro et saeculo placui, nunc Christo placere desidero.*

p.544) informa que também Paládio em *História Lausiaca* refere-se a ela.

As informações sobre Paula são dadas na epístola 108, escrita por Jerônimo logo após seu falecimento, *Epitaphium Sanctae Paulae*, uma aprimorada biografia desde seu nascimento rico e nobre até a sua decisão de dedicar-se ao serviço de Cristo partindo então para o lugar onde ele viveu. Pertencia à alta aristocracia romana, descendente dos Gracos, casada com Toxozio e com ele teve cinco filhos: Blesila, Paulina, Eustóquia, Rufino e Júlio. Dedicou-se à vida ascética após a morte do marido e fez parte do grupo de nobres romanas que se reuniam em casa de Marcela no Aventino, sob os conselhos espirituais de Jerônimo.

Paula partilhou com Jerônimo o gosto pelas Sagradas Escrituras e a aspiração pela vida monástica. Após a partida de Jerônimo da cidade de Roma, também ela partiu em companhia de Paulino de Antioquia e Epifânio da Salamina em direção da Terra Santa, pois desejava conhecer todos os lugares sagrados contidos na Bíblia. Foi acompanhada pela filha, Eustóquia. Depois de haver visitado os monges do deserto da Nitria, estabeleceu-se em Belém, onde fundou uma hospedaria para peregrinos, um mosteiro masculino e um feminino, onde viveu até sua morte em 404 (*Epist.* 46,108).

A organização dos mosteiros femininos por parte de Paula foi cuidadosamente descrita por Jerônimo. O monastério dos homens foi entregue à administração de Jerônimo, o de mulheres ela ofereceu para as numerosas virgens que havia reunido no decorrer de suas viagens por diversas províncias, algumas provenientes da nobreza, outras de classe média e também virgens das famílias pobres. Ficavam isoladas no trabalho e na alimentação, reunindo-se à oração e canto dos salmos. As moças eram educadas com rigorosos jejuns e a mortificação de seus corpos. Enfim, Paula ministrava a rígida disciplina monástica, dando primeiramente o seu exemplo. Estudavam o latim, grego e hebraico, para bem aprender as Sagradas Escrituras. Apenas no domingo saíam todas as virgens para participar da missa na igreja, que ficava ao lado do convento (*Epist.* 108, 20).

Segundo Jerônimo a santidade de Paula era justificada pois desde a morte de seu marido, até o dia de sua morte, jamais se alimentou ao lado de homem algum, ainda que santo ou clérigo. Não ia aos banhos, a não ser por razão de saúde. Nem sequer em caso de

febre alta admitia colchões em seu leito, pois dormia sobre a terra onde estendia seus mantos de pêlo, sem descanso juntava o dia com a noite orava incessantemente.

Para ela Jerônimo pouco escreveu, talvez porque passaram grande parte de suas vidas um ao lado do outro. Mas há três epístolas para Paula: sobre o significado místico do alfabeto grego (*Epist.* 30), sobre o catálogo das obras de Orígenes (*Epist.* 33) e, tratou sobre a morte de Blesila (filha de Paula) (*Epist.* 39). Jerônimo escreveu o seu elogio fúnebre, uma verdadeira biografia de Paula: “Nobre na linhagem, mais nobre ainda por sua santidade; poderosa em outros tempos por suas riquezas, mas insigne agora pela pobreza em Cristo” (*Epist.* 108, 1).

Marcela foi a mulher para qual Jerônimo mais escreveu, em especial sobre questões teológicas e traduções do texto hebraico, parece que havia entre eles um interesse mútuo em torno do estudo da bíblia e de idiomas. É por meio dele também que conhecemos melhor a vida dessa mulher. Dois anos após sua morte Jerônimo escreveu uma carta direcionada para a virgem Principia, onde discorre sobre a vida de Marcela (*Epist.* 127). Matrona romana, da família Marcelli, viveu na metade do séc. IV até início do V, esteve ligada ao círculo de Jerônimo. Órfã de pai ainda na meninice e viúva depois de seis meses de casamento, recusou um novo matrimônio. Viveu em seu palácio no Aventino, com a mãe Albina e outras nobres romanas, dentre elas Asela, Principia, Marcelina, Léia, Sofrônia.

Com a vinda de Jerônimo a Roma, Marcela tomou-o como mestre e guia espiritual de seu grupo monástico. Sendo discípula diligente e perspicaz, dedicou-se ao ascetismo, e teve uma incomum competência nos estudos das Sagradas Escrituras, o que tornou seu mosteiro no Aventino um centro de referência cristã em Roma, do qual Marcela não se afastou nem mesmo quando recebeu o convite para transferir-se para Belém, enviado por Paula, Eustóquia e o próprio Jerônimo (*Epist.* 46). No final do séc. IV, mudou-se para as vizinhanças de Roma com Principia. O saque de Roma feito pelos godos de Alarico, atingiu Marcela no Aventino, dominada pelos bárbaros sob ásperas torturas, foi conduzida pelos godos ao túmulo de Paulo, ali morreu poucos dias depois (BIANCO, 2002, p.878). Jerônimo não economiza louvores a Marcela, suas virtudes, sua inteligência, sua santidade e sua pureza

(*Epist.* 127,7). Afirmou ainda que ela tanto conhecia as Escrituras que sacerdotes e bispos a procuravam para sanar dúvidas sobre pontos obscuros e ambíguos:

Em louvor a Marcela. Pois ela está na origem da condenação dos hereges. Ela apresentou testemunhas, que haviam sido instruídas por aqueles e que depois se corrigiram do erro herético e fez ver a multidão dos que foram enganados; ela apresentou os ímpios volumes do *Peri Archón*¹⁵⁹, que circulavam emendados pela mão do escorpião¹⁶⁰. Ela conseguiu que os hereges fossem repetidas vezes citados em cartas para se defenderem; porém não se atreveram a comparecer, e foi tal a pressão de sua consciência, que preferiram ser condenados como ausentes que refutados estando presentes. Na origem dessa gloriosa vitória está Marcela¹⁶¹ (*Epist.* 127,10).

Além do reconhecimento da verdadeira erudição de Marcela nessa homenagem póstuma, Jerônimo demonstra ainda o quanto ambos tinham interesses comuns em torno da vida religiosa. Com ela travou diálogos sobre diversas questões são elas: a morte de Léia (*Epist.* 23), sobre a vida de Asela (*Epist.* 24), sobre os dez nomes com que Deus é designado em hebraico (*Epist.* 25), algumas palavras litúrgicas do hebraico (*Epist.* 26), sobre as correções ao texto do Novo Testamento (*Epist.* 27), sobre alguns termos técnicos em hebraico (*Epist.* 28), ainda em torno de dúvidas de traduções das palavras *ephod* e *teraphim* (*Epist.* 29), sobre os trabalhos bíblicos e o uso do tempo (*Epist.* 32), uma exegese do salmo 126 (*Epist.* 34), sobre o comentário de um certo Retício de Autuno em torno do Cântico dos Cânticos (*Epist.* 37), um elogio da conversão de Blesila, filha de Paula (*Epist.* 38), sobre um certo Onaso, uma sátira contra um detrator (*Epist.* 40), contra a propaganda Montanista (*Epist.* 41). Escreveu sobre o pecado contra o Espírito Santo, sobre os erros de Novaciano (*Epist.* 42), elogio e a solidão do campo (*Epist.* 43), agradecimentos por alguns presentes (*Epist.* 44), sobre cinco questões do Novo Testamento, em especial sobre a aparição de Jesus a Maria

¹⁵⁹ Obra escrita por Pânfilo de Cesaréia, traduzida para o latim por Rufino de Aquiléia. A obra trata do pensamento de Orígenes em torno da Trindade, encarnação, historicidade da Escritura, a ressurreição, as penas, a alma, a metempsicose. Essa obra faz parte da discórdia estabelecida entre Rufino e Jerônimo (CROUZEL, 2002, p.1071).

¹⁶⁰ Cognome favorito utilizado por Jerônimo para se referir a Rufino de Aquiléia (CLARK, 1992, p.146).

¹⁶¹ *Ad laudem Marcellae. Damanationis hereticorum haec fuit principium, dum adducit testes, qui prius ab eis eruditi et postea ab heretico fuerant errore correcti, dum ostendit multitudinem deceptorum, dum in pia pe??? ingerit uolumina, quae emendata manu scorpis monstrantur, dum acciti frequentibus litteris heretici, ut se defenderent, uenire non ausi sunt tantaque uis conscientiae fuit, ut magis absentes damnari quam praesentes coargui maluerint. Huius tam gloriosae uictoriae origo Marcella.*

Madalena (*Epist.* 59), há também uma carta remetida para Pamáquio e Marcela onde discorre sobre a autoridade e eloquência de Teófilo (*Epist.* 97), essa carta é muito importante na questão origenista.

Fabíola foi outra matrona romana que participou do grupo liderado por Jerônimo e também ela foi destinatária de cartas. Jerônimo fala da vida de Fabíola em uma carta enviada para Oceano (*Epist.* 77), trata-se de mais um elogio fúnebre em que ele aproveita para louvar as qualidades da mulher. Fabíola rompia com o padrão estabelecido em torno dos graus de perfeição feminina, pois não era virgem, nem casada, nem viúva propriamente dita, era uma discípula atípica. Separada de seu primeiro marido, casada mais uma vez tornou-se viúva, o que para ela foi uma penitência pelo primeiro casamento fracassado. Passou então a adotar uma vida ascética e adotou uma vida austera.

Dedicou-se a gastar sua fortuna com o serviço aos pobres, ficou famosa por sua generosidade para com eles, servia-os pessoalmente no abrigo por ela fundado em Óstia. Em 394 foi para Belém visitar Jerônimo e suas amigas, tencionava ficar contudo o avanço dos Hunos a obriga a deixar a terra santa e retorna a Roma. Para ela foram direcionadas duas epístolas, em uma delas tratou do sentido alegórico das vestes sacerdotais (*Epist.* 64). Trata dos alimentos e dos honorários dos sacerdotes e, depois desenvolve o tema dos ornamentos sacerdotais, dando o sentido místico de cada peça. A epístola 78, mais do que uma carta, é um tratado ascético e espiritual sobre as várias etapas percorridas pelo povo de Israel no deserto.

Asela foi destinatária de uma carta de Jerônimo, onde ele confidenciou sobre a sua saída violenta de Roma (*Epist.* 45). Dessa moça sabe-se por meio de uma carta escrita por Jerônimo a Marcela (*Epist.* 24). Segundo ele, ao completar dez anos foi consagrada à Deus, manteve-se em casa como que em uma clausura, por livre escolha, fechava-se em um pequeno quarto, onde rezava deitada sob o chão nú. Alimentava-se apenas de pão, sal e água fresca. Saía de casa apenas para visitar os túmulos dos mártires. Para Fúria, cunhada de Blesila, ele aconselhou sobre a observância da viuvez e a consagração de sua vida à Deus (*Epist.* 54).

Para a virgem Principia, Jerônimo enviou duas cartas, expondo sobre o

salmo 44 (*Epist.* 65), e tratando sobre a vida de Marcela (*Epist.* 127). Para Teodora, uma espanhola casada com um certo Lucius Baeticus, Jerônimo escreveu um elogio fúnebre por ocasião da morte do marido e elogiou a opção do casal em viver em permanente abstinência sexual, consagrando-se ambos a Deus (*Epist.* 75). Uma certa Salvina recebeu um elogio fúnebre para seu marido, Nebridio. Além de conselhos espirituais (*Epist.* 79). Para uma virgem de Hemonia Jerônimo enviou reprovação sobre o silêncio (*Epist.* 11). A Castorina uma tia materna propôs reconciliação (*Epist.* 13). Para Sunnia e Fretela escreveu sobre o saltério e algumas passagens corrompidas da edição dos LXX (*Epist.* 106).

A Leta, esposa de Toxozio filho caçula de Paula, Jerônimo deu conselhos pedagógicos sobre a educação de Paula – a jovem recebeu o nome da avó. As idéias apregoavam a educação adequada que deveria ser ministrada as meninas e moças que desejavam seguir a vida monacal. Fez então nessa missiva uma reunião de regras teóricas e práticas para a formação e conservação da virgindade no decorrer da vida (*Epist.* 107). Parece que a família acatou as diretrizes e educou a moça conforme solicitado, pois ela seguiu a trajetória de vida de sua avó Paula e sua tia Eustóquia. Como elas, visitou a terra santa e, em Belém contribuiu financeiramente com os conventos criados por sua avó. A consagração de Paula, desde o nascimento aos serviços de Deus espelha uma prática que se repetiu na cristandade do século IV e V (SIRAGO, 1986, p.50).

Para uma mãe e uma filha residentes na Gália ele enviou a epístola 117. Ambas consagraram-se a viver em virgindade, em comum acordo, mudaram-se para uma casa de campo, viviam em quartos separados. Para Hedibia ele respondeu algumas questões (*Epist.* 120). Para Geruquia escreveu sobre a monogamia (*Epist.* 123). Para Pacátula escreveu aconselhando sobre a educação de uma menina (*Epist.* 128). Fazia trinta anos que Jerônimo escrevera para Eustóquia, e mais uma vez retomou o tema ao endereçar uma missiva para a

jovem Demétria¹⁶² (*Epist.* 130), filha de Juliana e do cônsul Olíbrio Probo. Para ela discorreu sobre a virgindade consagrada. Depois de uma saudação a ilustre família da moça exaltou a fé e a coragem com que a jovem se consagrara a Deus, renunciando às vantagens de sua condição social. Aconselhou a dedicação a oração e à leitura da bíblia, fazer penitência, ser generosa para com os pobres, defender-se das heresias (JACOBS, 2000, p.722).

As suas correspondentes faziam parte de um mesmo círculo, não apenas em termos de classe social, pois todas pertencem a mais alta aristocracia, mas também havia entre elas laços de parentesco ou amizade. De modo que são essas as interlocutoras de Jerônimo, para elas são escritas as exortações, as regras ascéticas e monásticas, as duras e ácidas críticas. Exige o abandono do mundo do qual elas eram parte, repleto de conforto, boa alimentação, luxo nas vestimentas, com possibilidade usufruir de todos os prazeres que uma vida abastada poderia proporcionar. O grupo feminino para o qual Jerônimo se dirige, ou são jovens viúvas, ou são filhas das jovens viúvas, ou são moças recém saídas da meninice e casadas. É para esse público que ele aconselha o pudor, recomenda o trabalho para combater a ociosidade, desaconselha os banhos públicos (BUSTAMANTE, 2003, p.327).

5.3. Mulheres patrocinadoras

Em artigo publicado por Sanchez (1986, p.315-21), encontram-se as principais questões tratadas por Jerônimo em suas cartas. Foram recorrentes as idéias morais em torno da mulher e do matrimônio, demonstrando que há um abismo entre a condição virginal e aquela de casada, pois para Jerônimo a virgindade é o estado que mais convêm a mulher. Lamenta a situação de viuvez, a insere em um segundo nível de castidade. Suas preocupações não se diferenciaram muito daquelas de Tertuliano, apesar do contexto ser

¹⁶² Para ela também escreveram Agostinho (*Epist.*150 *Ad Iulianam et Probam* e a *Epist.* 188 *Ad Iulianam*); Pelágio (*Epist.* 30- *Epistula ad Demetriadem*). Jacobs (2000, p.723) chama a atenção para o fato desses três autores terem escrito para a mesma mulher com o intuito de expor suas idéias em torno da natureza, graça e o pecado original. Escreveram para Demétria para dar suporte teológico às suas respectivas teorias sobre a virgindade, assim como para exortar a prática ascética. Pois todos os argumentos utilizados fazem parte da controvérsia pelagiana.

outro, parece que em torno da pudicícia e a castidade.

Nas cartas de Jerônimo sua preocupação com o luxo e a vaidade das mulheres, se sobressai muitas vezes, mas a sua posição em relação a riqueza e aos bens é um pouco ambígua, aconselha sempre os gastos com os pobres e a renúncia a uma vida luxuosa, contudo, para ele, a riqueza não se constitui em um impedimento para a vida eterna, desde que se faça um bom uso dela.

A preocupação feminina com as vestes e a moda de Roma, são freqüentemente objeto de suas discussões. Ao aconselhar a jovem moça Eustóquia, sobre o mais alto grau da virgindade e da pureza feminina, aconselha a moça a se distanciar das mulheres nobres casadas: “Não quero que assistas às reuniões das matronas “(...) fuja, em vez, como da peste dessas virgens e viúvas, ociosas e curiosas, que freqüentam as casas das matronas”¹⁶³ (*Epist.* 22, 29).

Os bens e as riquezas que essas mulheres possuíam são temas de trechos de várias cartas de Jerônimo. Refere-se a pais, segundo ele, mesquinhos e os cristãos de pouca fé, que somente consagravam a virgindade de suas filhas caso fossem feias ou que possuísem algum membro disforme, porque não seria possível nesse caso encontrar um noivo adequado. Critica também os que consagravam a virgindade de suas filhas porém lhes concedendo apenas um pequeno dote, repartindo a grande fortuna apenas entre os filhos, “deixou na miséria as duas filhas que tinham professado a virgindade e acrescentou abundantemente o luxo e as comodidades de seus outros filhos”¹⁶⁴ (*Epist.* 130,6).

Assim, de um lado, os principais temas das discussões eram espirituais e tinham haver com um novo estilo de vida, devido as abastadas circunstâncias em que se encontravam as moças dedicadas à virgindade, também eram tratadas questões da herança e da distribuição dos seus bens. Seguindo o exemplo dos apóstolos, Jerônimo defende a venda de todos os seus bens em benefício dos pobres. Não das pessoas próximas da família. A partir do momento em que a jovem consagrou-se à virgindade perpétua, o patrimônio dela passa a

¹⁶³ *Nolo habeas consortia matronarum (...) Eas autem uirgines uiduasque, quae otiosae et curiosae domus circumeunt matronarum.*

pertencer a Cristo. São esses conselhos dados às virgens com relação aos seus bens:

[...] poderás fazer o que melhor te pareça, ou melhor dito, o que manda o Senhor, sabendo que não deves ter nada, além do que vais dedicar à boas obras. Que outros construam igrejas, revistam suas paredes com incrustações de mármore, transportem colunas maciças e recubram de ouro seus capitéis insensíveis a tão precioso ornamento; cubra as portas com marfim e prata, e os dourados altares com pedras preciosas. Não censuro, não me oponho. Atenha-se cada um a sua consciência. Em todo caso, mais vale fazer isso que dormir sobre as riquezas acumuladas. Porém teu propósito é outro: vestir Cristo e os pobres, visitar os enfermos, alimentar os famintos, acolher os que carecem de teto, sobretudo se são familiares na fé, prover os monastérios das virgens, cuidar dos servos de Deus e dos pobres de espírito, que dia e noite servem a teu Senhor, os que na terra imitam a vida de dos anjos, os que não falam sem unir os louvores de Deus, os que tendo com que vestir e comer, se conformam com essas riquezas e não querem ter mais, em troca de manter-se em sua profissão. Do contrário, desejam mais, demonstrariam ser indignos ainda ao necessário. Digo isso em atenção a uma virgem rica e nobre¹⁶⁵ (*Epist.* 130,15).

A questão da riqueza vez ou outra emerge nas cartas de Jerônimo, quer com referência aos bens de determinadas mulheres, mas também os jogos de interesse em torno delas, fossem as virgens ou as viúvas (*Epist.* 22,27; 24,3; 79,5; 120,1).

Sobre a relação do clero com as viúvas ricas, Jerônimo, em seu primeiro tratado sobre a virgindade, mencionou a bajulação dos clérigos às suas patrocinadoras, as viúvas (*Epis.* 22,16). Nessa mesma carta, ele faz acusações e críticas ao clero local “que ambicionam ao presbiterado e diaconado para poder ver mais livremente as mulheres (...) conhecer os nomes, as casas e os costumes das matronas”¹⁶⁶. (*Epist.* 22,28). As críticas exageradas ou não, fizeram com que Jerônimo reunisse em torno de si inimigos, os quais após

¹⁶⁴ *Ut duas filias in proposito uirginali inopes relinqueret et aliorum ad omnem copiam filiorum luxuriae atque deliciis prouideret.*

¹⁶⁵ *Facies, quod tibi uisum fuerit, immo quod Dominus imperarit, scitura nihil te habituram, nisi quod in bonis operibus erogaueris. Alii aedificent ecclesias, uestiant parietes marmorum crustis, columnarum moles aduehant earumque deaurent capita pretiosum ornatum non sentientia, ebore argentoque ualuas et gemmis aurea uel aurata distinguant altaria – non reprehendo, non abnuo, unusquisque in sensu suo abundet meliusque est hoc facere quam repositis opibus incubare –, sed tibi aliud propositum est: Christum uestire in pauperibus, uisitare in languentibus, pascere in esurientibus, suscipere in his, qui tecto indigent – et maxime in domesticis fidei –, uirginum alere monasteria, seruorum Dei et pauperum spiritu habere curam, qui diebus et noctibus seruiunt Domino tuo, qui in terra positi imitantur angelorum conuersationem et nihil aliud loquuntur, nisi quod ad laudes Dei pertinet, habentesque uictum atque uestitum his gaudent diuitiis, qui plus habere nolunt, si tamen seruant propositum. Alioquin, si amplius desiderant, his quoque, quae necessaria sunt, probantur indigni. Haec ad uirginem diuitem et uirginem nobilem sim locutus.*

¹⁶⁶ *Qui ideo ad presbyterium et diaconatum ambiunt, ut mulieres licentius uideant (...) quidam in hoc omne studium uitamque posuerunt ut matronarum nomina, domos moresque cognoscant.*

a morte do papa Dâmaso, então protetor de Jerônimo, se voltaram contra ele com acusações não muito diferentes daquelas imputadas por ele aos seus oponentes. Os confrades romanos lançaram acusações do relacionamento de Jerônimo com a rica matrona Paula e acrescentaram ainda a acusação de que ele além da proteção das ricas viúvas, era ambicioso e aspirava o papado pelo qual foi processado e forçado a deixar Roma (*Epist.* 45,3).

Sobre o relacionamento de Jerônimo com Paula, Paládio¹⁶⁷ comenta ao discorrer sobre o porque da decisão de Paula em permanecer em Belém e lá construir os monastérios e não em Jerusalém:

Entre essas também a romana Paula, mãe de Toxozio, mulher notável pela vida espiritual. Para ela, foi obstáculo, um certo Jerônimo, proveniente da Dalmácia. Paula estava em grau de var mais alto de todas, pelos seus excepcionais dotes, mas aquele homem a impediu com o seu ciúme, depois de tê-la impelido à meta que se propunha (*Hist. Laus.* 41, 2 apud SIRAGO, 1986, p.104).

Reconhece os dotes espirituais de Paula, mas não deixa de mencionar o quanto ela foi submissa à vontade de Jerônimo, deixando nas entrelinhas que a viúva era condescendente em relação ao seu mestre ciumento e dominador.

O que elas pensaram sobre os jogos de interesses e os oportunistas quase não é possível saber. Entretanto, para as ricas mulheres com as quais Jerônimo conviveu e partilhou seus conhecimentos religiosos, a vivência cristã possibilitou fazer parte de um convívio rico, em relação ao estudo, aos cantos dos salmos, a vivenciar quotidianamente sua religiosidade pessoal. Além de praticarem a caridade, por meio de esmolas, alimentação dos desvalidos e remédios aos doentes, de pessoas. Elas utilizavam suas fortunas para patrocinar obras religiosas.

Dos pouquíssimos documentos escritos por mulheres, há que se destacar

¹⁶⁷ Paládio de Helenópolis, monge que viveu algum tempo em Jerusalém, no monastério fundado por Melânia e Rufino, posteriormente foi para o Egito, onde foi introduzido na vida dos ascetas. Mas tornou-se bispo de Helenópolis na Bitúnia. Dentre suas obras destaca-se *História Lausiaca*, o nome deriva de Lauso, camareiro de Teodósio II, a quem a obra era dedicada. Trata-se de história monástica, formada por uma coleção de perfis de vários ascetas, homens e mulheres, principalmente do ambiente egípcio e, em menor proporção, palestinese. Paládio generosamente louvou Melânia sênior em *História Lausiaca* (ZINCONE, 2002, p.1062.1063; CLARK, 1992, p.22-23).

entre o conjunto epistolar de Jerônimo a carta supostamente escrita por Paula e Eustóquia para Marcela, convidando-a a juntar-se ao grupo em Belém (*Epist.* 46). Além das preciosas descrições da paisagem local e das inúmeras vantagens do lugar em que moravam, há um pequeno trecho significativo em torno da fé cristã: “todo o mistério de nossa religião tem sua origem nessa província e nessa cidade”¹⁶⁸ (*Epist.* 46,3). Elas afirmam que Jerusalém era muito visitada e aglutinava também as perdições humanas, mostrando que Belém era de fato o lugar adequado para aqueles que escolheram a vida santa, lá estava o mistério, o desconhecido e muitas vezes a inexplicável atmosfera da terra onde nascera, o filho de Deus que salvava e ressuscitava.

Por que Marcela não foi para Belém encontrar-se com suas companheiras de longa data e seu guia espiritual? Talvez não seja possível responder essa questão, mas podemos responder uma outra, em relação a opção de Jerônimo em se estabelecer em Belém, ao lado de Paula e Eustóquia, e não em Jerusalém. Que certamente está relacionado com o fato de que lá estabeleceu-se Rufino de Aquiléia, seguido por sua discípula a rica matrona Melânia sênior¹⁶⁹.

A história de Melânia sênior não é muito diferente das companheiras de Jerônimo acima apresentadas. Retratada por Evágrio Pôntico¹⁷⁰ e Paládio. oriunda de uma família poderosa e rica que monopolizou grande parte das propriedades fundiárias do império. Entre os 20 e 21 anos ficou viúva, contemporaneamente perdeu dois filhos (*Epist.* 39,5), restando ainda seu filho de seis anos Valério Publicola, nomeou-lhe um tutor e partiu para uma viagem de peregrinação à Terra Santa, levando consigo seus objetos pessoais e suas jóias, o que se constituía em uma pequena fortuna (POLLASTRI, 2002, p.922). Ajudou as

¹⁶⁸ *Totum mysterium nostrum istius urbisque vernaculum est.*

¹⁶⁹ A historiografia apresenta duas Melânias: a Melânia sênior e Melânia júnior neta da primeira. Cujo pai Públicola é filho de Melânia. Essa última não pode dedicar-se à vida monástica, por oposição dos pais. Casou-se com Piniano, um jovem rico e nobre. O casal optou pela renúncia sexual e distribuiu grande parte de sua riqueza aos pobres e as igrejas. Melânia júnior, após a morte de sua mãe, fundou um mosteiro feminino no Monte das Oliveiras, e depois da morte de seu marido fundou um outro masculino.

¹⁷⁰ Monge autor de várias obras, em especial destaca-se as *Sentenças aos monges* e *Sentenças às virgens*. Esse último parece ter sido utilizado por Melânia como um guia. Evágrio esteve no monastério do Monte das Oliveiras em Jerusalém ao lado de Melânia e Rufino. Para ela escreveu uma carta (Esta carta foi editada por W.Frankenberg, Evagrius Ponticus, Berlin, 1912, p.564-619) na qual expõe a vida e as obras construídas por ela. Contudo privilegia-se aqui utilizar como fonte documental as cartas de Jerônimo.

pobres povoações monásticas dos arredores de Alexandria, salvando-as das pressões do governo ariano hostil. Quando os principais monges da Nitria foram exilados na Palestina, Melânia assistiu-os e afirmou perante o governador todos os seus antecedentes romanos que lhe conferiam prestígio incontestável: “Melânia podia atuar em público como um ‘homem de Deus feminino’” (BROWN, 1990, p.233).

Encerrada a peregrinação pelos lugares sagrados, chegou a Jerusalém e lá construiu um monastério para cinquenta virgens nas encostas do Monte das Oliveiras e o dirigiu. Ao lado de seu tutor espiritual Rufino de Aquiléia, ali viveu por muitos anos, acolhendo e hospedando os peregrinos que se dirigiam para lá. Esse por sua vez além de administrar o refúgio monacal construído por Melânia sênior, construiu ao lado, um outro destinado a ser ocupado por homens (SIRAGO, 1986, p.82; BROWN, 1990, p.234). Ela, por sua vez dedicou-se ardorosamente aos estudos bíblicos e a vida monástica. Além de protetora e mantenedora Melânia foi também uma erudita no campo dos estudos bíblicos, assim como nas discussões teológicas. Foi mentora religiosa da rica Olimpia, pertencente à família imperial de Constantinopla¹⁷¹, evidenciando os fortes laços de amizade com várias pessoas poderosas no Oriente.

A trajetória de Rufino de Aquiléia possui muitas coisas em comum com a de Jerônimo, além de ambos terem sido patrocinados por ricas viúvas. Iniciaram suas carreiras clericais como amigos em busca da vida ascética. Ambos participaram de um grupo de jovens rapazes que procuravam reproduzir na cidade onde moravam, Concórdia, a vida monástica e intelectual do Oriente. Mas entraram em conflito e travaram entre si dolorosas controvérsias sobre a tradução de Orígenes e também da Bíblia. Jerônimo não conteve sua malquerença por Rufino.

Por um outro lado, a rivalidade que foi sendo estabelecida entre Rufino e

¹⁷¹ Mais um mulher pertencente ao círculo das ricas viúvas que se dedicaram a vida monástica. Teve relações afáveis com Gregório Nazianzeno e Gregório Nisseno. Sobre ela há informações em Paládio no *Diálogo* sobre a vida de João Crisóstomo e na *História Lausiaca*; Sozômeno em *História Eclesiástica*; 17 cartas a ela enviadas por Crisóstomo; e ainda uma vida anônima, da segunda metade do séc. V. Foi esposa de Nebrídio, prefeito de Constantinopla, do qual enviuvou muito cedo. Recusou o segundo casamento, sendo castigada pelo imperador Teodósio com o seqüestro de seus bens, iniciando assim sua vida ascética e pobre. Posteriormente teve seus bens restituídos, usou-os em diversas instituições e grandes obras de caridade em Constantinopla (CAVALCANTI, 2002, p.1027; CLARK, 1992, p.22; BROWN, 1990, p.235).

Jerônimo, pode ter haver com as similaridades entre ambos. Optaram pela vida monástica, encontraram jovens viúvas e ricas, desiludidas e sofridas dispostas a dar um outro curso para as suas vidas por meio de serviços religiosos, assim como, ao estudo bíblico. Essas mulheres ao darem uma guinada em suas vidas incorporaram em suas histórias as trajetórias de seus mestres espirituais. Pois elas não apenas fizeram ao lado deles peregrinações religiosas, mas também patrocinaram a construção de monastérios e as obras de caridade. Além disso, também elas, fizeram parte das discussões teológicas e de interpretação bíblica, o que fica explícito ao participarem ao lado de Rufino e Jerônimo da controvérsia origenista¹⁷². Defendendo ou criticando as idéias de Orígenes elas fazem uso de suas influências para defender suas posições.

Epifânio, Teófilo de Alexandria, Jerônimo e Marcela, trataram de discorrer sobre as idéias de Orígenes, considerando-as heréticas. Ao passo que Orígenes é defendido por João de Jerusalém e por Rufino de Aquiléia e Melânia. A disputa tem seu desenrolar quando Epifânio de Salamina (ou Constância no Chipre) afirma que as idéias de Orígenes são heréticas, recorre ao bispo de Jerusalém, João, para obter dele a condenação de Orígenes. Mobilizando outros companheiros a recolher assinaturas a favor da condenação.

Rufino recusou-se a assinar a lista. O que não aconteceu com Jerônimo, o qual apesar de ser defensor de Orígenes, assinou em favor da condenação do mesmo. A questão divide várias pessoas, ficando então Rufino ao lado de João de Jerusalém e Melânia. Essa por sua vez, contava com a facilidade de ter laços familiares e receber em seu monastério Silvia¹⁷³, cunhada do prefeito pretoriano do Oriente, Flávio Rufino. Contra Jerônimo, Epifânio e Marcela. A qual também possuía seus laços de parentesco e amizade com pessoas importantes e ligadas ao controle da Igreja de Roma. Sendo Pamáquio, senador e genro de

¹⁷² Trata-se de toda a discussão em torno das idéias e obras de Orígenes. A controvérsia origenista teve diversas fases, não terminando com a morte do mesmo. A obra *The Origenist controversy* de Clark (1992), reconstituiu os vários momentos da controvérsia origenista, com um grande enfoque para Jerônimo e Rufino. A autora demonstra como as sinuosidades das idéias, se movimentaram em redes de hostilidade e amizade. Por meio das relações de afeição e inimizade produziu-se um material fundamental pelos quais as idéias origenistas foram disputadas, renegadas e, temperadas para se ajustar a um novo contexto da “ortodoxia” (CLARK, 1992, p.247). Mas também sobre a mesma questão vale conferir Brown (1990, p.301.318) e Sfameni Gasparro, Magazzu, Aloe Spada (1991, p.288.291).

¹⁷³ Supõe-se que Silvia tenha tido influência no decreto de 394, o qual ordenou a expulsão dos monges de Jerônimo em Belém, decreto esse não cumprido (Clark, 1992, p.23; n.98 e 99).

Paula e, por sua vez primo de Marcela (*Epist.* 48,4), o advogado de Jerônimo em Roma nessa causa. Trajetória essa que pode ser analisada via as cartas enviadas para Pamáquio (*Epist.* 48, 49, 57, 66, 82, 84 e 97). Além disso, Jerônimo contou ainda nessa questão com o apoio de Oceano e Fabíola (*Epist.* 69, 84).

A controvérsia foi acirrada, Pamáquio em visita a Jerônimo no monastério de Belém, relatou a emergência de inquietações em Roma provocada pela tradução de Rufino do *Peri Archón*¹⁷⁴ e solicitou a Jerônimo que fizesse uma tradução literal de modo a destacar as idéias heréticas de Orígenes, assim como os erros e as imprecisões cometidas por Rufino em sua tradução. Apesar das diferenças, em um determinado momento Jerônimo escreveu uma carta amistosa para Rufino (*Epist.* 81), tentando uma reconciliação. Entretanto, Pamáquio a suprimiu fez circular a carta de número 84, escrita para ele e Oceano com duras críticas a tradução de Rufino (CLARK, 1992, p.28), permanecendo a animosidade entre ambos.

Nessa intrincada disputa entre origenistas e não origenistas, entra em cena Marcela, Jerônimo atribui a ela o início da condenação dessas idéias em Roma, dois anos após sua morte ao escrever o elogio fúnebre de sua partidária (*Epist.* 127,10). A princípio parece que ela relutou em assumir um papel público, a indignação fez com que ela aumentasse o número de inocentes (incluindo o papa Sirício), o qual havia sido conduzido pelos origenistas. Ela moveu uma ação pública, encontrou testemunhos que tinham sido desviadas pelos origenistas, especialmente pela tradução feita por Rufino, segundo ela, ele “corrigiu” o texto:

Foi quando a santa Marcela, que durante muito tempo havia sido tolerante, para que não se pensasse que atuava por rivalidade quando viu que (...) o herege estava ganhando com suas idéias sacerdotes, alguns monges, e sobretudo homens do século, e que abusava da simplicidade do bispo, que media os demais por seu próprio talento, então se opôs publicamente, preferindo agradecer a Deus, antes que os homens¹⁷⁵. (*Epist.* 127, 9).

¹⁷⁴ Essa obra também conhecida como *De principiis*, constituiu-se em um primeiro ensaio de reflexão teológica sobre a Escritura e a razão de Orígenes. Tratou sobre a Trindade, da questão da materialidade corporal com depreciação da reprodução. Jerônimo e Rufino, mais do que traduzir procuraram por meio de paráfrases adaptar o texto ao ambiente latino, cada qual defendendo seus interesses procuraram utilizar trechos mais convenientes às suas propostas. Detalhes sobre as traduções e suas implicações conferir Clark (1992, p.3-42).

¹⁷⁵ *Tunc sancta Marcella, quae diu coniuerat, ne per aemulationem quippiam facere crederetur, postquam sensit fidem apostolico ore laudatam in plerisque uiolari, ita ut sacerdotes quoque et nonnullos monachorum maximeque saeculi homines in adsensum sui traheret (hereticus) ac simplicitati inluderet episcopi, qui de suo ingenio ceteros aestimabat, publice restituit Deo placere quam hominibus.*

O nome de Marcela aparece ainda relacionado a um outro discípulo de Jerônimo, um certo Eusébio de Cremona. Rufino acusou-o de ter alterado sua tradução do *Peri Archón* e o responsável pela circulação de cópias falsificadas da mesma. Mas há também informações de que Eusébio de Cremona viajou até Milão e na presença de Rufino leu presumivelmente a cópia falsificada, a qual ele afirmou ter recebido de Marcela. Rufino calorosamente sustentou que a versão lida por Eusébio de Cremona não era a mesma produzida por ele, dando a entender que, na verdade, teria sido Marcela quem efetuara as alterações do texto (CLARK, 1992, p.32).

Não há como saber quem corrigiu a tradução de quem, o que ficou é que decorridas inúmeras discussões e controvérsias, em um sínodo regional em Alexandria, as idéias de Orígenes são consideradas heréticas. Esta primeira disputa termina em 402 com o silêncio de Rufino e a gloriosa vitória de Jerônimo e Marcela (CROUZEL, 2002, 1051-52). Não obstante, Jerônimo não deixou de expressar seu ódio contra Melânia, a protetora de seu oponente, ao escrever *Ctesifón*, contra Pelágio (*Epist.* 133).

Enfim, a riqueza dos debates e das controvérsias estão justamente no fato de que muitas vezes, em meio às disputas destacam-se pessoas que normalmente não apareceriam, mas graças a algumas intervenções elas passam a figurar como coadjuvantes, atuando em papéis decisivos em determinados contextos. É o caso de Marcela e outras mulheres aqui não citadas que também se envolveram na controvérsia originiana. Todas elas desempenharam em certos momentos papéis estratégicos em situações de patrocínio, e de uso de prestígio e também como porta-vozes de determinado grupos, criando tensões e resolvendo-as.

Na leitura do epistolário jeronimiano é possível detectar inúmeras mulheres, ricas e jovens herdeiras tais como Paula, Fabíola, Melânias e Marcela que investiram suas vidas e suas fortunas nas causas cristãs, demonstrando companheirismo ao hospedar e acolher monges em suas casas, fundando monastérios, provendo fundos para as igrejas e suas obras de caridade. Mais interessante ainda é verificar que homens cultos e distintos como, por exemplo, Jerônimo e Rufino encontraram em seus caminhos essas mulheres tão cultas quanto eles, que falavam o grego e o latim, algumas vezes com conhecimento também do hebraico e o aramaico. Pessoas que puderam viajar e peregrinar por inúmeras localidades, desenvolvendo relações sociais que deram subsídios para a disputa de idéias e teologias. As patronas de Jerônimo, Rufino e João Crisóstomo, respectivamente Paula, Marcela, Melânia sênior e Melânia júnior, e outras que não puderam aqui ser objeto de discussão, possibilitaram a seus mestres usufruírem de um determinado conforto para escrever seus numerosos tratados e cartas (CLARK, 1992, p.25), nas quais se preocuparam também em idealizar o feminino a partir da convivência com elas.

5.4 O ideal ascético

A crise que permeou o mundo romano em finais do séc. III acarretou mudanças provocadas por fatores econômicos, religiosos e políticos, fazendo com que surgissem conflitos sociais cada vez mais intensos que desequilibraram o Estado, acarretando a sua desestabilização¹⁷⁶. A crise foi ampla e produziu inquietações e transformações em diversas instâncias da população. Intensificaram-se movimentos de desvalorização do mundo, emergindo uma visão polarizada e dualista de bem e mal, colocando no centro das discussões questões religiosas cada vez mais acirradas.

As mudanças ocorridas nos séculos III e IV, a perseguição dos cristãos no

¹⁷⁶ Sobre o período de recrudescimento político e religioso do Baixo Império, conferir os artigos de Silva “A configuração do estado Romano no Baixo Império” (1998/1999, 199-223); “Constâncio II e a construção da mística imperial no século IV” (2000, p.173-186); “Intolerância e conflito religioso no Baixo Império Romano: Constâncio II e a perseguição aos nicenos em Alexandria”. (2001.p. 97-120).

séc. III, as invasões bárbaras e a conversão de Constantino, constituíram-se em panos de fundo para a formação e o desenvolvimento do ascetismo cristão. Longe das perseguições e dos martírios, homens e mulheres tentaram encontrar na ascese individual a perfeição exigida anteriormente dos cristãos em tempos difíceis. Decidiram viver longe do mundo do qual eles faziam parte em busca da mais perfeita santidade por meio de seu sacrifício individual, um auto martírio. Os sacrifícios eram os meios para atingir o ponto máximo do aperfeiçoamento espiritual com o êxtase. Para atingir esse alto grau de relacionamento com o mundo divino, um dos pressupostos era manter o corpo na virgindade e na mais completa pureza. O ascetismo buscava no heroísmo do autocontrole a mesma vitória vivida pelos antigos mártires, agora inexistentes no cenário cristão.

A adoção de práticas ascéticas foi corrente no mundo greco-romano, contudo, a partir do séc. IV e decorrer do V elas se intensificaram no Ocidente e particularmente no Oriente. As pessoas abandonavam suas famílias, os bens, a terra natal em direção a um lugar ermo (predominantemente o deserto) em busca da perfeição espiritual, resistindo a toda sorte de privação. Além de renunciar à vida em sociedade, também renunciavam a qualquer intermediação ou hierarquia eclesiástica na busca de Deus, pois se conseguiam viver em condições extremamente desfavoráveis nos desertos, essas pessoas passavam a se considerar além desse mundo, aliás, eram consideradas verdadeiramente santas, conquistando assim uma posição muito mais próxima de Deus.

Antonio¹⁷⁷ (ou Antão) é considerado o ícone da tradição anacorética. É interessante lembrar que os clérigos do Ocidente manifestaram grande interesse em relação à opção de vida feita por esses homens. A vida dos santos do deserto foi difundida entre os homens cultos. Atanásio, bispo de Alexandria, escreveu sobre a *Vida de Antônio*, Jerônimo escreveu a *Vida de Paulo de Tebas* e Sulpício Severo escreveu a *Vida de São Martinho*. Mas existiram clérigos que se interessaram em ir até o deserto em uma aventura antropológica e

¹⁷⁷ Aos vinte anos de idade se entregou a vida ascética, primeiramente em sua aldeia, depois cavou um sepultura para si na encosta de um monte, não longe do Nilo, e finalmente se dirigiu para o deserto. Aos poucos outros homens procuram por Antônio no deserto e passam a morar ali com ele. Mais tarde ela vai para o Mar Vermelho, em um lugar onde ainda se está um mosteiro a ele dedicado, no qual iria passar os restos de seus dias (ROUSSELLE, 1984, p.164; BROWN, 1990, p.183).

descrever e compartilhar a experiência de vida dos santos com foi o caso de Paládio que escreveu sobre eles em sua *História Lausiaca* e João Cassiano que escreveu o que viu e ouviu no deserto em suas obras *Instituições* e *Conferências dos Pais*. Há também registros em uma coletânea chamada *Sentenças dos Pais*. Jerônimo e Rufino traduziram dentre outros textos, a Regra de Pacômio e a *História dos monges do Egito* (ROUSSELLE, 1984, p.165-66).

Entretanto, homens e mulheres vivenciaram de modo diferente a sua busca espiritual por meio da ascese; o que havia de comum era a extrema continência, pobreza e a vida reclusa em oração, mas enquanto os homens se afastavam para o deserto em busca de Deus e da vida santa, as mulheres tiveram que expressar a sua busca pela santidade encerradas em suas casas e nas igrejas das quais participavam. A organização da vida ascética feminina era informal, possibilitando-lhes escolher como mentores e mestres quem elas quisessem para lhes proporcionar orientação e proteção espiritual. Foi dessa maneira que determinados clérigos, como foi o caso de Jerônimo, conquistaram parte de sua reputação pública orientando espiritualmente mulheres devotas, a maioria das quais se compunha de virgens e viúvas (BROWN, 1990, p.223).

Esses homens além de guiar as mulheres, tiveram a oportunidade de escrever sobre o ideal ascético, propalando para as suas pupilas que a verdadeira santidade só poderia ser encontrada via castidade e virgindade. Tanto os tratados, quanto as várias cartas dos clérigos contêm, de maneira direta ou indireta, um discurso que se embasa na crítica aos exageros e a uma suposta luxúria depravada da sociedade em torno dos prazeres alimentares e físicos. Não obstante a natureza apologética de tais discursos, onde se podia carregar a tinta livremente sobre determinadas questões, é claro que não deixavam de ter alguma “relação com a realidade do leitor” (ROUSSELLE, 1984, p.160).

De qualquer maneira eles tentam estabelecer algumas diretrizes normativas em torno do controle do que eles interpretavam como exageros. Destaca-se então as preocupações com o corpo e a sexualidade. Com um destaque para a continência sexual, dentro ou fora do casamento, estabelecendo parâmetros para um ideal voltado para a prática da abstenção de prazeres e até do conforto material, adotado de modo rigoroso e sistemático

com o fim de alcançar a perfeição moral e espiritual.

Jerônimo partindo de uma leitura da carta de Paulo aos Romanos (7,24), assim aconselha uma jovem mulher a vigiar seu jovem corpo, pois ele é muito frágil:

Se o apóstolo, vaso eleito e destinado para o Evangelho de Cristo, castiga seu corpo e o submete à servidão para dominar a prisão da carne e os incentivos dos vícios; se, apesar desse esforço, vê outra lei em seus membros que contradiz a lei de seu espírito e que o faz prisioneiro da lei do pecado; se depois de sofrer a nudez, os jejuns, a fome, o cárcere, os açoites, volta contra si mesmo¹⁷⁸ (*Epist.* 22, 5).

Não devia ser muito fácil incutir essas idéias extravagantes nessa parcela da população, quase sempre de linhagem nobre, criada entre luxos e plumas, rodeada de serviçais, criadas entre luxos e plumas, a quem, em nenhum momento havia faltado a boa mesa e os bons vinhos. Contudo, os sacrifícios, segundo Jerônimo eram necessários para assegurar a própria castidade e a salvação desse mundo infestado de corrupção. Os homens e as mulheres deveriam então se preparar já nesse mundo por meio de grandes sacrifícios para poder gozar da salvação e das delicias eternas, sendo então necessário se afastar de toda fonte de tentação ou fraqueza. Segundo Agostinho, “todo o poder do diabo contra os varões está em seus ombros, e contra as mulheres toda sua fortaleza está no umbigo”¹⁷⁹ (*Epist.* 22,11).

Para as ricas viúvas que em determinado momento de suas vidas atingiram um certo grau de liberdade em relação as suas obrigações sociais, ao evitarem o segundo casamento, o ascetismo cristão lhe permitir evitar de repetir as mesmas fases de vida vividas por elas anteriormente; podiam estudar as Sagradas Escrituras, podiam sair em viagens com o pretexto de conhecer os santos lugares, podiam se sentir mais úteis alimentando os pobres, ajudando os doentes e infligindo a si mesmas um sofrimento voluntário que poderia também servir como consolo para as suas perdas pessoais (morte de filhos e maridos). Já para as virgens seria a oportunidade de não se submeter a um casamento cuja única função era

¹⁷⁸ *Si Paulus apostolus, uas electionis et praeparatus in euangelium Christi, ob carnis aculeos et incentiua uitiorum reprimat corpus suum et seruituti subicit, ne aliis praedicans ipse reprobis inueniatur, et tamen uidet aliam legem in membris suis repugnantem legi mentis suae et captiuantem se in lege peccati, si post nuditatem, ieiunia, famem, carcerem, flagella, supplicia in semet uersus.*

¹⁷⁹ *Omnis igitur aduersus uiros diaboli uirtus in lumbis est, omnis in umbilico contra feminas fortitudo.*

interpretada como sendo a questão patrimonial e a aliança entre as famílias, consolidada por meio dos filhos.

Além do que as virgens consagradas já se constituíam em uma categoria especial de mulheres reconhecida pelas igrejas. Possuíam um status significativo em suas comunidades, e algumas igrejas se orgulhavam de possuir um autêntico coro de virgens, similar ao coro de anjos existente no céu. As virgens possuíam de um alto prestígio por não terem não passado pelas dificuldades vividas pelas mulheres casadas no casamento e nas várias gestações e partos, dentre outras (BROWN, 1990, p.226).

No que se refere à disputa pelo poder envolvendo os clérigos, é claro que a presença de um grupo numeroso dessas mulheres “angélicas” em suas comunidades dava-lhes prestígio e destaque.

A preocupação corrente dos tratados elaborados para as virgens apresentavam temas específicos para manter a virgindade em especial por meio da educação que prepara as moças para a virgindade ou expõe erros e perigos que levaram mulheres a perderem sua virgindade. Jerônimo utiliza abundantes recursos lingüísticos para mostrar que a vida da mulher casada era muito mais difícil do que a vida das moças solteiras: “As cargas do matrimônio: como se cresce o ventre, as crianças pequenas choram, como fazem sofrer as amigas do marido, como absorve o cuidado da casa e como, enfim, a morte vem cortar todos os bens sonhados”¹⁸⁰ (*Epist.* 22, 2). Ou ainda, “Se desejas conhecer os fardos de que se livra a virgem e os que carregam a casada, leia Tertuliano, que escreve a um amigo filósofo, e outros opúsculos sobre a virgindade”¹⁸¹ (*Epist.* 22,22).

Em todas as argumentações acentua-se a diferença existente entre a condição virginal e a do casamento, a primeira assegura liberdade e vantagem da perfeição religiosa, enquanto que a segunda, é caracterizada por afãs. É, sobretudo, nos tratados polêmicos *Contra Elvidio*, onde faz a defesa da perpétua virgindade de Maria, e *Contra Joviniano*, que Jerônimo sustenta a superioridade da condição virginal em relação ao

¹⁸⁰ *Molestias nuptiarum, quomodo uterus intumescat, infans uagiat, cruciet paelex, domus cura sollicitet, et omnia quae putantur bona mors extrema praecidat.*

casamento. Joviniano defendia o significado salvador do batismo, depreciando as várias formas exageradas de ascese e o jejum, colocando no mesmo plano as virgens, as viúvas, as mulheres casadas, se a conduta delas fosse honesta (SFAMENI GASPARRO, MAGAZZU, ALOE SPADA, 1991, p.288).

Jerônimo informado por seus amigos, Marcela e Pamáquio, sobre a popularidade das idéias de Joviniano reagiu e propalou louvores à vida ascética e a virgindade atacando a condição matrimonial. As críticas foram tão severas que Pamáquio e Marcela recolheram de circulação os exemplares dos livros escritos contra Joviniano (*Epist.*48). Esse acontecimento fez com que Jerônimo retrocedesse em suas posições e escrevesse a carta 49, retratando sua posição em relação ao casamento, mas não deixando totalmente de defender ardorosamente a vida ascética. Sob a intervenção de Pamáquio, as idéias jovinianas foram condenadas, assim como seus partidários. Mesmo com a condenação de seu oponente Jerônimo continua ardoroso defensor do ascetismo, pois a virgindade para ele é a condição natural e ideal, o casamento é tido como condição inferior:

Ali os bebês estão falando, as crianças esperam beijos dela, as contas estão sendo somadas, e o dinheiro sendo preparado para pagamento. Aqui um destacamento de cozinheiros, cingido para ação, está batendo carne, e uma multidão de mulheres na tecelagem a tagarelar. Então uma mensagem vem que o marido trouxe para casa seus amigos. Ela circula os quartos como uma andorinha: o sofá é liso? Varreram o chão? Jogo de xícaras estão corretamente colocadas? O jantar está pronto? Me fale, onde em tudo isso está o pensamento de Deus? (*Contra Helvidio*, 20, PL23.214 apud CLARK, 1994, p.99).

Da mesma maneira que Tertuliano, para Jerônimo o casamento seria resultado do primeiro pecado: “para que saibas que a virgindade é coisa da natureza e as núpcias consequência do pecado: a carne nasce virgem das núpcias, restabelecendo-se no fruto o que se perdeu na raiz”¹⁸¹ (*Epist.* 22,19). A virgindade é apresentada como um retorno à condição humana natural, à vida do Paraíso antes de Eva e Adão terem desobedecido a Deus.

¹⁸¹ *At si tibi placet scire quot molestiis virgo libera, quot uxor adstricta sit, lege Tertulliani ad amicum philosophum et de uirginitate..*

¹⁸² *Et ut scias uirginitatem esse naturae, nuptias post delictum: uirgo nascitur caro de nuptiis, in fructu reddens quod in radice perdiderat.*

O castigo de Eva foi parir em dor e sentir desejo pelo marido que seria seu mestre: as virgens puderam escapar desta penalidade. O fato de permanecer virgem possibilitava a quebra do ciclo vicioso, iniciado com o primeiro pecado de Adão e Eva, vida-pecado-morte. A virgindade consistia em um possível retorno ao estado original da criação, enquanto que o casamento manteria a humanidade em permanente estado de pecado (CLARK, 1994, p.75; Id., p.118).

Enfim, Jerônimo afirma que o casamento é também um impedimento para a oração, mas deve ser tolerado pois é menos grave do que a fornicção, além do que um discurso voltado exclusivamente para a completa extinção do casamento não se sustentaria por muito tempo. Isto significaria a longo prazo a completa extinção da própria humanidade, assim é necessário encontrar a mediação entre um estado e outro. Mas com relação ao exercício da vida religiosa deixa claro que existe uma incompatibilidade entre ela e o casamento, o qual seria uma espécie de contaminação: “Quando cumpro o dever de casado, não cumpro o de continente”¹⁸³ (*Epist.* 49,15). Essas palavras demarcam, para ele, uma completa incompatibilidade do exercício religioso para as pessoas casadas, colocando a necessidade da abstinência e a continência como uma exigência para os sacerdotes cristãos. Essas idéias culminam na cunhagem de um modelo monástico, por meio do abandono da vida mundana e a completa dedicação às coisas “santas”, ao estudo das Escrituras, à oração e à reflexão sobre Deus dentro dos mosteiros.

No que diz respeito a relação entre homens e mulheres, ele efetuou a análise exegética da carta aos Efésios (Ef 5,22-33) cuja interpretação exerceu um papel importante em torno do quadro matrimonial. Jerônimo reconhece o fundamento do plano físico na relação matrimonial o qual mantém sua legitimidade, mas também acrescenta os sentimentos de mútua afeição e dedicação. Sobre a questão do amor do marido em relação a mulher, ele faz uma distinção entre amor comandado pelo homem e o temor da mulher, com uma expressão diplomática, vê-se quase constricto a esvaziar o texto de seu significado literal para dar espaço apenas aquele alegórico:

¹⁸³ *Quando inpleo mariti officium, non inpleo continentis.*

É necessário questionar-se se “mulher” e o “temor da mulher” devam ser realmente ser entendidos em sentido literal, do momento em que freqüentemente se vêem mulheres muito melhores que seus maridos, tanto que são elas a comandar e a administrar a casa, a educar os filhos, a disciplinar os servos, entretanto, os maridos se entregam à luxúria e passam de meretriz a meretriz. (*Commento al.'Epistola agli Efesini* III, 5 apud SFAMENI GASPARRO, MAGAZZU, ALOE SPADA, 1991, p.293-302).

Essas idéias são importantes, em especial pelo reconhecimento de Jerônimo de que em alguns casos as mulheres são melhores que seus maridos e cumprem rigorosamente suas obrigações. Certamente o modelo jeronômiano tanto para os homens quanto para as mulheres foi o monacato. Os seres humanos deviam viver nesse mundo como anjos assexuados, dominando todo tipo de prazer. Todos os esforços deveriam ser direcionados para uma maior aproximação do mundo divino, por meio de um melhor conhecimento das Escrituras. Com a renúncia constante seria possível controlar os desejos físicos do corpo, constituindo-se em uma vitória do espírito sobre o corpo material. Essa renúncia, principalmente na vida ascética, também criava a possibilidade de independência dos papéis sociais (SALISBURY, 1995, p.13; BROWN, 1990; ROUSSELLE, 1984).

Maria do Egito (SALISBURY, 1995, p.97-116), também conhecida como Maria Egípcíaca. Dela muito falaram os monges da Palestina do séc. IV, descrevendo-a como uma prostituta arrependida de sua vida pregressa que abandonou tudo para viver no deserto, levando uma vida solitária. Outras vezes as mulheres puderam demonstrar que possuíam liberdade de pensamento, é o caso de Hélia (Id., p.117-20), filha de um bispo de Epiro, que decidiu dedicar sua virgindade a Cristo, mas a mãe foi contra e levou a um juiz, para obrigar a moça a cumprir seu papel de mulher. O relato predominante é o diálogo entre mãe e filha, no qual elas discutem se a jovem teria ou não permissão para permanecer casta ou seria obrigada a casar-se.

A peregrina Egéria, mulher da família nobre, a qual empreendeu viagem à terra santa e registrou em seu *Itinerarium* ou *Peregrinatio ad loca sancta*¹⁸⁴. Talvez seja esse

¹⁸⁴ Interessante trabalho Fonda (1966) *A síntese orgânica do “itinerarium aetherae”*, apresenta um estudo sobre o manuscrito de Egéria.

um dos poucos documentos escritos por uma mulher que nos resta. Deixou impressões de suas viagens, peregrinações a lugares sagrados e as práticas litúrgicas a que ela assistiu em suas andanças. De sua façanha é notável as descrições dos lugares que visitou. Programou a viagem de acordo com os textos bíblicos. Peregrinou pelos lugares consagrados à memória de Jesus, dos santos, dos mártires e dos profetas. De sua narrativa emerge a descrição de monges, ascetas homens e mulheres dedicados à Deus (CARDINI, 1989, p.28).

Outra famosa peregrina Melânia júnior (SALISBURY, 1995, p.131-51), seguiu os passos da avó Melânia sênior, em relação à opção por seguir a religião cristã, e também foi uma famosa peregrina. Casou-se com Valério Piniano, após a perda de seus filhos, o casal decidiu dedicar-se à vida monástica e renunciar a herança em favor dos pobres. Contudo, foram impedidos pela legislação vigente, a qual proibia a total liquidação dos patrimônios fundiários das grandes famílias. Organizaram uma caravana e passaram a peregrinar e viajar pelos lugares santos, mas também para as grandes igrejas espalhadas pelo território romano. Além de construir monastérios e igrejas, uma dedicada aos apóstolos e outra à ascensão (RUETHER, 1979, p.90-2; SIRAGO, 1986, p.111-6).

Outras mulheres transcenderam seu sexo vestindo-se e agindo como homens, demonstrando ter existido para elas liberdade em relação à identificação sexual, foi o caso de Pelágia e Castíssima (SALISBURY, 1995, p.154-73). A primeira também prostituta, converteu-se graças ao bispo Nonnus. Doou a ele todas as suas riquezas e fugiu usando a roupa do bispo. Em vez de ser mulher cristã optou por transformar-se em homem semelhante a seu mentor. Renunciou sua vida passada mudou de nome e renunciou a seu próprio sexo. Passou a ser conhecida como Pelágio, o eunuco. A segunda mulher, filha de rica família, optou por abandonar o pai e se dirigir a um monastério. Cortou os cabelos de modo drástico de modo a representar sua renúncia. Deixou suas roupas de mulher e se vestiu de homem aderindo ao monacato.

A marca comum a todas essas mulheres é a escolha de próprio caminho, a despeito de todas as pressões sociais. Renunciando ao vínculo sexual, cada uma dessas mulheres reivindicou sua soberania pessoal. Entretanto, é necessário perceber que a maioria

dessas mulheres não fazia parte da população comum. Eram mulheres ricas que renunciaram a uma vida abastada em prol de um bem maior posterior, a vida eterna, ou que tinham a possibilidade de usar seus bens para viagens turísticas à terra santa, hospedando-se em mosteiros, ou prostitutas enriquecida pelo ofício. O que pensar do restante das mulheres? Elas viviam em uma sociedade fortemente hierárquica com barreiras sociais que assomavam uma grande gama de problemas práticos que as impediam criar outras possibilidades pessoais (CLARK, 1994, p.103). Apesar de não se tratar da maioria das mulheres, um grupo expressivo delas provoca uma reavaliação e negociação em torno dos papéis femininos, evidenciando o quanto as mulheres fizeram parte do intrincado processo de constituição da Igreja Universal a partir do século IV.

A delimitação e definição do papel de homens e mulheres na Igreja Católica no século IV, teve configurações distintas dos dois séculos precedentes. As mulheres heréticas e as profetizas, deram lugar às ricas viúvas e suas filhas ávidas de conhecimento e esperança, assim como as mulheres que viviam em concubinato ou da prostituição, buscaram na religião cristã superar aquilo que a sociedade tinha estipulava para elas.

No entanto, os argumentos em torno do casamento, da virgindade, do ascetismo e do monacato foram diferentes para homens e mulheres. Pois o que estava em jogo não eram especificamente essas definições em si, mas sim o lugar a ser ocupado por ambos os sexos. Para as mulheres, em especial, o casamento era considerado um verdadeiro incômodo e a virgindade feminina uma grande alternativa. Os homens, por sua vez, eram caracterizados como escravizados pelo desejo da fornicção, pela atração das prostitutas e das servas; com isso, o casamento tornava-se para eles uma verdadeira provação (ROUSSELLE, 1984, p.158.9). Jerônimo assim define o casamento para Exuperânccio (*Epist.* 145, 1): “Porque quem está submetido ao dever conjugal está atado; o que está atado é escravo, e o que está só é livre”¹⁸⁵. Segundo ele, a principal dificuldade encontradas pelos homens era justamente o controle do próprio desejo: “se entregaram à imundice e à fornicção, ao ventre e ao que está

¹⁸⁵ *Qui igitur serit officio coniugali, uinctus est; qui uinctus est, seruus est; qui autem solutus est, liber est.*

no baixo-ventre, e pensam que tudo termina na morte”¹⁸⁶ (*Epist.* 147,3).

Assim o gênero foi utilizado como argumento para dividir a atuação religiosa de homens e mulheres. O discurso ascético não foi único na Igreja do séc. IV e V, enquanto Jerônimo vivia no monastério de Belém e, procurava afastar-se de todas as tentações mundanas, aconselhando e escrevendo sobre a vida monástica. Agostinho na comunidade que dirigia em Hipona, na África romana, defendia uma posição mais moderada que a de seu confrade em relação à vida ascética.

¹⁸⁶ *Ad tui similes, qui desperantes semet ipsos tradiderunt immunditiae at fornicationi et uentri et his, quae infra uentrem sunt, qui putant omnia morte finire et nihil esse post mortem.*