

ELIÉZER SERRA BRAGA

**A REPRESENTAÇÃO DA MULHER ENTRE JESUS DE NAZARÉ E
PAULO DE TARSO NO CRISTIANISMO PRIMITIVO
(I SÉCULO E.C.)**

ASSIS - UNESP

2016

ELIÉZER SERRA BRAGA

**A REPRESENTAÇÃO DA MULHER ENTRE JESUS DE NAZARÉ E
PAULO DE TARSO NO CRISTIANISMO PRIMITIVO
(I SÉCULO E.C.)**

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e
Letras de Assis – UNESP – Universidade
Estadual Paulista para a obtenção do título de
Doutor em História (Área de Conhecimento:
História e Sociedade)

Orientador Professor Doutor Ivan Esperança
Rocha

ASSIS - UNESP

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – Unesp

B813r Braga, Eliézer Serra
A representação da mulher entre Jesus de Nazaré e Paulo de Tarso no Cristianismo Primitivo (I Século E.C.) / Eliézer Serra Braga. Assis, 2016.
121 f.

Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista
Orientador: Dr. Ivan Esperança Rocha

1. Cristianismo. 2. Mulher (Teologia cristã). 3. Mulheres e religião. 4. Mulheres na Bíblia. I. Título.

CDD 225.18

ELIÉZER SERRA BRAGA

A REPRESENTAÇÃO DA MULHER ENTRE JESUS DE NAZARÉ E PAULO
DE TARSO: Avanços e retrocessos de uma corrente libertária na história do
Cristianismo Primitivo

Tese apresentada à Faculdade de
Ciências e Letras – UNESP/Assis
para obtenção do título de Doutor em
História. (Área de Conhecimento:
História e Sociedade)

Data da Aprovação: 01/08/2016

COMISSÃO EXAMINADORA


PRESIDENTE: PROF. DR. IVAN ESPERANÇA ROCHA - UNESP/Assis


MEMBROS: PROFA. DRA. ANDREA LÚCIA DORINI DE OLIVEIRA CARVALHO ROSSI -
UNESP/Assis


PROF. DR. MARCO ANTÔNIO DOMINGUES SANT'ANNA - UNESP/Assis


PROFA. DRA. SILVIA MÁRCIA ALVES SIQUEIRA - UECE/Fortaleza


PROF. DR. MAURÍCIO DE AQUINO - UENP/Jacarezinho

À Anna Maria, minha esposa que com graciosidade apoiou-me durante os anos em que trabalhei para realizar esse sonho. Considero-a a grande dádiva de Deus para a minha vida, e às minhas filhas Thainá e Ana Júlia que suportaram minhas ausências com compreensão enquanto preparava esse trabalho.

AGRADECIMENTOS

Quero expressar minha admiração e sinceros agradecimentos ao caro Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha por sua dedicação em ensinar e pela oportunidade que me proporcionou de estudar sob sua supervisão.

Meus sinceros agradecimentos também aos professores Marco Antonio Sant'Anna e Andrea Dorini Rossi pelo papel importante ao fazerem comentários e recomendações ao meu trabalho. Suas observações foram imprescindíveis para a execução desse projeto e irão me acompanhar em trabalhos que realizarei a partir desse.

Agradeço ainda aos professores Maurício de Aquino e Sílvia Márcia A. Siqueira por participarem da banca de defesa com observações preciosas a respeito dessa pesquisa. Sempre me lembrarei desses professores pela dedicação competente com que me inspiraram à seriedade na pesquisa acadêmica.

Falta ainda agradecer à Federação Nacional das Comunidades Sara Nossa Terra que me proporcionou suporte logístico e tempo para que pudesse assistir às aulas, realizar pesquisas e as viagens necessárias. Coloco as habilidades e conhecimentos adquiridos durante esse processo a disposição para servir a suas comunidades; à CAPES pelo suporte financeiro através de uma bolsa de demanda social e à UNESP e aos colegas, professores e secretários em geral dessa grande instituição que faz a história de nossa Nação preparando talentos que ocuparão posições em benefício de toda a sociedade.

BRAGA, Eliezer Serra. **A representação da mulher entre Jesus de Nazaré e Paulo de Tarso no Cristianismo Primitivo (I século E.C.)**. 2016. F. 121 Tese (Doutorado em História). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2016.

RESUMO

Essa tese examina os evangelhos e as cartas do Novo Testamento como fontes documentais na busca por construir uma história da importância das mulheres para o estabelecimento bem sucedido da Igreja nos séculos I e II na Palestina e na Diáspora romanas enquanto ainda era identificado como um movimento religioso judaico. Inicia-se essa pesquisa pela observação do contexto social e cultural mais abrangente da formação do mediterrâneo greco-romano e suas atitudes para com o feminino a partir da análise de escritos dos seus pensadores, historiadores, poetas e filósofos, expondo sua misoginia de estado e suas preocupações pela preservação de valores e tradições religiosas de sua sociedade patriarcal.

No capítulo dois procura-se uma aproximação mais acurada do contexto da Judéias do primeiro século onde nasce o movimento que deu origem ao cristianismo e a atitude geral para com as mulheres, observando-se como o sincretismo cultural e religioso que reuniu tradições das culturas presentes na formação do pensamento religioso israelita e judaica influenciou sua percepção sobre o feminino.

Os capítulos três, quatro e cinco são dedicados à observação dos movimentos de Jesus e de Paulo com a peculiar e marcante presença de mulheres que tiveram participação chave para o sucesso do estabelecimento da Igreja ocupando posições de autoridade e as várias formas como sua importância foi diminuída ou apagada dos textos bíblicos e da história por um processo não natural.

Na conclusão se ressalta a realidade e a importância fundamental da mulher ocupando cargos de liderança nos cultos e no sacerdócio antes percebidos como lugares de homens, desde a fundação das comunidades cristãs, não sem incômodo sua sociedade patriarcal. Fica claro que as mulheres tiveram muita liberdade de atuação no movimento de Jesus e recebiam dele tratamento diferencial em relação à atitude geral para com elas. Paulo a princípio segue essa mesma atitude para com as mulheres para em algum momento de seu ministério aderir à forma misógina de sua sociedade e estabelecer os primeiros conceitos teológicos que viriam a fundamentar os argumentos necessários para a transformação do cristianismo numa das instituições mais misóginas da história da humanidade.

Palavras-chave: Cristianismo primitivo. Gênero. Mulheres no Cristianismo

ABSTRACT

This thesis examines the Gospels and the New Testament texts as documentary sources in the construction of a history about the importance of women for the successful establishment of the Church in the first and second centuries in Palestine and the Roman Diaspora while still identified as a Jewish movement. The research begins by the observation of broader social and cultural context of the formation of the Graeco-Roman Mediterranean and their attitudes toward the female from the analysis of its thinkers, historians, poets and philosophers texts, exposing its state of misogyny and their concerns for the preservation of values and religious traditions of their patriarchal society.

Chapter two focuses on a more accurate approximation of the context of first century Judaea where starts the movement that gave rise to Christianity and its general attitude towards women, observing the cultural and religious syncretism that gathered traditions of many cultures in the formation of the Israeli and Jewish religious thought that influenced their perception of the female.

Chapters three, four and five are dedicated to the observation of the movements of Jesus and Paul with the peculiar and clear presence of women who had key contribution to the success of Church's establishment occupying positions of authority and various forms as its importance was diminished or deleted from biblical texts and history by an unnatural process.

In conclusion it underscores the reality and the real importance of women occupying leadership positions in the services and the priesthood before perceived as places of men from the foundation of the Christian communities, not without disturbing the patriarchal society. It is clear that women have a lot of freedom of action in the Jesus movement and received his differential treatment in the general attitude toward them. Paul at first follows the same attitude towards women to at some point in his ministry to join the misogynist form of his society and establish the first theological concepts that would substantiate the arguments necessary for the transformation of Christianity in the most misogynistic institutions in the history of humanity.

Keywords: Early christianity. Genre. Women in Christianity.

SIGLAS E ABREVIATURAS

A.E.C. – Antes da Era Comum

AT – Antigo Testamento

E.C. – Era Comum

CNBB – Bíblia, Tradução: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

TEB – Bíblia, Tradução Ecumênica Brasileira

LCL – Loeb Classical Library

NT – Novo Testamento

CII – Corpus Inscriptiorum Iudaicarum. Ed. J.B. Frey. 2 vols. Roma: Pontificio Instituto di Archeologia Cristiana, 1936-1952

IGRR – Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes

Abreviaturas de Referências Bíblicas

Gn – Gênesis

Ex – Êxodo

Lv – Levítico

Nm – Números

Dt – Deuteronômio

Pv – Provérbios

Dn – Daniel

Jl – Joel

Mt – Mateus

Mc – Marcos

Lc- Lucas

Jo – João

At - Atos

Rm – Romanos

Ef – Efésios

Fp – Filipenses

Cl - Colossenses

Tt – Tito

Hb – Hebreus

Jd – Judas

Ap – Apocalipse

Co – Coríntios

Gl – Gálatas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – Mulheres entre os gregos e romanos no Mediterrâneo Antigo	17
1.1 Gênero e oportunidades na sociedade greco-romana	18
1.2 Patriarcado e casamento no mundo greco-romano.....	20
1.3 A mulher na Política e na Religião mediterrânicas	21
1.4 Emancipação feminina e novas percepções na transição entre a República e o Império Romanos	27
CAPÍTULO 2 – A Judeia e os judeus sob o domínio greco-romano	36
2.1 A mulher no judaísmo	38
2.2 A mulher em Flávio Josefo e Filon	43
2.3 Mulheres judias influentes.....	48
CAPÍTULO 3 – O Movimento religioso inspirado por Jesus.....	51
3.1 Mulheres na sequela de Jesus	52
3.2 Jesus e o status feminino	58
Capítulo 4 – As mulheres na sequela paulina e nas comunidades a ele relacionadas	65
4.1 O que Paulo escreve sobre as mulheres	73
CAPÍTULO 5 – O Feminino, o Oikos e os códigos domésticos como estratégias ara a expansão da Igreja.....	84
5.1 Autoridade feminina e as comunidades.....	86
5.2 O patronato das mulheres em favor da igreja.....	89
5.3 Os códigos domésticos e suas implicações para as mulheres.....	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
REFERÊNCIAS	116

INTRODUÇÃO

Tradicionalmente, entende-se que a mulher foi inexpressiva na Igreja e se considera que desde os apóstolos, homens foram os principais responsáveis pela história de sucesso dessa instituição religiosa.

Estudos modernos balizados cientificamente, separação entre Igreja e Estado e o estudo da história por intelectuais isentos do autoritarismo clerical trouxeram novas perspectivas e noções sobre o passado de mulheres narrado em textos a partir do século I, hoje acessíveis para uma análise mais acurada.

Esses textos evidenciam que a expressão feminina na sociedade, através das comunidades domésticas e nos diversos grupos cristãos independentes foi mais ampla em especial na hierarquia da Igreja Primitiva (TORJENSEN, 1993, p. 9-13), séculos antes da apropriação da fé cristã por Constantino e de mudanças que passaram a ser impostas à Igreja em forma de leis.

Desde a composição do texto do Novo Testamento questões problemáticas envolviam a presença da mulher em posição de autoridade na Igreja, o que se pode notar a partir das possíveis ambiguidades e contradições que se encontram nos escritos de Paulo, principal autor desta parte da Bíblia.

A partir do segundo século outros escritos produzidos pelos pais pós-apostólicos e por movimentos como os gnósticos em que se debateu o assunto da autoridade feminina na hierarquia da Igreja, mostram que os grupos se distanciavam grandemente em suas opiniões quanto às oportunidades que se devia dar à mulher.

Num esforço para imaginar o que estaria motivando os pais da Igreja dos séculos I e II a escreverem seus textos evitados de críticas e desmoralização do feminino, nota-se algo que instiga a curiosidade: o calor das discussões e a acidez com que criticavam a ação de mulheres com autoridade entre os movimentos gnósticos. Essas discussões fazem suspeitar que, primeiramente, as mulheres estavam presentes e atuavam com destaque nos primeiros séculos do estabelecimento da Igreja, e segundo, havia algo em movimento para além das preocupações teológicas e morais e segundo a ótica desses ideólogos, seu avanço precisava ser contido (UBIETA, 2007, p. 38).

Em alguns aspectos, esses textos parecem inspirar-se na narrativa bíblica, especialmente a partir dos escritos paulinos e são ampliados num sem número de sermões e escritos que visavam reprimir a manifestação feminina.

Porém, houve outras mentalidades dentro e fora da Igreja no primeiro século que esboçaram ideias de cunho mais libertário em relação ao feminino, que buscaram dar expressão à sua presença ou ser mais inclusivos em relação à mulher diante de sociedades patriarcais, com ideias diferentes do comum para os primeiros séculos a ponto de tornar a religião cristã suspeita entre outras religiões, procedentes do oriente, de ser subversiva e desviante em especial com relação às mulheres.

Destacam-se Jesus Cristo, fundador do movimento que deu origem ao cristianismo, e o próprio apóstolo Paulo. Ambos foram típicos homens judeus de seu tempo segundo DeConick (2013, p. xiv-xv) em suas suspeitas sobre sexo, considerando-o como um bom impulso que também poderia conduzir à fornicação e ao adultério. Ambos propuseram soluções para os riscos da sexualidade, sendo que Jesus propôs ser o homem responsável por controlar seus próprios pensamentos enquanto Paulo argumentou que as mulheres deveriam cuidar dos riscos para o homem, cobrindo seus próprios corpos¹.

Ambos apresentaram comportamentos e ideias que pareceram trazer novidades quanto ao status feminino nos espaços domésticos, públicos ou religiosos misóginos em que se expressaram. Porém, suas propostas ou foram prematuramente abortadas e esquecidas, ou modificadas em benefício das sociedades patriarcais em que a misoginia prevalecia influenciando ou mudando a proposta original do movimento cristão quanto às relações de gênero. O próprio apóstolo Paulo, tendo iniciado seu ministério com grande apoio de mulheres operantes nas comunidades, passa a resistir à manifestação feminina na Igreja.

Buscar-se-á então, neste trabalho, a construção de um cenário que identifique como viviam as populações dentro das quais se formou o Cristianismo em seu momento mais primitivo, se a mulher detinha algum espaço privilegiado de manifestação e se ocupava posições de autoridade em alguma instância, para então tentar observá-la no ambiente do movimento que nasce com Jesus de Nazaré e sofre grandes transformações num segundo momento em que se pode notar uma mudança nos escritos de Paulo, nos quais ele detalha como deve ser o comportamento da mulher na sua comunidade e em público.

Teria o Cristianismo surgido com alguma proposta libertária em relação às mulheres, que justifique a grande quantidade delas atuantes à frente de Igrejas como se nota nos

¹ A partir de noções sobre as obrigações sexuais e os deveres da pureza sexual encontradas nas escrituras hebraicas e em escritos como o testamento dos 12 patriarcas e suas influências sobre pensadores como Paulo, entende-se que ele não julgava haver algo errado que os impulsos sexuais humanos fossem a partir do feminino ou do masculino, mas expressava-se claramente contra o que era considerado imoralidade sexual, ou seja, adultério, fornicação, incesto, e via no casamento um antídoto para a perversão sexual em 1Coríntios 7.2 e 7.9 (HO, 2015, p. 79).

evangelhos e nas cartas de Paulo? Em caso positivo, como e por que esta proposta teria sido abortada logo no primeiro século da era cristã?

Apoiar-se-á, para isto, em trabalhos como de Neyrey e Stewart, Stegemann, Deming e Skarsaune, e outros estudiosos da história social do Cristianismo, das Ciências Sociais Aplicadas no estudo do Mediterrâneo romano, linguistas, biblistas e estudiosos da história do povo judeu, que abordam a necessidade da reconstrução de um cenário do sistema social para compreensão do Novo Testamento e fornecem seus subsídios para uma maior compreensão da história da mulher no Cristianismo.

Esse trabalho busca identificar se o Cristianismo na sua forma mais Primitiva esboçou alguma tendência de ser mais igualitário para com as mulheres; em que momentos e de que formas a liberdade feminina inicial se expressou na Igreja; e se deixou suas primeiras marcas em vários movimentos cristãos que se espalharam rapidamente pela Ásia chegando a Roma onde despertou a ira dos escritores, teólogos, filósofos e governantes, que viam na mensagem cristã um risco para a estabilidade das famílias aristocratas especialmente por atrair, na sua maioria, mulheres.

Em se confirmando alguma tendência igualitária nas relações de gênero proposta por Jesus e seu movimento que deu origem ao cristianismo, se buscará identificar como foi suprimida a presença da mulher na hierarquia da Igreja fazendo que voltasse ao mundo oculto da casa, em silêncio na Igreja e em total submissão ao marido.

Partindo-se da análise do cotidiano de mulheres por todo o Mediterrâneo de forma geral, procurar-se-á uma aproximação até os dias de Paulo e suas comunidades de judeus e gentios convertidos ao Cristianismo na Judeia e na dispersão judaica dos primeiros séculos por entender-se esse como escritor da maioria das cartas do Novo Testamento. Isso embora Paulo se mostre ambíguo ao escrever sobre as liberdades que a mulher pudesse ter perante a comunidade, ora demonstrando seu reconhecimento por sua colaboração com a expansão da Igreja, ora recomendando que estivesse em silêncio na Igreja e em casa em total obediência ao marido.

O caminho para a compreensão mais aproximada possível da vida da mulher na Igreja passará primeiramente pelo ambiente mediterrânico greco-romano, buscando-se uma aproximação quanto ao feminino na sociedade onde nasceu a fé cristã, a Judeia do primeiro século, com suas peculiaridades quanto à mulher e suas trocas com o mundo externo da cultura helenística e greco-romana no sentido de compreender que efeitos as trocas culturais entre judeus, gregos e latinos teria exercido sobre autores como Paulo a escreverem sobre mulheres da forma como o fizeram.

Pretende-se, então, para assegurar uma compreensão mais justa da história do Cristianismo, analisar as noções judaicas da Palestina do período do segundo templo e seus conceitos quanto ao feminino expressos nas obras de Flávio Josefo e Filon, bem como em alguns comentários dos rabinos talmudistas.

A seguir se observará mais especificamente o comportamento de Jesus de Nazaré, apresentado nos evangelhos como o messias prometido, cujos seguidores iniciaram o movimento que deu origem ao Cristianismo, para com as mulheres, pois estas parecem abundantes em sua vida e ministério, causando a impressão de que sua proposta religiosa conteria algo de revolucionário a respeito da igualdade de gênero.

Diferentemente das expectativas para seu tempo, ele falava abertamente com as mulheres, tocava e era tocado por elas, curava-as e as incluía em seus planos e jornadas pela Judeia e Galileia, causando espanto² até aos seguidores mais próximos que, apesar de íntimos, não compreendiam suas razões e estranhavam que falasse com elas.

Talvez a Paulo caiba a maior parte da responsabilidade pelo incremento da misoginia do movimento que deu origem ao cristianismo, desviando-o da percepção de Jesus, e de início sua própria, voltando-se para uma forma de pensar do feminino baseada nos valores greco-romanos de administração doméstica.

Por vezes, Paulo se mostra favorável à liberdade feminina, por outras, parece criar dispositivos de cerceamento de suas liberdades aproximando-se de argumentos semelhantes aos encontrados na retórica prescritiva greco-romana para justificar o silêncio e a subordinação das mulheres. Nos últimos capítulos serão analisados vários aspectos dos escritos paulinos que revelarão sua ambiguidade ao tratar do feminino em seus textos.

Embora rica em exemplos de mulheres participantes do ministério, a literatura paulina procura, a partir de dado momento, ocultá-las ou fazer parecer que mesmo tendo existido de maneira atuante e no exercício de autoridade na hierarquia da Igreja, deveriam ser contidas tendo sido acusadas de difamarem o Cristianismo perante as autoridades romanas que desejavam impor também a dominação ideológica e suas formas de administração dos assuntos domésticos e religiosos.

Assim, o esforço é pela abordagem de textos por uma ótica social e histórico-científica, tomando como fonte principal os evangelhos e os escritos paulinos, na tentativa de uma reconstrução, a mais aproximada possível, da realidade dos tempos em que foram

² Talvez essas noções de igualdade de gênero fossem mais comuns no tempo de Jesus e o que se encontra nos evangelhos como estranhamento com relação à essa liberalidade seja um reflexo de questões posteriores, inseridas nas narrativas que contavam sobre a vida de Jesus editadas num momento histórico diferente com outras ansiedades e conceitos diferentes com relação à lideranças femininas em espaços públicos e religiosos.

escritos, num esforço para entender o que queriam dizer os autores sobre suas realidades e como seus leitores recebiam suas mensagens: “[...] sistemas sociais são necessários para que a linguagem tenha significado.” (NEYREY; STEWART, 2008, p. 277).

Abordam-se assim vários aspectos de uma sociedade, nesse caso a do Mediterrâneo romano, suas instituições, valores, conceitos de mutualidade, relação patronato-clientela, modelos econômicos, tudo relacionado ao ambiente público das esferas políticas e ao mundo privado do espaço familiar, com seus diferentes significados em diferentes ambientes sociais no que tange a seu relacionamento com a Judeia de Jesus e com o surgimento e crescimento da fé cristã e o papel da mulher para esse movimento.

Esses são aspectos sem importância numa sociedade moderna em que o indivíduo se torna responsável pelo próprio sucesso ou bem estar e desfruta de uma boa quantidade de escolhas individuais, cujos direitos são garantidos por uma série de aparatos legais. Mas, em uma sociedade onde tudo se definia dentro de oportunidades e consequências na forma como afetavam o grupo familiar mais abrangente e em que se dependia da proteção e das oportunidades amealhadas pelo status da família, a dependência individual para com esse núcleo era maior e a percepção dos valores individuais se torna mais indisponível, só podendo ser alcançada sua compreensão através do acesso a conceitos sociais que regiam as relações entre indivíduos e o conjunto social daquele tempo.

A compreensão desses aspectos da sociedade é essencial para entender as formas como a mulher passou a ser tratada na sociedade como um todo, como é caracterizada no Novo Testamento e como passou a ser tratada pela Igreja nos esforços pelo estabelecimento e depois pela sociedade como resultado da sua pregação.

Pela extensão dos debates ao longo de séculos, a ponto de adentrar a idade média, percebe-se uma presença feminina abundante e de alguma forma incômoda em atividade na sociedade e nas comunidades cristãs independentes, que motivou um trabalho árduo por parte dos líderes do movimento ortodoxo pela centralização do comando da Igreja no sentido de coibir a atuação feminina.

Não só denunciaram com argumentos teológicos o feminino enquanto um risco a ser evitado, mas também buscaram esconder a realidade de sua história, ocultando textos, manipulando registros históricos que revelavam outras verdades que agora estão visíveis, e escreveram uma literatura que se destinava a ser uma propaganda negativa da mulher em posição de liderança. As Igrejas do segundo e terceiro séculos estavam carregadas de conflitos de gênero e sexualidade, especialmente quando se relacionavam a assuntos de liderança e hierarquia. Muito da literatura que chegou até a atualidade na forma de tratados, homilias e

cartas escritas por líderes de varias comunidades, testemunham a favor da presença e autoridade de mulheres nestas comunidades como se pode ver na acidez crítica de seus detratores.

Essa história acaba na exclusão gradual da mulher dos cargos de liderança das Igrejas e traz implicações para sua vida em sociedade e familiar que mesmo para os misóginos padrões romanos foi excessiva.

Sem dúvida a herança de elementos patriarcais da religiosidade e da cultura romanas quanto ao feminino fizeram parte da nova identidade religiosa na formação do Cristianismo como em um sincretismo, com dogmas e tabus que dirigiam o pensamento de seus fundadores, o que é objeto de estudo comum na historiografia da Igreja (DEMING, 2004, p. XX).

À exceção do período de manifestação do messias Jesus de Nazaré, quando o movimento nasce com forte tendência de ser igualitário quanto ao gênero, a Igreja tornou-se, após algum tempo de existência, em uma religião misógina que produziu um conjunto de doutrinas extremamente restritivas para com o feminino.

Tentar-se-á demonstrar por uma leitura mais aproximada do texto bíblico que a fé cristã surgiu como uma possibilidade libertadora das mulheres e fazer enxergar nas entrelinhas de sua mensagem que a mulher teve grande importância para o sucesso desse fenômeno religioso.

CAPÍTULO 1 – Mulheres entre os gregos e romanos no Mediterrâneo Antigo

Antes de passar às considerações sobre Jesus e Paulo e seus relacionamentos com mulheres em posições de liderança em movimentos religiosos como os que eles acabaram por iniciar, convém uma análise histórico-social da formação do mundo mediterrânico³ em que viviam e atuaram, buscando entender como se construíram as expectativas quanto à mulher e sua participação nessa sociedade, tendo em vista o intenso sincretismo filosófico, cultural e religioso entre os povos que ali interagiram. Nesse contexto fundamentalmente patriarcal em que o status e as funções das mulheres variavam de uma subcultura para outra com alterações ao longo do tempo em função de condições econômicas e políticas, as vidas dos indivíduos e suas perspectivas eram regidas mais pelas instituições políticas e familiares no seu conjunto que pelas expectativas ou necessidades individuais (NEYREY; STEWART, 2008, p. 25).

Encontra-se pelo caminho alguma dificuldade em lidar com o material disponível para uma pesquisa nesse campo, pois só se pode obter a perspectiva de autores que estavam ligados aos interesses das aristocracias dominantes e algo mais que possa advir das evidências encontradas nas inscrições e epigrafias, o que restringe o acesso ao ponto de vista da minoria educada e letrada. Mas mesmo que os escritos e evidências desse período reflitam na sua maior parte a orientação patriarcal de uma cultura acidamente negativa em relação ao feminino, por sua quantidade e riqueza de detalhes se pode observar muito sobre o universo das mulheres nesse contexto.

Nesse campo de pesquisa devem ser levadas em consideração também as divergências entre estudiosos das décadas recentes, variando entre os que são pela realidade em que a

³ O mundo mediterrânico da cultura e civilização greco-romana, alvo desse trabalho, é entendido pelos estudiosos e escritores modernos como as regiões geográficas e nações que culturalmente (e historicamente) foram diretamente e intimamente influenciadas pela língua, cultura, governo e religião dos gregos e romanos antigos. Em termos geográficos, se refere ao "mundo mediterrânico", às extensas áreas de terra centradas nas bacias do Mar Mediterrâneo onde as percepções culturais, religiosas e sensibilidades desses povos eram predominantes. Povos das regiões que estavam por muitas gerações submetidas ao governo dos gregos e depois dos romanos, os aceitavam ou eram obrigados a adotá-los como seus mestres e professores. Esse processo incluía a adoção aparentemente universal do grego como a língua da cultura intelectual e do comércio oriental, e do latim como língua para a gestão pública e legislatura, especialmente no Ocidente (a partir do ponto de vista do Mar Mediterrâneo). Apesar de essas línguas nunca terem se tornado os idiomas nativos dos trabalhadores rurais (a grande maioria da população), que conservaram outros aspectos de sua cultura, elas eram as línguas dos habitantes urbanos e das elites cosmopolitas. Certamente, todos os homens notáveis, independentemente da sua origem étnica, falavam e escreviam em grego e/ou latim. Sendo assim, o jurista e chanceler imperial romano Ulpiano era fenício; o matemático e geógrafo greco-egípcio Cláudio Ptolomeu era um cidadão romano; e os famosos pensadores pós-Constantino João Crisóstomo e Agostinho de Hipona eram sírio e berbere. O historiador Flávio Josefo era judeu, mas ele também escrevia e falava em grego e era um cidadão romano (Disponível em: <https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Mundo_greco-romano>. Acesso em 8 jun. 2016). Obviamente não só a língua sofreu alterações ao longo do tempo e na forma como era aplicada pelos povos de cada cultura submetida, mas conceitos filosóficos e sociais comuns em um determinado tempo e espaço eram retomados, reelaborados e vivenciados de maneiras diversas em outros.

mulher era restrita ao ambiente doméstico e a funções específicas pré-determinadas a ela sem qualquer manifestação e participação em espaços públicos ou na política, e os que são de opinião mais otimista propondo que a realidade fosse mais flexível, acreditando que embora variando de cultura em cultura, houvesse alguma manifestação das mulheres que de alguma forma fizeram parte da construção da história de suas sociedades (JUST, 1991, p. 106).

1.1 Gênero e oportunidades na sociedade greco-romana

Sendo os privilégios políticos e governamentais prerrogativas de poucos cidadãos e que se constituíam por hereditariedade pelas vias de uma sociedade patriarcal, tudo o mais que se podia obter além da miséria e da marginalização dependia das condições familiares e como o indivíduo se relacionava com seu grupo. Romper com esse núcleo social poderia representar a perda de todos os direitos e oportunidades, lançando o indivíduo na extrema exposição, sem vínculos de afeto, identidade, sustento e proteção, pois, nessas culturas, isso dependia de assumir e dar continuidade ao que fora estabelecido pelos ancestrais e se esperava que cada um investisse toda lealdade e recursos na manutenção do grupo familiar, segundo o papel que lhe fora designado (NEYREY; STEWART, 2008, p. 163).

Stegemann (1999, p. 361) lembra que no Mediterrâneo Antigo a sociedade se dividia em classes cujos papéis também se subdividiam por aspectos sociais e áreas de competência designadas de acordo com o sexo, que se entendiam estabelecidas por condições impostas por meios naturais e/ou desígnios divinos: “[...] a expectativa de uma conformação do indivíduo ao seu papel era extrema e prevalecia como tabu que macho e fêmea se limitassem à suas funções.”

As características atribuídas a cada sexo, e as expectativas sobre gênero (ORTNER; WHITEHEAD, 1981p. 25)⁴ daí advindas, eram específicas e correspondentes a papéis previamente atribuídos:

- a. homens eram caracterizados pela força, bravura, magnanimidade, discrição, racionalidade e controle, e deveriam estar voltados para procriar, demonstrar coragem, obediência e proteção, portanto agressivos na construção da honra familiar e da riqueza.

⁴ Neste trabalho toma-se a definição das especificidades de cada gênero como uma construção antropológica e social, cujos papéis e designações de funções são determinados pelas competências entre os sexos estabelecidas na estrutura da sociedade, como definido por Neyrey e Stewart (2008, p. 163).

b. em contrapartida, as mulheres eram caracterizadas por sua fraqueza, medo, timidez, falatório, irracionalidade, descontrole, exclusividade sexual, submissão ao pai, e depois ao marido, sendo defensivas na conservação da reputação sua própria e da família.

Esses parâmetros resultam em que, em geral, os homens seriam virtuosos por serem agressivos sexualmente e mulheres por se fidelizarem com exclusividade a um patriarca. Os atributos masculinos eram meritórios em relação aos femininos, desprezíveis, e mulheres que de alguma forma apresentavam alguma característica típica de homens eram elogiadas por se mostrarem viris.⁵

Algumas possibilidades poderiam variar para os gêneros dependendo do status. A educação formal, por exemplo, era limitada aos homens, que se provenientes de estratos econômicos inferiores, não tinham tempo ou necessidade de serem instruídos, enquanto que as mulheres das camadas superiores tinham maior acesso a alguma educação e liberdade para arranjos de casamento.

Como se verificará, da mulher se esperava um comportamento recluso, que preservasse a honra da família, estivesse em silêncio na presença do marido quando com outros homens, mostrar-se submissa a ele em todas as coisas, ser recatada, casar-se virgem e preservar a fidelidade conjugal, mesmo após a morte do cônjuge.

Entender então as atitudes da sociedade mediterrânica grega e romana em geral para com as mulheres, e como isso afetou a sociedade e a Igreja no período em que esta surgiu e se espalhou por todo o Império Romano, seu papel e oportunidades, passa por compreender como se construíram as relações de gênero no contexto da família, da política e da religião em culturas como da Grécia, Macedônia, Ásia Menor e do Egito: como homens e mulheres se relacionavam ou ocupavam seus lugares nos espaços públicos e privados, como desempenhavam seus papéis específicos e como definiam suas virtudes e limites. Nesse universo, desde o início até o completo estabelecimento do Império Romano, pode-se encontrar grandes diversidades de funções e pontos de vista sobre a mulher entre as liberdades concedidas às espartanas⁶ e as restrições gregas, suas ocupações políticas na Ásia, o espaço que ocupavam nas religiões egípcias, como eram caracterizadas pelos filósofos e historiadores

⁵ Na Grécia Antiga, a tragédia de Agamenon, de Ésquilo, século V Antes da Era Comum (A.E.C.), elogiava Clitemnestra por ser inteligente como os homens (STEGEMANN, 1999, p. 361).

⁶ Embora não se deva exagerar nas conclusões de que mulheres seriam liberadas em grande extensão no mundo greco-romano, desde tempos remotos as mulheres espartanas estiveram envolvidas em festivais, educação, ofereciam sacrifícios e competiam com homens. Algumas que tendo sido boas mães e com permissão de seus maridos poderiam ocasionalmente ocupar cargos na vida pública (WITHERINGTON III, 1988, p. 9).

gregos, romanos e no rabinato judaico, e, finalmente, como foram tratadas pelos diversos pensadores dos séculos em torno do florescimento do cristianismo.

1.2 Patriarcado e casamento no mundo greco-romano

A expressão que designa o progenitor masculino em qualquer cultura é “PAI”, nas diversas opções linguísticas em que se apresenta. Mas, para o habitante do Mediterrâneo, que tinha como uma de suas principais representações sociais a figura do patriarca⁷, esta expressão alcançava contornos bem mais abrangentes e com implicações peculiares.

A maior representação dessa figura na ampliação dos conceitos de administração da sociedade pelos romanos, veio a ser a do imperador que se chamava de *pater patriae*, pai da pátria. Essa expressão resumiu o poder de coerção que explica o conceito de autoridade do patriarca por todo o mundo greco-romano, como ligado à autoridade do *paterfamilias* (PURCELL, 1996, p. 1121).

Os direitos do patriarca, que em muitas culturas ao longo do Mediterrâneo Antigo incluía o poder de vida ou morte sobre as esposas, também davam ao patriarca, total controle sobre filhos e filhas e sobre as propriedades da esposa enquanto vivesse.⁸ Pelo exposto se pode notar que a obediência total ao patriarca era o comportamento esperado das mulheres e se baseava na ideologia da hierarquia social, sob a qual se enquadravam filhos, escravos e mulheres, até que esse homem viesse a falecer.

Homens constituíam suas famílias, e mesmo depois de casados respondiam à autoridade paterna até que esse viesse a morrer. Porém, por um longo período, as leis previam que as mulheres, depois do falecimento de seus pais, ficassem definitivamente sob o controle de seus maridos, não havendo expectativas de que viessem a desfrutar de alguma autonomia.

Assim, num processo que se transferia culturalmente, os filhos homens das classes dominantes eram educados para obedecerem a seus pais, antecipando que se tornariam patriarcas, que apropriadamente exigiriam obediência de todos os da sua casa, buscando

⁷ Não se deve deixar de considerar que patriarca não se refere apenas à figura do domínio masculino sobre a mulher ou esposa, mas abrange mais que a relação de gênero. O poder do patriarca, além de chegar a ser representado desde o imperador romano para com todos os cidadãos como pai da pátria, se estendia sobre todos os da sua Comunidade Doméstica, fossem homens, escravos, clientes ou mesmo filhos, esposa, concubina ou escrava e filhas. A expressividade da honra masculina se media pela quantidade de homens e mulheres que estivessem sob seu domínio (NEYREY; STEWART; 2008, p. 166).

⁸ Antes do império, a escolha do pai já era imprescindível na escolha do marido para a filha, o que foi expresso em Ovídio (43 A.E.C.- 18 E.C., in *Fastos* 6.219), pois a lei concedia ao patriarca o poder de determinação sobre o casamento de filhos e filhas e podia coagir ao divórcio desses. Pelo menos até o último século antes do advento de Jesus, o pai poderia matar um filho, e especialmente uma filha se achasse conveniente, e quase até o final da república teria o direito de vida ou morte sobre a esposa segundo Carcopino (1941, p.77).

serem servidos por todos à sua volta, esposa, filhos, escravos e concubinas, como forma de demonstrar a *virtus* e o mérito pela deferência por outros cidadãos.

Mais que uma relação romântica circunscrita entre dois indivíduos, o casamento no Mediterrâneo era uma questão de aliança entre duas comunidades familiares (que nos tempos gregos antigos se estruturava sob o conceito de *oikoi*⁹), conduzidas por homens interessados no fortalecimento de suas posições sociais pela união entre duas casas por meio da noiva. Em outras palavras, tratava-se de negócios e/ou política.

Romper esse vínculo pelo divórcio, em contrapartida, representava mais que separação entre um homem e uma mulher: era a quebra dos laços entre duas casas (*oikoi*) com a devolução de dotes à família da noiva, e, além disso, trazia as implicações sociais como prejuízo para a honra e respeito em relação à mulher que retornava desonrada à casa de origem e que, em algumas circunstâncias, ficava impossibilitada de se casar novamente tornando-se um elemento sem valor para o grupo.

Silva (1995, p. 79) ressalta que os romanos, pelo menos no período da República, davam maior importância aos vínculos conjugais se comparados aos gregos, nutrindo, pelo menos em teoria, respeito para com a instituição matrimonial (PAOLI, s/d, p. 126), e as *univirae*¹⁰, mulheres que se casaram uma única vez e que permaneciam fiéis aos seus maridos mesmo após a morte deles, foram celebradas como esposas virtuosas e são referências desse aspecto da vida romana (POMEROY, 1987, p. 172 e 183).

1.3 A mulher na Política e na Religião mediterrânicas

Deve-se observar que no leque de oportunidades da mulher no contexto familiar, além das limitações que lhe eram impostas pelas expectativas atribuídas a seu sexo, uma vez que gênero era uma referência importante para as possibilidades disponíveis a uma pessoa no

⁹ O conceito de *Oikos/oikia*, na Grécia, que se modificou ao longo do tempo e de cultura para cultura e se assemelha ao *domus* romano na forma como eram governados, será mais amplamente observado neste trabalho. Em geral representavam o conjunto de bens e pessoas, com seu líder, geralmente o homem mais velho na sequência genealógica, que tinha poder absoluto sobre sua família, esposa e filhos, escravos, e propriedades que representavam a unidade básica da economia antiga. Era uma unidade autárquica em torno da qual se organizava a vida e se estabeleciam as normas e valores éticos, os deveres e obrigações e as relações sociais. Em algumas regiões e em tempos específicos a determinação quanto a aspectos religiosos dessa comunidade era uma das atribuições do patriarca líder do *oikos*. O termo, herdado pelos escritores do Novo Testamento com contornos um pouco distintos, é amplamente usado nas cartas de Paulo para se referir a comunidades domésticas que abrigavam igrejas ou adotavam o culto cristão a ser praticado por todas as pessoas sob esse ambiente, como se observará adiante.

¹⁰ Um exemplo é Cornélia (190 A.E.C.), mãe dos Graco. A ela foi erigida uma estátua, em honra por sua dedicação ao marido, não tendo se casado novamente, vivendo pelo resto de sua vida devotada à criação dos filhos e à preservação da memória do marido (LIGHTMAN; ZEIL 1977, 46: 19-42).

Mediterrâneo grego e romano, sua posição na estratificação social também lhe trazia implicações importantes quanto ao acesso a oportunidades de participar dos movimentos significativos da sociedade.

As mulheres, de forma geral, estavam destinadas à dependência, uma vez que somente homens exerciam direito de voto e ocupavam cargos políticos ou governamentais. Não participavam dos conselhos das cidades nem de cargos oficiais, embora em algumas regiões essa realidade fosse um pouco diferente.

Os escritores e pensadores da sociedade greco-romanas,¹¹ cujos conceitos parecem haver influenciado em alguma medida os escritores do Novo Testamento, estavam familiarizados com os critérios de administração da sociedade egípcia e manifestaram em sua literatura conhecer e reprovar sua tendência de valorizar sociedades permeadas por maior igualdade entre homens e mulheres.

Historiadores da fundação de seus reinos manifestavam desconfiança quanto à legislação e constituição de culturas como a espartana (BALCH, 1981, p. 72-73). Aristóteles (384-322 Antes da Era Comum, A.E.C.) manifestava reprovação à informação de que as mulheres espartanas dominassem os maridos,¹² e nas histórias do fundador mítico de Roma, Rômulo (753 A.E.C.), narra-se que este já havia composto sua constituição recomendando que as mulheres fossem moderadas e obedientes a seus representantes masculinos.

Na Grécia podiam ser encontradas mulheres nas reuniões dos chamados *Collegia*, associações civis conforme Aristófanes (STEGEMANN, 1999, p. 369), participando de banquetes e, como mulheres envolvidas em atividades mercantis e negociantes de produtos agrícolas, estavam presentes em ambiente de negócios e nos mercados.

As mulheres na Macedônia a partir do período helenístico tinham muita influência e projeção. Estavam nos negócios, construía templos, fundavam cidades, comandaram exércitos e participavam das atividades junto aos maridos (WITHERINGTON III, 1988, p. 12).¹³

¹¹ Aristóteles (384 – 322 A.E.C.) estabeleceu uma relação entre a autoridade exercida pela mulher espartana e a corrupção de sua constituição e Cícero, (106 – 43 A.E.C.), em República 1.67, observou a relação entre a democracia doméstica com relação a filhos, escravos e esposas e a conseqüente rejeição da autoridade do governante e das leis. Para a mentalidade política desses homens haveria relação entre a casa e a cidade: a rejeição da autoridade patriarcal sobre a esposa, o escravo ou o filho, conduziria a um estado de anarquia, à rejeição da autoridade do rei e à degeneração da constituição (BALCH, 1981, p. 36-37 e 72).

¹² Como entre as mulheres judias, as espartanas eram sujeitas a seus pais ou maridos, mas preservavam maiores direitos sobre propriedades e segurança que elas. Em relação à religião elas sempre participaram nos cultos e tiveram posições oficiais neles (Pausanias, Description of Greece, vol. 2, 3.12.9, LCL, n° 188, 1926).

¹³ Lídia aparece em Atos dos Apóstolos, capítulo 16, como uma mulher de negócios bem sucedida e aparentemente teve função importante na comunidade cristã a que assistia. Tal posição e função religiosa não

Na Ásia Menor a mulher aparece em cargos públicos, cultos, como participante regular nas cidades grandes e pequenas. Liderava o culto a Dionísio na ilha de Cos (FARNELL, 1909, p. 159-160, 199), e ocupou cargos públicos como em nenhum outro lugar.

Em Roma nunca puderam ser senadoras ou equestres, e ao contrário das espartanas, nunca participaram da vida militar, sendo essas as posições que poderiam assegurar numa ou noutra medida possibilidades de ascensão social.

Kampen (1981, p. 28) resume as possibilidades de ascensão feminina em Roma:

Mesmo que nascida em uma família senatorial, possuidora de riquezas próprias, e detivesse cargos sociais e religiosos importantes, no sentido estrutural lhe faltariam atributos cruciais que conferiam *dignitas* a um cidadão romano. Nem ela ou suas irmãs em níveis sociais inferiores poderiam votar ou ocupar cargos políticos ou governamentais, estando todas as mulheres impedidas do serviço militar. Assim, dois meios importantes para a mobilidade social, acesso ao poder político independente e participação na classe social ideológica importante do *cursus honorum*, estavam fechados para todas as mulheres, independente da classe. Em relação ao homem, a posição social de uma mulher era de muito maior dependência da família na qual nascera ou se casara. Se nascesse de uma família de equestres, poderia subir para uma família senatorial somente pelo casamento, enquanto o acesso de um homem dependia dos serviços prestados e sua riqueza. Nas camadas mais inferiores da sociedade, entre os escravos, a mobilidade poderia ser alcançada por aquisição ou pela conquista da liberdade, e também por intervenção de seu marido, ou em alguns períodos poderia mudar seu status por parir três ou quatro filhos (tradução nossa).

As suspeitas greco-romanas para com mulheres na política podem ser avaliadas pelas opiniões de seus pensadores quanto às mulheres egípcias em geral, que desfrutaram, por um longo período, de alguma igualdade de status com os homens, e as esposas chegaram a ter os mesmos direitos dos maridos, o que perdurou até a chegada dos romanos ao Egito em 30 A.E.C. (BALCH, 1981, p. 72; PRITCHARD, 1950, p. 413 e 421), indicando que essa situação se estendeu por longo período nessa cultura.

A religião foi um aspecto em que as mulheres do mundo mediterrânico antigo tiveram importantes funções (WITHERINGTON III, 1988, p. 11). No Egito, os cultos de Dionísio e Isis, que continuaram sendo praticados mesmo após a chegada dos romanos¹⁴, concediam

era incomum entre as mulheres na Macedônia e na Ásia Menor a julgar pelas referências bíblicas a essas localidades, o que pode constituir-se numa herança cultural que permaneceu desde os tempos antigos.

¹⁴ O Egito greco-romano (332 A.E.C.-395 E.C.) compreende o período em que o Egito viveu sob domínio greco-macedônico e, posteriormente, romano. Nesta época em que as culturas grega e romana foram introduzidas no Egito, juntamente com a população que lá se estabeleceu, se verifica uma relação religiosa complexa entre as diversas esferas culturais envolvidas. Enquanto a religião tradicional permaneceu nos meios oficiais dos templos, entre a população egípcia (o Egito excetuando-se a cidade de Alexandria) a cultura popular manteve a relação sincrética entre os elementos religiosos egípcios e greco-romanos como no culto de Isis (WITHERINGTON III, 1988, p. 14-15).

maior liberdade¹⁵ e foram criticados pelos malefícios trazidos às mulheres (CROUCH, 1972, p. 141-144). Posteriormente, a mesma retórica dos pensadores greco-romanos seria usada em textos críticos aos cultos judaico e cristão¹⁶, que, pela sua ótica, concediam liberdade semelhante às mulheres que em grande quantidade participavam ativamente dos rituais, como será observado adiante.

A presença e participação de mulheres em público têm mais relevo na literatura que descreve eventos religiosos nas *poleis*, onde se destaca que em ocasiões e cultos específicos atuavam como sacerdotisas.

As práticas religiosas gregas influenciaram o comportamento romano, guardadas as devidas distinções entre as partes oriental e ocidental do Império, bem como entre cidade e campo, entre mulheres dos estratos mais elevados e baixos da sociedade e o tratamento para com mulheres casadas e jovens solteiras (STEGEMANN, 1999, p. 371).

Desde Homero (928-898 A.E.C.) se pressupunha que mulheres, mesmo sendo rainhas, devessem administrar o espaço doméstico, em que a comida era preparada e roupas confeccionadas, e os homens eram banhados e unguídos por mulheres.

Xenofonte (430-355 A.E.C., in *oikonomikos*, 7.31) e Aristóteles (384-322 A.E.C.), 1343b-44^a, são parecidos na opinião expressa em seus textos de que homem e mulher deviam, mesmo que por meio da administração do trabalho escravo, cumprir papéis apropriados às suas naturezas como estabelecidos pelas divindades (DEMING, 2004 p. 67).

Desde os tempos do auge ateniense, mulheres participavam do coro, mulheres casadas e jovens solteiras das classes mais elevadas participavam das cerimônias de sacrifícios e havia rituais específicos para mulheres como na ocasião do festival das Tesmofórias.¹⁷

Assim como no caso dos sacerdotes, sacerdotisas eram eleitas por sorte, sacrificavam e eram responsáveis pelo desempenho adequado de suas funções, ainda que não haja evidência de que participavam dos sacrifícios de sangue. A função de profetizar ou adivinhar em cultos na cidade-estado grega era atividade específica para mulheres¹⁸ (MONTERO, 1999, p. 43-72 e 159-176).

¹⁵ Textos religiosos egípcios como o Papiro Oxirrinco 1380, datados dos séculos I a IV E.C., nas linhas 214-216, em referência ao culto isíaco declaram sobre sua divindade: “*Destes às mulheres o mesmo poder dos homens...*” (BALCH, 1981, p. 71, tradução nossa).

¹⁶ Note-se a atração romana por cultos de mistérios. Em especial as mulheres, por serem mais devotas e pelo fato de se tratar de um culto conduzido por sacerdotisas, eram atraídas ao culto de Isis. ““Os templos da deusa estavam sempre repletos de matronas e populares...” declara o poeta Juvenal (55-127 E.C.) em sua Sátira 6,486, que achava que as mulheres lá se reuniam à espera de encontros amorosos, e chamava Isis de alcoviteira” (D’ONOFRIO, 1968, p. 102).

¹⁷ As Tesmofórias eram festas celeradas nas cidades da Antiga Grécia em honra das deusas Deméter e sua filha Perséfone. O nome procede de *Thesmoi*, leis, pelas quais os homens devem trabalhar a terra.

¹⁸ No culto de Apolo somente mulheres podiam profetizar (WITHERINGTON III, 1988, p. 11).

Porém, pensadores, como o grego Deodoro Sículo (90 – 27 A.E.C), historiador da Grécia e Roma (56 A.E.C.)¹⁹ afirmavam o temor de que, por influência do culto egípcio de Isis e por outras noções de sua cultura religiosa, pudesse ocorrer que mulheres fossem seduzidas a uma reversão dos relacionamentos apropriados com seus homens, dado que será importante para as considerações desse trabalho quanto à percepção dos romanos a respeito das mulheres influentes no movimento religioso que deu origem ao cristianismo.

O escritor romano Valério Máximo (sec. I A.E.C. – I E.C.), em seu livro I, seção 3, (*Fatos e ditos Memoráveis*), datado do tempo de Tibério (14 – 37 E.C.), que apresenta uma rejeição das religiões estrangeiras, recomenda a expulsão dos judeus “[...] por tentarem contaminar a moralidade dos romanos com sua adoração a Júpiter Sabázio.” (BALCH, 1981, p. 66, tradução nossa). Plutarco (46 – 120 E.C.), em *Do Consumo da Carne* IV. 6 671C-672C, afirma que Dionísio e o deus dos judeus seriam os mesmos e a Festa (judaica) dos Tabernáculos seria como o culto a Baco, regada a vinho e festivais orgíacos noturnos, desviantes para as mulheres (ibidem 1981, p. 73).

A religião de estado romano era representada pelas virgens vestais. Elas eram responsáveis pelo fogo sagrado que simbolizava a salvação romana, permaneciam virgens até os cinquenta anos e não estavam subordinadas ao poder de homens (WITHERINGTON III, 1988, p. 19). Detinham propriedades, não estavam obrigadas a qualquer voto para testemunhar nos tribunais e na sua dedicação ao sacerdócio recebiam um dote duas vezes maior que o fixado para as matronas, pois estariam ‘casadas’ com o estado por trinta anos.²⁰ A preferência principalmente das mulheres romanas, porém, seguia sendo pelas religiões como de Isis e Elêusis, cultos de mistérios importados do oriente, com sua divisão de divindades femininas que regiam as fases das vidas das mulheres cujo objetivo seria a promoção de comportamentos desejados, pois ofereciam maior oportunidade de participação feminina: Fortuna *Virginitis* era matrona das jovens, *Primigenia*, matrona das mães, protetora das crianças e trazia virilidade e sucesso material aos homens e *Muliebris*, das mulheres casadas apenas uma vez. O culto a Vênus Verticórdia (transformadora de corações) era dedicado a estimular nas mulheres a fidelidade conjugal²¹. Fortuna *Virilis*, em contrapartida era o culto

¹⁹ Sófocles (497-406 A.E.C.) em *Oedipus at Colonus* 337-358 e Heródoto, do sec. V A.E.C., (*Histórias* II.35) informa Balch (1981, p. 73-74), já expressavam opiniões negativas a respeito dessas questões. Segundo Witherington III (1988, p. 14) esse culto que se originou no Egito comportava noções de que a mulher deveria ser igualada ao homem em quase tudo.

²⁰ Lívio 1.20.3, LCL, 1919: 1. 70-71; Tácito, *Anais* 4.16.6, LCL, 1937: 3.30-1.

²¹ Valerius Maximus, *Factrum et Dictorum Memorabilium* 8.15.12, Loeb Classical Library, 1966, p. 418, in POMEROY, 1987, p. 208.

das prostitutas, celebradas nos encontros de homens com mulheres nos banhos romanos para cultivar ao deus das relações sexuais (POMEROY, 1987, p. 208).

Witherington III (1988, p. 2010) considera que Augusto em sua tentativa de reconquistar as bênçãos das divindades para Roma realizou suas reformas também no âmbito religioso promovendo cultos de castidade, dos partos e dos vínculos conjugais com vistas ao fortalecimento das famílias aristocratas, no sentido de promover casamentos das mulheres sem maridos e levar à supressão das manifestações públicas e privadas de mulheres independentes (Dio Cassius, História Romana 56.1-10, LCL, 1924, 7.2-25, sobre a *Lex Papia Poppaea*, de 9 E.C.). Suas tentativas afetaram as mulheres e sua relação com os cultos (ALTHEIM, 1938, p. 355 passim). Festivais e cultos que antes eram conduzidos por mulheres exclusivamente foram absorvidos em outros e cultos públicos conduzidos por homens, como o culto a Marte pela benção das colheitas de ervas e especiarias (Catão, Da Agricultura 83, LCL, 1934, p. 86-87) foram estabelecidos.

No segundo século A.E.C. esse culto já era decadente e acabara por ser substituído popularmente por cultos orientais como de Isis, Serapis, Cibele e Atis, que davam novas funções religiosas às mulheres,²² e Petrônio (*Satiricon* 44, LCL 1913, p. 84-87) lamentava o fato de que as matronas romanas não mais cultuavam os deuses tradicionais. Tácito, nesse período também legisla na tentativa de eliminar os cultos egípcios e o judaico (Tácito, Anais 2.85, LCL, 1931: 3.516-517).

Constata-se assim a forte tendência por parte dos pensadores romanos, de resistirem às religiões populares de mistérios em geral, considerando-as como veículos de propaganda ideológica por pensar que uma sociedade caracterizada pela ordem doméstica frágil e pela igualdade entre os gêneros que possibilitasse maior liberdade à mulher e igualdade em relação ao homem, estaria fadada ao fracasso. Por longo período o cristianismo enquanto uma manifestação religiosa de origem judaica também foi tratado como tal pelos mesmos pensadores.

²² Na introdução do culto das Bacanárias em 186 A.E.C. somente mulheres participavam dele e matronas se tornaram suas sacerdotisas (Lívio 39.8.5-39.9.7, LCL, 1936: 11.240-245).

1.4 Emancipação feminina e novas percepções na transição entre a República e o Império Romanos

As evidências mais recentemente pesquisadas apontam uma percepção quanto à maior presença da mulher nas mais variadas atividades em público no período imperial: em Roma, e em quase todas as províncias, mulheres participavam de eventos públicos como teatro (Ovídio (43 A.E.C. – 18 E.C.), *Ars Amatoria* 1.93, p. 135; Plutarco (46 – 120 E.C.), *Sulla*, 33; in MACMULLEN, 1980, p. 208-218), frequentavam ambientes externos à casa na presença do marido e apareciam nas cortes (SOLA, 2012, p. 211), ainda que não como juristas, e, ainda que raramente, participavam de procedimentos judiciais.

Isso se deveu à crescente emancipação das mulheres (D'ONOFRIO, 1968, p. 135-136; RUETHER, 1974, p. 119) da aristocracia durante a passagem da República para o Império, com as novas legislações de Augusto (63 A.E.C. – 14 E.C.), e a instrumentalização política do casamento (POMEROY, 1987, p. 177-178), fatores que trouxeram mudanças ao cenário. Surgiram mulheres que, usando o enriquecimento das famílias nobres e amparadas pelo regime do matrimônio *sine manus*²³, que objetivava evitar a transferência dos bens de raiz de sua família de origem para outra, trouxeram como resultado uma situação na qual os padrões tradicionais que regiam o comportamento feminino sofressem alteração significativa. Mais livres para agir, e com seus recursos mais à sua disposição, se tornou comum que esposas de aristocratas romanos não atribuíssem ao vínculo matrimonial o mesmo valor que se atribuiu outrora, resultando em aumento do número de divórcios e de relações extraconjugais. Se a mulher não desejasse se casar novamente não necessitava nem mesmo de um certificado de divórcio e poderia afastar-se da família do marido assim que o assumisse, permanecendo os filhos com a família paterna.

Segundo Ho (2015, p. 136-7) mulheres das altas classes adquiriram liberdade e se inclinavam ao divórcio, o que parece haver resultado da grande diferença de idade entre maridos e mulheres em geral, próxima a 10 anos. Os maridos geralmente teriam sido guardiães de suas esposas e como o objetivo das leis era estimular casamentos legais na aristocracia com o fim específico de suprir de herdeiros legítimos esse estrato social, eram arrançados segundo a conveniência social, se tornaram abertos sexualmente e eram por tempo

²³ O direito familiar que conferia ao marido poder absoluto sobre todos os bens da esposa e dos demais membros da família perdeu o vigor na transição para o Império, tornando-se comum o casamento com separação de bens, restando ao marido direito somente sobre o dote da esposa, proporcionando a ela maior poder de usufruir do seu patrimônio que permaneceria sob controle do pai (FRIEDLAENDER, 1947, p. 285). Segundo Garnsey e Saller (1987, p. 130), de acordo com as leis o casal não era uma só entidade financeira, mas duas, e a esposa tinha independência total na posse de suas propriedades após a morte do pai.

determinado (HO, 2015, p. 134-135), fazendo com que as mulheres ainda jovens quando atingissem a maturidade se sentissem incentivadas a buscar autonomia e liberdade de seu domínio. Parece que esse procedimento romano influenciou o comportamento social dos coríntios e conseqüentemente os relacionamentos da igreja, onde os casais se divorciavam com frequência, levando Paulo a posicionar-se em 1Co 7, como se observará.

A *Lex Iulia*, de *adulteriis Coersendis* (McGINN, 1991, p. 335-375), tornava o adultério uma questão pública (ROUSSELLE, 1984, p. 57-75). Concedia ao pai o *ius occidendi* somente se o delito fosse praticado em sua casa ou na do marido e o marido ficava proibido de matar a esposa²⁴. Entre outros fatores a lei previa com quem o homem poderia manter relações extraconjugais sem incorrer no crime de adultério: escravas, atrizes, prostitutas, cafetinas, libertas e adúlteras, ficando proibidas relações com matronas ou concubinas. O objetivo de Augusto era o de coibir o adultério entre os membros da aristocracia senatorial, cujo número estava diminuindo em consequência de longos períodos de guerras civis, num momento em que se corria o risco de alterar os fundamentos do matrimônio romano em virtude da crescente emancipação²⁵ das mulheres de camadas mais nobres e diante da relutância dos homens em se casarem.

Juvenal (55-127 E.C.), segundo D’Onofrio (1968, p. 22), em suas sátiras, especialmente a VI, reflete, ainda, de maneira exagerada, o ressentimento dos cidadãos para com a nova realidade do comportamento feminino da elite²⁶, principalmente das mulheres da

²⁴ A legislação romana antiga, atribuída a Rômulo (753 A.E.C.), concedia ao marido o direito de morte sobre a esposa adúltera se surpreendida em flagrante (DEL CASTILLO, 1986, p. 187). Essa nova legislação reservava somente ao pai esse direito, se atendidos alguns requisitos.

²⁵ Historiadores têm lançado luz sobre o fato de que já em 44 A.E.C. surgia uma nova cultura feminina em algumas áreas da vida romana, em que mulheres da elite reivindicavam maior liberdade sexual. A Corinto romana foi reconstruída nessa época, e muitos membros das elites romanas se mudaram para esta cidade e as mudanças sociais também afetaram o comportamento em Corinto. Nesse período mulheres desfrutavam de alto grau de liberdade política e nos espaços públicos, que era significativamente diferente da que se concedia às mulheres gregas, e constituiu-se num reflexo de rebelião contra os controles sociais de Augusto (63 A.E.C. – 14 E.C.). A literatura poética greco-romana também promovia a liberdade e a promiscuidade sexual das mulheres. Elas pareciam reivindicar o direito às relações motivadas por paixão com quem desejassem mesmo que quebrassem as convenções sociais. O adultério por mulheres era exaltado como uma realização de liberdade individual na busca pelo relacionamento amoroso como pode ser encontrado nas Elegias de Sexto Propércio escritas em 50 A.E.C. que se tornou muito popular no mundo greco-romano nos tempos de Paulo (HO, 2015, p. 99). As obras de Ovídio (43 A.E.C. – 18 E.C.), no mesmo período, sugeriam que mulheres adúlteras estariam justificadas como corajosas na busca por amor romântico, como faziam os homens (Ovídio, *Artis Amatoriae* 2.359-72 in: *Ibidem*, p. 100). Nesse contexto político e poético, a exaltação dos direitos das mulheres a relacionamentos românticos foi elevada acima da importância da observação das normas morais tradicionais. Ho (2015) argumenta que a influência da poesia e do teatro sobre o comportamento social na vida diária era suficientemente forte para ditar o comportamento a ser assumido pela sociedade como os filmes e músicas o são na atualidade e essa influência teria tido algum efeito sobre membros de comunidades cristãs como a Corinto de Paulo.

²⁶ Sobre as mulheres das classes mais baixas não há detalhes, pois essas se dedicaram aos afazeres tradicionais a elas atribuídos. Tratava-se muitas vezes de concubinas, libertas, profissionais liberais das artes e fabris, comerciantes, escravas e mulheres dependentes de favores de seus patronos, sujeitas a abusos típicos das

aristocracia romana entre as quais encontramos a esposa de um senador chamada de meretriz, Messalina (Sátiras VI, 118).

Juvenal (VI, 286-348)²⁷ afirma que antes da influência dos gregos e orientais havia pudicícia e justiça em Roma e que a mulher era fiel ao esposo. O autor as acusa de não respeitarem nem mesmo as coisas sagradas, usando o nome da deusa Bona e outras divindades antigas como pretexto para praticar safadezas²⁸.

Silva (1995, p. 82) conclui que,

Da comparação entre as sátiras de Horácio e Juvenal, podemos concluir que ambos nos revelam as nuances de uma ética secular que elege o matrimônio e a procriação como as funções primordiais da mulher na sociedade, isso porque os discursos elaborados por Horácio e Juvenal nos quais as mulheres ocupam uma posição de destaque, encontram-se calcados no adultério, principal ameaça ao casamento, tendo por objetivo precípua criticar as relações extraconjugais ilícitas. Desse modo os autores apresentam em última análise uma preocupação comum: reafirmar o papel social atribuído às mulheres a partir de um critério que privilegia o comportamento sexual das esposas.

Com tudo isso em mente deve-se rever a ideia da inacessibilidade da mulher à vida pública nas sociedades do Mediterrâneo, pois esse conceito tem perdido espaço para percepções diferentes em especial no período imperial (RUETHER, 1974, p. 118).

Mulheres exerceram poder de maneira indireta por manipular homens poderosos (KAMPEN, 1981, p. 29)²⁹, enquanto membras de famílias da elite, ou se gerassem herdeiros legítimos (homens), o que era uma porta para a emancipação e possibilitava o controle de propriedades e negócios. Essa era a realidade também nas províncias onde somente homens representantes do poder dirigiam cidades como *duumviri*.

sociedades patriarcais, as quais os registros escassamente caracterizam, uma vez que tais obras eram produzidas por escritores cujos interesses estavam voltados para os assuntos da vida aristocrática.

²⁷ Juvenal (55-127 E.C.) poupou críticas à castidade das vestais, elemento diferenciador na cultura romana da transição da República para o Império. Era exigido da vestal comportamento diferenciado em relação à mulher comum, mesmo a aristocrata, talvez como guardiã moral de um modelo que se desejava resgatar (JUVENAL, s/d, p. 286-348, apud SILVA, 1995).

²⁸ Sobre o grau de exageração das observações de Juvenal, considerando-se que seus escritos são sátiras, tem-se em oposição à opinião de Boissier que tenta defender a moral romana, afirmando que existira um período de corrupção que fora purificada nos governos de Domiciano e Trajano, produzindo melhora na vida moral da mulher romana. (BOISSIER, 1873, p. 525-553, apud D'ONOFRIO, 1968, p. 139-140). D'Onofrio, porém, não acredita nessa versão, alegando que a crítica e o estilo literário pelo qual Juvenal descobre o comportamento de sua sociedade não representa o único testemunho dessa conduta, mas é seguido por Ovídio (43 A.E.C. – 18 E.C.), Petronio (27-66 E.C.), Marcial (40-104 E.C.), Suetônio (69-141 E.C.), Tácito (55-120 E.C.) e pela Epístola de Paulo aos Romanos, e ainda pelos primeiros padres da Igreja. Bakthin (1987, p.10-11), no entender de Gilvan Ventura da Silva (1995), “[...] faz notar que o riso satírico acaba por delimitar zonas de interdição para a conduta dos indivíduos, dizendo o que cada um não deve fazer para não ser alvo de recriminações por parte da coletividade. Essa noção reforça a possibilidade do caráter crítico com uma função moralizante camuflada na obra de Juvenal para com um comportamento indesejável perceptível na sociedade a sua volta” (SILVA, 1995, p. 73-74) e que precisava ser mudado.

²⁹ A ingerência da mulher na vida política é atestada pelas Lívias, Pompeias, Agripinas e Messalinas (entre 27 A.E.C. e 48 E.C.), que tiveram papéis de destaque no governo de Roma, influenciando os imperadores e distribuindo cargos públicos, segundo caprichos e simpatias pessoais (D'ONOFRIO, 1968, p. 136).

Na literatura latina, mulheres pertencentes às famílias mais importantes da sociedade romana que exerceram alguma influência política e em ambientes públicos (RUETHER, 1974, p. 118), onde prevalecia o poder masculino, receberam críticas proverbiais pela impressão de que as mulheres dos imperadores e homens livres influentes da corte imperial eram os reais governantes do Império Romano.

Tácito (*Annals*, 11-14, 12.53, 13.13, 13.14, 13.19, 13.45, 13.46, 13.44, 13.19, apud STEGEMANN, 1999, p. 367) atribui tudo de mal às mulheres do estrato superior: Casavam-se com escravos, eram ciumentas e fúteis, imorais, desenfreadas, causadoras de intrigas, virtuosas na aparência, mas levianas, bonitas e bajuladoras, envolvendo homens honestos em adultérios e divorciando-se com o objetivo de se casar com um homem mais rico. Tácito (55-120 E.C.) as acusa de serem piores quando combinavam tradição, beleza, libertinagem e, sobretudo, quando tinham influência política suficiente para levar seus maridos à ruína.

Mesmo não sendo claro até que ponto as mulheres exerceram alguma liberdade também na administração de bens próprios segundo Friedlaender (1947, p. 285), em alguns períodos elas detiveram controle sobre finanças, patrimônio, e compartilharam de privilégios materiais e suporte legal em relação a seus maridos.

Desde que o poder também podia ser exercido por meio de controle sobre a propriedade e não somente por meio de autoridade ou cargo público, pode-se encontrar outra condição para mulheres nas sociedades mediterrânicas.

Além das mulheres que exerciam influência³⁰ através de seus papéis poderosos como filhas e esposas de homens importantes ou mães de filhos poderosos, havia aquelas que, solitárias e independentes, quando possuidoras de bens e propriedades, conduziam decisões e causavam algum impacto político e social.

Enquanto de um lado havia mulheres casadas ou filhas de homens importantes e filhas solteiras de homens influentes, divorciadas, viúvas, mães de homens bem colocados politicamente, órfãs, entre as classes dominantes, se tivessem nascido ou se casado nessas condições, de outro encontravam-se mulheres independentes, sem marido ou cargo político que detivessem posses significativas.

30 Para Stegemann (1999, p. 67), que analisa o status feminino através da observação da influência que pudessem exercer através das possibilidades a seu alcance, é difícil observar mulheres nas classes média e inferior uma vez que os registros de sua história são escassos e a essas se reservava as impossibilidades, pois até mesmo o casamento como oportunidade lhes era dificultado. Para mulheres de classes inferiores a morte do marido ou pai poderia deteriorar sua condição a ponto de exporem filhas à prostituição como única fonte de financiamento familiar.

Terência, esposa de Cícero (106 – 43 A.E.C.) é um exemplo de mulher que possuía riqueza e em ocasiões sustentou seu marido (Cícero, Fam. 14, apud STEGEMANN, 1999, p. 67).

Stegemann menciona exemplos de mulheres importantes na história do Mediterrâneo greco-romano, como Eumáquia, de Pompéia (sec. I), que detinha riqueza suficiente para construir um edifício de 2.400m², no qual se encontra a seguinte inscrição: “Eumáquia, filha de Lúcio, sacerdote público, em seu nome e de seu filho, Numistrius Fronto, edificou às próprias custas uma galeria, uma cripta, e um pórtico, e a dedicou, ela mesma, em honra pela harmonia e piedade de Augusto” (STEGEMANN, 1999, p. 374-375).

Eumáquia era de alguma família de estrato superior, patrona de uma associação (*collegium*)³¹, função incomum para mulheres, mas existente e exemplificada nas narrativas do Novo Testamento, nos evangelhos e nas cartas de Paulo.

No século II A.E.C. já se podia encontrar exemplos de inscrições referentes a honrarias públicas como a Euxênia, que além de patrona é descrita como sacerdotisa, embora haja uma discussão entre acadêmicos de que alguns títulos pudessem representar somente deferências e não se tratar de cargos investidos de poder decisório, aspecto que será revisto mais adiante. Euxênia (BREMEN, 1983, p. 223), sacerdotisa de Afrodite, de Megalópolis, Peloponeso, recebeu honras em uma inscrição como uma benfeitora por haver financiado um muro ao redor do templo de Afrodite, bem como uma hospedaria.

Outro exemplo mais recente, primeiro século E.C., Menedora (STEGEMANN, 1999, p. 374), de Pisídia, repartiu trigo e dinheiro com os residentes da sua cidade natal e em memória de seu filho doou 300.000 denários para sustento de crianças e erigiu uma estátua em sua memória.

Ainda em Afrodísias, certa Tara (KRAEMER, 1992, p. 84) financiou vários festivais e providenciou óleo para atletas dos jogos públicos, uma tarefa de altos custos.

Neyrey e Stewart (2008, p. 184-198) põem em relevo as comunidades domésticas³², *oikos*, no mundo grego (*domus* no latim), para as sociedades do Mediterrâneo Antigo, cujo formato econômico e social variou de cultura para cultura e com o passar do tempo, sem diminuir em importância econômica e influência política. Nessas comunidades a mulher ocupava posição chave ao lado do marido na sua administração e na ausência deste assumia

³¹ No primeiro século algumas profissões já se achavam reunidas em associações, ou uniões trabalhistas. Os pescadores do mar da Galileia possuíam uma corporação baseada no trabalho de grupo e Pedro parecia ser líder de uma dessas associações. Pode-se afirmar que houve evolução desse dispositivo pelo exemplo dos *collegia* romanos (DANIEL-ROPS, 2008, p. 170).

³² Mais sobre as comunidades domésticas (*oikos*), sua importância para a sociedade, para a mulher e para os inícios da Igreja será analisado adiante.

seu controle. Com a emancipação da mulher e maior possibilidade de manifestar-se nos espaços públicos, onde antes deveria ser representada, e tendo ocupado o lugar do agente masculino na manutenção dos interesses de sua comunidade, ou herdado suas propriedades após a morte do patriarca, esta, por força de circunstância, passava a atuar em atenção às demandas próprias de sua *oikos*, nas interações com o mercado, nas assembleias, junto ao fórum e em processos judiciais, o que antes era tarefa possibilitada somente aos homens cabeças dessas comunidades.

No universo privado das comunidades domésticas, no qual se administravam os negócios, também se realizavam os cultos às divindades escolhidas por seus patriarcas. Além de uma participação expressiva nesse ambiente onde desfrutava de autoridade própria e na ausência do patriarca poderia assumir a frente de todos os interesses, a mulher passou a ter autoridade para exercer algum patronato em benefício de seus escravos, filhos e empregados.

Não podiam votar³³ nas assembleias, mas, segundo Just (1991: 13/281/400)³⁴, conquanto não exista evidência de proibição quanto à sua presença, pode-se inferir a ideia de que as mulheres estavam presentes nas *ekklesiai*³⁵ e se manifestavam. Caso contrário não haveria necessidade de uma legislação que tratasse especificamente dessa questão.

É interessante observar um discurso de Catão em Lívio (59 A.E.C. – 17 E.C.)³⁶, quando ele reclama que encontrara um grupo de mulheres pelo qual passara ao sair do fórum, estranhando o novo costume de mulheres em público, ocupando as ruas e falando com homens de fora do convívio familiar: “Nossos ancestrais estabeleceram que as mulheres não se metessem em qualquer atividade mesmo privada, sem um guardião ou tutor... pai, irmão ou marido... Mesmo assim permitimos a elas... participar no fórum, de encontros públicos e

³³ Lefkowitz (1983 apud CAMERON; KURT, 1983, p. 56-57), diverge nesse aspecto de Kraemer (1992, p. 267).

³⁴ Segundo Just (1991) não há um testemunho de que a presença da mulher nas assembleias como observadoras fosse proibida. Ele deduz a ideia da comédia de Aristófanes (447-385 A.E.C.) *ekklesiazusae* e Lysistrata que supõe que as mulheres perguntavam aos maridos em casa. Interessantemente Paulo no Novo Testamento (1Co 14:34-35), mais de 300 anos após a edição de Lysistrata, assumiu esse conceito e mandou as mulheres perguntarem aos maridos em casa e não falarem nas assembleias.

³⁵ Segundo Cornélio Nepos (100 – 25 A.E.C.) não se pode conceber a vida em público romana sem a presença de mulheres. Esse pensador que tratava de estabelecer os contrastes entre Roma e Grécia, reclamava que entre os gregos as mulheres viviam num espaço da casa reservado para suas atividades (*gynaikonitis*) e participavam de refeições somente na presença dos parentes próximos e que as mulheres romanas se apresentavam nos cômodos frontais das casas, menos reclusas e apareciam em público (*celebritate versatur*), sem que os homens considerassem escandaloso levar suas esposas aos banquetes (*convivium*). Também se encontram nas tradições bíblicas (2Cr 20.13-14; Judite 6.16, 7.23) e judaicas (Filon, *Decal.* 32; 1QSa 1.4) referências às mulheres e crianças convocadas a participarem nas assembleias (*ekklesiai*) que são consideradas históricas, embora desde Esdras (10.1-2) e Neemias (8.2) não se tenha notícia de que votassem na *qahal*, pelo menos nos eventos oficiais conduzidos por governantes e relacionados aos interesses do estado segundo Berger (1976, p. 172) e Thraede (1970, p. 198/214), ambos citados por Stegemann (1999, p. 365, 370-371, 463).

³⁶ Pelo comentário de Valério Máximo (sec. I A.E.C. – I E.C.) 3.8.6: “O que teriam as mulheres a ver nas assembleias públicas? De acordo com os costumes patriarcais, nada”, parece que mulheres estariam presentes nas assembleias e causavam algum incômodo (apud POMEROY, 1985, p. 267).

assembleias populares (*contionibus et comitiis*)” . Pode-se inferir que a esta altura da história de Roma as mulheres já participavam de alguma forma no fórum³⁷ como oradoras, das assembleias e assuntos públicos, e que um discurso feito por elas poderia ser considerado ofensivo.

Há ainda evidências em inscrições referentes à mulheres ricas, celebradas como benfeitoras e recebendo títulos políticos³⁸ e funções públicas (BREMEN, 1983, p. 238). Rainhas helenísticas na antiguidade como Arsinoe (316-270 A.E.C.), Berenice (266 – 221 A.E.C.) e mais recentemente Cleópatra (60-30 A.E.C.), rainha de Alexandria, eram famosas por sua importância político-social, especialmente no oriente³⁹.

Não se deve esquecer, porém, que nas esferas públicas oficiais, as coisas eram regulamentadas de forma a privilegiar a participação quase exclusivamente de homens, que tomavam as decisões finais. O mesmo, em teoria, não era permitido às mulheres, mesmo que de classes superiores.

Resumidamente, afirmações da Antiguidade sobre mulheres presentes em público manifestam-se ambivalentes. Participavam passiva e ativamente nas celebrações religiosas, em algumas circunstâncias como sacerdotisas, e estavam presentes nos banquetes de seus familiares ou em encontros sociais. Mesmo assim, sua presença, se comparada com a dos homens, continuava limitada ou considerada inadequada, suspeitas de serem disponíveis sexualmente, sobretudo nos banquetes.

Por todo o Império, havia mulheres ricas e influentes por meio dos negócios. Não trabalhavam por sustento, mas tinham escravos que realizavam o trabalho braçal em suas propriedades e negócios⁴⁰. Administravam as próprias terras⁴¹, imóveis, fabricação de bens, lojas, empresas de navegação e transporte marítimo e produção de vinho, comércio de

³⁷ Valerio Máximo menciona criticamente três delas: Maesia Sentia, Afrânia, e Hortênsia (Valerius Maximus, 7.3.2; 2,1,3; 3,8,3, apud POMEROY, 1985, p. 267).

³⁸ Embora o *oikos* fosse o mundo da mulher, na direção da casa (*servare domum*) na época helenística ocorreu alguma emancipação da mulher especialmente nos regimes monárquicos, o que lhe proporcionou certa projeção político social nas pequenas monarquias absolutas, diferentemente da polis grega. Nesses pequenos estados helenísticos se firmavam no governo por direitos dinásticos ou por intrigas da corte. Esse equivalente da mulher grega encontra-se em Roma na época imperial (D'ONOFRIO, 1968, p. 135-136).

³⁹ Monumentos e inscrições confirmam a influência política da mulher da elite nos espaços públicos, seja em textos funerários (*laudationes*), cunhagem de moedas com suas figuras, atribuição de títulos honorários para esposas de imperadores, construção de estátuas em Roma para membras da casa imperial e para as virgens vestais e nas províncias para as esposas dos governadores e mulheres benfeitoras de cidades (POMEROY, 1985, p. 279/282; LEFKOWITZ, 1983, p. 61 apud CAMERON; KURT, 1983, p. 56-58).

⁴⁰ Mulheres judias proprietárias de terras como atestado por Schottroff (1980, p. 91) e Eichenauer (1988, p. 44), ambos citados por Stegemann (1999, p. 375).

⁴¹ Mulher egípcia proprietária de terras conforme contrato de arrendamento em Papiros de Oxirrincos, 87/88 E.C. De acordo com Schuller (1987, p. 23 apud STEGEMANN, 1999, p. 46), em apenas uma vila egípcia, um terço das terras estava nas mãos de mulheres. Varro (116-27 A.E.C.) indica que Domitia Lepida era proprietária de terras (2.2.20). Há várias mulheres proprietárias de terras em Óstia.

cerâmica, fabricação de tijolos e pedras para construção, fabricação de tubos em chumbo (*officina plumbaria*) para canalização de água. Também se envolviam em obras assistenciais com os próprios recursos, a exemplo de Caelia Macrina (2º século E.C.) que gastava 400 denários mês para sustento de 100 crianças⁴². Ruether (1974, p. 118) informa que no primeiro século no Império Romano muitas mulheres já eram educadas.

Entre mulheres prósperas e que conduziam suas próprias vidas econômicas encontravam-se também emancipadas como Lídia, que foi liberta por Lívia (27-14 A.E.C.) e possuía escravos (POMEROY, 1985, p. 316).

Mulheres mencionadas no Novo Testamento, (At 16.14-15, Rm 16.13, 1Co 16.19, At 18.2-3), mesmo procedentes de estratos mais baixos (não necessariamente pobres) representam exemplos de mulheres que na transição para o Império já dirigiam seus próprios negócios, como fabricação de vestimentas, tecelagem, tinturaria, comércio de grãos, e em alguns casos eram cabeças de suas comunidades domésticas (*oikoi*)⁴³, o que será considerado mais adiante.

Mesmo assim se deve entender que restrições eram praticadas com o claro objetivo de manter papéis estabelecidos socialmente, tendo em vista, por exemplo, que homens e mulheres ocupavam lugares separados nos eventos, com privilégios para os homens.

Em Roma, com sua misoginia de estado, e sua religiosidade praticada como dever cívico, a presença da mulher em atividades de culto era menor que na Grécia antiga. Em cultos públicos, a mulher nunca ocupava uma posição central, antes estava em posição subordinada a homens, pois sempre teve caráter de atividade oficial e eram conduzidos por magistrados. Em cultos a divindades femininas, como Ceres e Flora, seus sacerdotes eram homens, sendo as vestais uma exceção (KRAEMER, 1992, p. 81-84). Diferentemente, nos cultos domésticos e de mistérios a mulher exercia algum poder, como se verificará.

Interessantemente, Musônio (Séc. I E.C.), que em suas teorias apresentava alguns elementos que se encontraram posteriormente entre os dogmas do Cristianismo, pensava que seria melhor que a mulher também aprendesse filosofia (RUETHER, 1974, p. 118). Ele trata

⁴² Loane (1938, p. 103) e Pomeroy (1985, p. 311-316).

⁴³ Ver Pomeroy (1985, p. 293) e Kampen (1981). Ver também inscrições CIL 6.9801, Plínio, o velho Nat. Hist. 9.143; para detalhamento das atividades e estatística sobre mulheres e suas ocupações econômicas ver Günter (1987, p. 135) e sua análise de inscrições (CIL 6); Mayer-Schärtel (1994, p. 95-98); Eichenauer (1988, p. 141) in Stegemann (1999, p. 377). No geral, nos negócios e na prestação de serviços, ou em outras áreas como cuidadoras de crianças (*nutrix*), atrizes, dançarinas, cantoras, algumas que foram escravas, trabalhadoras em hospedarias, trabalhadoras na agricultura, fundição de metais, mineração, barbearia, perfumaria, cuidados médicos, e até como escribas e na educação, em quase todas as áreas, mulheres estavam presentes em atividades econômicas fora de suas casas, ocupadas profissionalmente e muitas não eram casadas. As mulheres da Judeia também foram beneficiadas pelas mudanças promovidas por Augusto e algumas tomaram a iniciativa de propor divórcio e assumir seus próprios negócios independentes de homens.

sobre assuntos como incentivar a mulher a se dedicar ao desenvolvimento filosófico, alegando não haver contradições entre o casamento e a filosofia, supondo que a administração doméstica seria uma virtude e que a mulher que estudasse filosofia poderia tornar-se uma melhor guardiã de sua casa⁴⁴. Alguns filósofos viam negativamente esse parecer de Musônio. Suspeitavam que essa seria a causa para o fato de esposas, sob o efeito sedutor do cinismo, deixarem seus maridos e seguirem após filósofos de sua escolha⁴⁵.

Concluindo, fica evidente que mulheres participavam da vida pública no mundo greco-romano, tendo as mulheres sido caracterizadas de várias formas nas sátiras, manuais de filosofia e outras formas literárias.

Em várias narrativas nota-se que a mulher de alguma forma fazia-se notar quando administrava os negócios de sua comunidade doméstica junto ao marido ou na ausência desse herdava propriedades, tendo recebido em alguns períodos da história o poder de gestão dos recursos que herdara. Estavam presentes nos fóruns de alguma forma e nos cultos, ainda que não como sacerdotisas principais, mas até mesmo nessa função. Receberam ainda honrarias públicas por seus feitos e realizavam manobras políticas e patronato por sua influência quando detentoras de recursos próprios ou pelos relacionamentos que tivessem com homens importantes.

Várias referências em pesquisas recentes (GEHRING, 2004, p. 218, n. 558-562), confirmam que com o passar dos anos, as restrições que pretendiam manter as mulheres nos limites domésticos, comuns na Grécia antiga, sofreram um processo de afrouxamento que afetou de alguma forma todo o império. Essas mesmas pesquisas também informam que deve ser levado em consideração que essas sociedades não eram uniformes, e que se faz necessário distinguir entre as histórias locais de cidades como a Corinto romana e a Filipo macedônica. Segundo Crouch (1972, p. 107 e 111), também é necessário considerar que ocorreu uma emancipação gradual das mulheres na cultura greco-romana ao mesmo tempo em que ocorreu uma intensificação da inferioridade da mulher no judaísmo durante a administração romana em seu território, que teve efeito diferente sobre as judias da diáspora romana como se observará no capítulo seguinte.

⁴⁴ Musônio, Fragmentos 3.40.8-42.29L. (9.17-13.3 H). Musônio (Séc. I E.C.) escreve também sobre a divisão de tarefas domésticas (4.44.13-14). Juvenal (55-127 E.C.), (6ª sátira, p. 434-473) critica mulheres romanas metidas a intelectuais, chamando-as de “[...] insuportáveis em seu rigor linguístico e cultura enciclopédica” (DEMING, 2004, p. 76, tradução nossa).

⁴⁵ As sátiras indicam que havia filósofos que seduziam intencionalmente esposas alheias com a pretensão de fazê-las filósofas (DEMING, 2004, p. 76, n. 104). Isso deve ter influenciado a opinião de maridos aristocratas romanos quanto a pregadores cristãos itinerantes que invadiam casas e seduziam esposas (2Tm, 3.6-7).

CAPÍTULO 2 – A Judeia e os judeus sob o domínio greco-romano

Segundo alguns pesquisadores, a história do povo de Israel (BEN-SASSON, 1988, p. 43-64; BRIGHT, 1978, p. 51-207) inicia-se no Egito a partir de uma revolta de escravos semitas de diversas procedências que se constituíram num conglomerado de tribos, que por sua vez se misturaram a outras pré-existentes em terras canaanitas.

Os textos que reúnem suas tradições e histórias são considerados sagrados e receberam influência mesopotâmica, egípcia, hitita, medo-persa, assíria e greco-romana, todos povos com que conviveu, se misturou e realizou trocas sincréticas, integrando seus aspectos filosóficos, religiosos, culturais, típicos das múltiplas correntes atuantes pelo Mediterrâneo.

Aspectos da cultura egípcia foram assim assimilados na formação social, cultural e religiosa israelitas e conseqüentemente marcaram alguns dos principais aspectos de sua interpretação religiosa, como o monoteísmo, que hoje se sabe não ser uma ideia primariamente israelita, mas que já estava presente no Egito de Akhenaton (CARDOSO, s/d, p. 2-6).

A narrativa de Gênesis propõe que Abraão, principal patriarca israelita, e Sara, sua esposa, seguiam a legislação e práticas conjugais e familiares herdadas em suas peregrinações pelo Egito (Gn 12.10-19; Gn 16) (SWIDLER, 1976, p. 5-7; BALCH, 1981, p. 70-72).

Não obstante a inferioridade feminina marcante em Israel, várias mulheres aparecem no Antigo Testamento, protagonizando ações que causaram estranhamento até recentemente entre pesquisadores da literatura bíblica, a exemplo da narrativa das filhas de Ló que reflete conceitos sociais egípcios (BRENNER, 2001, p. 159-163), Tamar, Rute (BRAGA, 2010, p. 80-81), Raabe e outras.⁴⁶

Depois do sexto século A.E.C. com o retorno de Judá do cativeiro babilônico a vida diária do povo passou a ser regulada e controlada nos seus mínimos detalhes pela religião no sentido mais amplo da palavra. Não que não fosse assim antes, mas a experiência do exílio, considerada como juízo de Deus por causa da sua rebeldia, reforçou seu sentimento como povo escolhido, que deveria ser porta voz de Deus às nações por meio de suas leis. A sua vida passaria a ser regida não só pelos códigos civis e religiosos de Moisés, escritos talvez exclusivamente por homens com todas as implicações que um texto tão influente pode trazer

⁴⁶ A inclusão de mulheres na genealogia de Jesus (Mt 1.3-5), fato incomum na literatura bíblica, indica que ainda no primeiro século, alguns grupos do judaísmo eram influenciadas, à moda egípcia, por histórias de atos heroicos femininos e não viam perigo em manifestar admiração por elas, aspecto que será abordado mais adiante ao se tratar de mulheres nos inícios do movimento de Jesus.

às relações de gênero, mas por todos os comentários e interpretações tecidos sobre essas leis que influenciaram todos os aspectos da sua existência, tais como o exercício de suas profissões, vestuários, alimentações, relações sexuais, comércio, economia, medicina, criação de animais e agricultura. Em síntese, a autoridade civil judaica se identificava com a autoridade religiosa. Tendo em vista que a partir desse retorno ficou estabelecido que somente homens representassem a divindade, se aprofundaria o papel de submissão da mulher, adotando-se o modelo comum de estruturas sociais patriarcais semelhantes às do mundo greco-romano.

Na verdade, sua condição de dependência não era diferente em relação à de suas vizinhas greco-romanas, semitas ou egípcias, sendo sempre mais reclusa por causa de suas leis morais que suas parceiras tanto na Palestina romana quanto nas colônias judias espalhadas pelo mediterrâneo, onde experimentou maior liberdade que na Judeia antes da destruição pelos romanos.

Legalmente a mulher era considerada do ponto de vista dos escritos legislativos do Pentateuco. Em Números (Nm 27.1-11), por exemplo, ficou estabelecido que a mulher só poderia herdar do seu pai se não tivesse irmãos.

Pelo período do primeiro templo, destruído em 586 A.E.C., havia alguma participação da mulher em ofícios sagrados, mas com a vitória do monoteísmo judaico durante o período do segundo templo, destruído em 70 E.C., as mulheres foram completamente excluídas de ofícios no culto judaico. Somente poderiam passar do ambiente reservado para as mulheres no templo se viessem para apresentar um sacrifício especial (Josefo, guerras 5.198-199, Mishnah Midot 2.5-6). Segundo uma passagem em seus escritos (Tosefta Shekalim 2.6) a função da mulher em relação ao templo se limitava a costurar suas cortinas, o que foi modificado em legislação posterior (Mishnah Shekalim 5.1) colocando essa tarefa sob a supervisão de homens.

Nos períodos das influências grega e romana na Judeia, algumas de suas leis foram revistas e readaptadas, mas prevalecia a reclusão e a dependência da mulher em relação à estrutura patriarcal de sua sociedade.

Após a completa destruição do segundo templo (66 – 73 E.C.), a exclusão da mulher das atividades religiosas aumentou com a legislação rabínica que as isentou do cumprimento de mandamentos como as orações diárias, uso dos filactérios, habitar na Sukah na Festa dos Tabernáculos, ou fazer peregrinações (Mishnah Kidushin 1.7), todos símbolos importantes para o aspecto cúltico.

É interessante apontar que o Talmude (b. Sotah 11b), elaborado em período próximo ao da composição do Novo Testamento, traduz expressões de preocupação com os perigos da influência religiosa egípcia sobre casamentos, pois os rabinos suspeitavam do risco de induzirem à inversão dos papéis de homens e mulheres. Se essas noções foram expressas por rabinos talmudistas, significa que ainda nesses tempos, primeiro século A.E.C. e segundo E.C., período da manifestação do movimento de Jesus, havia preocupações quanto ao comportamento social das mulheres que poderia ser influenciado pelas trocas sincréticas com o Egito⁴⁷.

2.1 A mulher no judaísmo

O povo judeu, que é conhecido também como o povo do livro, por haver produzido o texto bíblico e pela forma restrita com que observa suas Escrituras, também tomou esse texto como fundamento para todos os desenvolvimentos literários posteriores de sua cultura.

Os escritos judaicos de maneira geral repetem uma interpretação comum baseada nos textos da criação que colocavam em Eva a personificação do feminino como tendo sido criado após o homem e em posição secundária e subordinada. Além disso, como interpretado a partir do capítulo 3 de Gênesis, ela foi culpada pela perdição da humanidade, tendo sido responsabilizada pelo pecado original (Bem Sira 25.24). Literaturas como “O Livro de Adão e Eva”, a literatura midrashica, o “Talmude” e “Pirkei Avot”, todas seguem elaborando e reelaborando os temas da queda pelo pecado original e da destruição do homem criado à imagem do divino como resultante da má atuação feminina (Talmud, Shabat 2:4, 5b).

A lei da impureza menstrual (Lv 15.19-30) que separava a mulher da comunidade religiosa durante os dias de seu ciclo pode ter tido o objetivo de elevar a casta sacerdotal, pois mantinha as mulheres definitivamente separadas das práticas rituais da sua religião uma vez que no tratado mishnaico Nidah 1.2, tudo que ela tocasse nessa fase estaria contaminado de sua impureza.

⁴⁷ Segundo Daniel-Rops (2008, p. 297-298) havia judeus que iam passar o inverno no Egito e visitavam o colosso de Memnon, o Vale dos Reis, o templo de Isis, em Philoe, o boi Ápis em Mênfis, os crocodilos sagrados em Arsinoe, que deveriam ser presenteados com bolos. Em Leontópolis, no Egito, havia uma poderosa colônia judia, estimada em um milhão no tempo de Filon (BECKER; REED, 2007, p. 50), que tinha seu próprio templo dedica a Javé (DANIEL-ROPS, 2008, p. 407), levantado por Onias, cujo pai, também sacerdote havia fugido para o Egito, e que permaneceu até 73 E.C. Era uma imitação do templo de Jerusalém, levantado para acolher os judeus dispersos no Egito como solução para seu envolvimento com o que Onias considerava a forma errada de adoração. Era considerado abominável pela maioria dos judeus que veneravam seu deus somente em Jerusalém e consideravam abomináveis quaisquer aspectos da vida egípcia ou adoração de seu deus em qualquer lugar que não seu templo em Jerusalém.

A misoginia da religião judaica era marcada por diversos símbolos, a começar pelo aspecto arquitetônico de seu templo. Entre seus compartimentos, havia a escadaria que levava ao chamado pátio dos homens, ou átrio dos israelitas, isolado pela Porta de Nicanor. Dizia-se ser esplendida, feita totalmente de bronze, e demandava vinte homens para operar sua abertura, cujo som marcava o início do dia para os habitantes de Jerusalém. Segundo Daniel-Rops (2008, p. 412), o pátio tinha como único objetivo separar homens e mulheres durante os cultos, marcando assim a superioridade masculina nas questões religiosas⁴⁸.

Por ocasião da apresentação de uma criança ao público, após seu nascimento, os cumprimentos eram calorosos no caso de um filho homem. Se fosse mulher o entusiasmo arrefecia. Considerava-se que as filhas não aumentavam o patrimônio, dado que ao se casarem passavam a pertencer a outras famílias. Observava-se que “[...] as filhas não passam de um tesouro ilusório” e que “[...] precisam ser constantemente vigiadas” (Comentário Talmúdico sobre Números: R. 11.5).

Não obstante o processo de masculinização do espaço cúltico, a divindade também era descrita com características femininas. O que ficou conhecido entre os cristãos como o Espírito Santo, era designado pela expressão feminina *ruah* na língua hebraica (DeCONICK, 2013, p. 1). No início da era comum, os primeiros cristãos, sendo essencialmente judeus ou prosélitos do judaísmo, percebiam o espírito como uma porção feminina de sua divindade.

A literatura cristã considerada apócrifa⁴⁹ do primeiro século ainda conservava algumas noções herdadas da cultura judaica e israelita do Espírito enquanto feminino e mãe espiritual, como descrito nos Evangelhos dos Hebreus ou no Evangelho segundo Filipe (DeCONICK, 2013, p. 18).

Na literatura siríaca encontram-se reverberações da Mãe Espírito, como figura central no ritual do batismo. Nessa parte do mundo cristão prevaleceu a percepção joanina de que no batismo dá-se um renascimento pela água e pelo Espírito, sendo essa água a representação do útero do qual se renasce. O Espírito seria a mãe que dá à luz. Essa percepção ainda era conhecida por Efreim no século IV E.C., primeiro teólogo a mencionar o “útero da água” em uma referência às águas do batismo (DeCONICK, 2013, p. 25).

Essa questão também transparece na imagem de um deus transgênero, segundo a qual seu lado feminino amamenta em seus seios a criança espiritual, o recém-convertido, com leite

⁴⁸ Josefo também se refere a proibições quanto à entrada de mulheres na corte interior do templo de Jerusalém (Ant. 15. 419).

⁴⁹ Para a religião católica, todos os livros escritos sem o reconhecimento dos ensinamentos supostamente oriundos de Jesus Cristo, são considerados apócrifos, falsos, ou pseudo-canônicos, que segundo a religião alguns escritos comprovam que não podem ser aceitos como palavras de Deus, pois contém ensinamentos incoerentes com o restante da Bíblia.

e mel, numa reelaboração ao cumprimento da profecia da terra prometida que alimenta seus habitantes com leite e mel, tendo a Igreja como a nova terra prometida pela qual essa figura se realiza sendo essa mistura uma figuração do alimento por meio do ensino recebido nela (DeCONICK, 2013, p. 30-31). O Espírito enquanto feminino também estaria representado na aliança de Deus com Israel e sua lei sagrada (DeCONICK, 2013, p. 2).

Porém, apesar de o comportamento geral misógino ter sido uma característica social marcadamente presente em Israel e na Judeia, como quase universalmente presente nas culturas pelo Mediterrâneo, ainda que com exceções específicas como o Egito, a mulher tinha seu valor em Israel e para os judeus, pois suas filhas deviam ser cuidadas e criadas adequadamente, e havia leis como a do levirato (DANIEL-ROPS, 2008, p. 139-240), cujo objetivo pode ter sido o de prover alguma proteção para a mulher sob os cuidados da família do marido, ou do pai, caso esse viesse a faltar (De VAUX, 2004, p. 63).

Diferentemente de nações como Egito, Grécia e Roma, que permitiam e promoviam o abandono e o assassinato de bebês (DANIEL-ROPS, 2008, p. 119), especialmente das filhas conforme a conveniência do pai, e a preservação dos filhos pela utilidade e valor que representavam para suas sociedades em termos militares e econômicos, Israel, e conseqüentemente os judeus em geral, na terra ou nas diásporas, sempre consideraram o dever de cuidar do próximo e de preservar a vida de qualquer pessoa, indistintamente do gênero.

Suas leis religiosas, no entanto, não deixaram de preparar o terreno para uma cultura cheia de dubiedades em relação a gênero. Os períodos de resguardo por impureza ritual eram mais longos em relação ao nascimento de meninas que ao de meninos: “[...] quando uma mulher engravida e dá à luz um menino, [...] ficará mais trinta e três dias [...] ‘purificando-se’, [...] se der à luz uma menina... permanecerá... sessenta e seis dias ‘purificando-se do sangue’” (Lv 12.1-8 CNBB).

Na educação, o uso da Torá era exclusivo dos homens (BROWN, 1990, p. 129), o que pode ter levado muitos rabinos a se negarem a enviar suas filhas às escolas rabínicas. Segundo alguns rabinos, mulheres não detinham posição oficial no templo e por isso não haveria necessidade de lhes ensinar as leis.

Alguns rabinos chegaram a afirmar que “[...] seria melhor ver a torá queimada que ouvir suas palavras dos lábios das mulheres.” (T. Sotah 9, a). Consideravam que o ensino da Torá a uma menina seria o mesmo que expô-la à devassidão. Isso se constituía num obstáculo para a mulher no serviço religioso entre os judeus, pois o estudo religioso era a porta para o exercício de liderança nas comunidades e era privilégio dos homens livres dessa sociedade desde a antiguidade (BROWN, 1990, p. 129).

Mas nem todos eram dessa opinião. Há relatos de mulheres a quem a Torá era ensinada desde a infância, conforme o mesmo tratado talmúdico (Sotah 9) onde se registra que: “Todo homem deve ensinar a Torá à sua filha”.

Daniel-Rops (2008, p. 130) observa que Maria, mãe de Jesus, deveria ter algum conhecimento das letras da lei de seu povo, pois no *Magnificat* (Lc 1.47-55) encontram-se muitos ecos bíblicos, sendo possível identificar mais de trinta porções do Antigo Testamento no cântico a ela atribuído.

Havia ainda a disposição do concubinato, que em Israel e depois Judá, tornou-se uma solução disponível somente para o homem. Segundo esse recurso, se a primeira mulher fosse estéril, o marido se via obrigado a tomar uma segunda esposa ou ter uma concubina, expediente que visava a garantir a permanência da família e assegurar a mão de obra necessária para as lavouras e serviços domésticos (Ex 21.7; Dt 21.10-14). Ainda assim as leis judaicas previam que o dote que uma mulher recebia de seus pais podia ser utilizado por ela em caso de ser repudiada pelo marido.

Sua sociedade se estruturava sobre a unidade básica da “casa do pai”, ou ‘*bet av*’, algo semelhante às comunidades domésticas ou *oikos* no mundo greco-romano. Em princípio os filhos e filhas do ‘*av*’ eram propriedades de seu pai, que poderia dispor deles quase como quisesse, até mesmo vendê-los como escravos em algumas circunstâncias ou necessidade, como nas sociedades greco-romanas em geral, embora seu papel se inclinasse mais para o de responsável e guardião de sua família que para o de *oikodestotes* (Lc 22.25-26). Seria o dirigente absoluto da casa, família e posses. Observe-se que o próprio Cristo reconhecia esse papel em sua sociedade como o de um homem poderoso, de bases sólidas, recebendo o respeito dos filhos, alguém que cuida para que sua terra seja semeada com as melhores sementes, que defende sua propriedade de ladrões, distribui trabalho e paga os empregados justamente, tudo que remete à composição de um pai como o Eterno, porém numa escala muito inferior (DANIEL-ROPS, 2008, p. 135-145 e 197). Todo esse poder seguramente se estendia sobre sua mulher, mas diversamente do modelo greco-romano e de sua relação com os filhos, o marido não tinha o direito de vida ou morte sobre ela, nem poderia desfazer-se dela facilmente. A esposa entre eles era considerada uma possessão extremamente valiosa (De VAUX, 2004, p. 62) e ninguém poderia tocar nela (Ex 20.17; Dt 5.21) sob pena de sofrer um castigo divino (Ex 21.3). Seu papel seria o de suprir a comunidade de Israel com filhos para a manutenção da sociedade e do projeto divino para sua nação (BROWN, 1990, p. 129).

Mesmo sob governo romano e após o afrouxamento das leis por Augusto (63 A.E.C. – 14 E.C.), que favoreceu uma onda de divórcios e liberou as mulheres para exercer o direito

sobre o uso de seus corpos permitindo-lhes a liberdade de se relacionarem sexualmente com quem quisessem, os judeus dentro da Judeia e mesmo os espalhados pelas várias colônias romanas pelo Mediterrâneo conservavam seus costumes e observavam rigorosamente suas leis, particularmente no que diz respeito às relações entre homens e mulheres.

Tudo isso faz pensar que a Judeia do primeiro século E.C. era ambígua quanto aos valores e limites da liberdade feminina e equivalência entre homens e mulheres, embora em algum lugar, por influência da cultura egípcia pareça ter havido alguma tendência a uma maior igualdade ou liberdade nas relações de gênero, como no exemplo de Jesus, como se observará.

Embora se buscasse algum controle e talvez estivessem ainda debatendo como deveria ser conduzido o comportamento feminino em sua sociedade, nos tempos de Jesus na Judeia mulheres deviam ter maior liberdade e estarem mais presentes em várias manifestações sociais e ao mesmo tempo havia percepções diferentes que buscassem maior controle sobre o que deveria ser lícito permitir à mulher.

Nas seitas judaicas desligadas da religião oficial do templo as mulheres tinham participação marcante e podiam ser membros plenos de autoridade, como na seita judaico-egípcia dos terapeutas. Nessa seita as responsabilidades e direitos eram igualitários como descrito por Filon em *Da Vida Contemplativa* (ILAN, 1999, p. 38).

Eram encorajadas a se envolverem e participarem da seita dos fariseus (ILAN, 1999, p. 21-29), sendo ali estimuladas pelo exemplo dos hasmoneus e pelas herodianas que exerciam poder pela influência e através de mulheres ligadas à casta sacerdotal. As demandas sobre homens e mulheres nessa seita eram equivalentes (Tosefta Demai 2.16-17). Segundo Ilan (1999, p. 11-17), a invisibilidade das mulheres no farisaísmo como refletido na maioria dos textos rabínicos foi resultado de uma tentativa deliberada de apagar sua presença.

Provavelmente estivessem envolvidas na seita dos essênios, cujos documentos mencionam anciãs, sendo a expressão hebraica a mesma usada para se referir a anciãos como líderes do povo, (fragmento 4Q502, apud BAUMGARTEN *JJS* 34, 1983, p. 125-135) e mulheres escribas (fragmento 1c, coluna 1:7 de 4Q274, apud EISENMAN; WISE, 1992, p. 207). Podiam ser chamadas a testemunhar contra os maridos nos tribunais na suspeita de haver quebrado uma regra da seita (ILAN, 1999, p. 40). Esqueletos femininos foram encontrados no cemitério que servia a homens e mulheres igualmente (ILAN, 1999, p. 38 e 206). Embora fossem supostamente celibatários, seus códigos (Documento de Damasco e 1Qsa) consideram o status dos membros casados da seita de Qumran.

2.2 A mulher em Flávio Josefo e Filon

Não obstante a rigidez das leis religiosas judaicas que acabaram por excluir a mulher dos ofícios religiosos, no mundo externo ao templo ela não estava impedida de exercer qualquer ofício e teve participação em várias funções públicas, a exemplo da dinastia hasmoneana (ILAN, 1999, p. 100), em que uma mulher, Alexandra Salomé, serviu como rainha (76 – 67 A.E.C.). Esse não era um ofício religioso e ela o teria herdado de seu pai, Alexandre Jano, do mesmo modo que as rainhas egípcias ptolemaicas herdavam os seus.

Esse episódio se encontra nos escritos do historiador Flávio Josefo (38-100 E.C.), *Antiguidades* (13.407-432), cuja literatura contém informações importantes sobre questões de gênero na Judeia.

Sendo o principal historiador de seu povo, esse judeu helenista é um exemplo da ambiguidade com que a mulher é tratada por parte dos escritores do período que vai desde o primeiro século A.E.C. até a completa composição do Novo Testamento.

Josefo (*Antiguidades* 13.302) narra a tentativa de Hircano de colocar sua esposa no trono (135-104 A.E.C.), levada ao fracasso diante das resistências. Dessas histórias pode-se deduzir que durante a dinastia hasmoneana na Judeia havia uma luta entre aqueles que mantinham que uma rainha poderia suceder seu marido e os que acreditavam que deveria ser o filho homem. Essa é uma informação importante, pois o monarca ocupava uma função superior ao estabelecimento religioso e era ele que decidia quem ocuparia o posto de sumo sacerdote, e o contrário não acontecia, sendo que Alexandra Salomé nomeou para o cargo seu filho, Hircano II.

Segundo Louis H. Feldman (apud FREEDMAN, 1992, v. III, p. 984, tradução nossa) é interessante que Josefo, “[...] que não admirava a inteligência feminina, admita que seu relato sobre Massada se baseasse no testemunho de uma mulher que ele menciona ser ‘superior em sua sagacidade e treinamento’ que a maioria das do seu sexo”. Ele menciona também que Alexandra governou a Judeia por nove anos. “*Alexandra era uma mulher que não demonstrava os sinais de fraqueza do seu sexo*” declara Josefo (ibidem).

Por outro lado, Josefo declara textualmente que o testemunho de uma mulher é inaceitável (Contra Apion 4.8.15 & 219, apud GOLDBERG, 1998)⁵⁰.

⁵⁰ Ver também no Novo Testamento, Lc 24.10b-11 (CNBB): “Também as outras mulheres que estavam com elas contaram essas coisas aos apóstolos, mas estes acharam tudo isso um delírio e não acreditaram”. Esse texto

Episódios originais sobre mulheres em Josefo são escassos. A maioria das mulheres que ele narra são tomadas a partir de reedições de modelos bíblicos ou de Nicolau (*Histórias*). Não tem sido possível avaliar se sua atitude quanto à mulher nesse processo de reedição de histórias seja melhor ou pior que a dos autores originais (ILAN, 1999, p. 88). Nomes de mulheres são escassos em sua obra, como na Bíblia, e a maioria delas aparece e desaparece do texto quase instantaneamente.

Mesmo assim ele narra mais uma história de autoria própria, a da irmã de Justo de Tiberíades, que teria sido assassinada em Gamalá por se envolver em uma conspiração (Vida 180). Comentaristas observaram que essa vítima executada com mais dois conspiradores é negligenciada na maioria das edições modernas de Josefo e há casos em que se traduz como se tratando do ‘irmão’ de Justo. Mas na maioria dos melhores manuscritos gregos a palavra usada se traduz como ‘irmã’. Trata-se do único episódio de assassinato de uma mulher narrado por Josefo, o que dá relevo específico a esse episódio, importante demais para ser negligenciado pelo historiador, sendo o envolvimento de uma mulher numa guerra aparentemente inesperado. Ilan (1999, p. 90) acha que a adulteração feita por escribas dos séculos posteriores a esse período, mudando uma identidade feminina para uma masculina, seria natural e lógica, e alega que essa foi uma tendência geral no processo de transmissão de textos da Antiguidade por meio do qual as mulheres foram eliminadas (ILAN, 1997, p. 51-84).

Reservadas algumas críticas à historicidade de seus relatos (MOMIGLIANO, 2004, p. 47-48 e 124), se deve ressaltar que sua obra é marcada pela apologética, e que sua preocupação era refletir que os judeus seriam cidadãos romanos obedientes, que suas mulheres eram temperantes e obedientes a seus maridos, fiéis e úteis ao imperador por sua coragem, que suas leis recomendavam a obediência ao patriarca e seus costumes não subvertiam a constituição de Rômulo (Contra Apion II. 158, 193, 199-203, 220, 225, 234-235, 273-275, 293).

Josefo (Antiq. 18.81-84) parece preocupar-se com os episódios de expulsão dos judeus por terem sua religião confundida com cultos acusados de seduzir matronas romanas por seu proselitismo, corrompendo-as e extorquindo-lhes recursos. Como se poderá notar, como religião procedente do judaísmo, não se deveria estranhar que os magistrados romanos chegassem a suspeitar do Cristianismo inicial como suspeito de ser desviante em relação às

dos evangelhos reflete a incredulidade dos discípulos diante do testemunho de uma mulher quanto à possibilidade de Jesus haver ressuscitado. Tratar-se-ia de uma atitude cultural comum aos discípulos e a Josefo?

mulheres. Sensível à retórica greco-romana na crítica às constituições de outros povos, bem como da do seu, Josefo utiliza-se de estratégia retórica semelhante para argumentar a favor dos judeus (Contra Apion 1.220-221)⁵¹.

Às acusações de sedição pela religião, Josefo, e também Filon, (Apologia pelos judeus 7.3 e 5), respondem sobre os casamentos dos judeus: “A mulher, diz a lei, é, em todas as coisas, inferior ao homem, e deve ser então submissa” (Josefo, Contra Apion 11.199). Isso indica que Josefo, e outros escritores da cultura judaica helenista, aceitaram convenientemente a ética prevista nos códigos domésticos impostos à sua sociedade pela cultura dominante por meio da aristocracia governante que a representava nas províncias subjugadas, e tratou de defender a imagem de seu povo diante dos dominadores na tentativa de assegurar sua condição como povo subordinado. Essas preocupações de Josefo se manifestam especificamente no que tange ao comportamento social da mulher, que parece ter sido um fator de grande preocupação na opinião dos observadores da aristocracia dominante e algo de contraditório devia estar ocorrendo.

Filon (20 A.E.C. – 50 E.C.) era filósofo, teólogo e diplomata israelita, e afirmava que homens e mulheres possuíam almas diferentes (Leis 3.178), um reflexo das suposições comuns entre os filósofos gregos.

Filon, helenista de Alexandria, foi um dos pensadores da sociedade judaica que estabeleceu ou reforçou funções para ambos os gêneros nos espaços público e privado, com práticas e aspectos bem definidos para homens e mulheres, que fizeram pensar que esses funcionavam de maneiras diferentes (NEYREY; STEWART, 2008, p. 28-29). Há semelhanças de conteúdo entre as especificações que Filon adota para homens e mulheres e as que se relacionaram acima sobre a definição de características que se estabeleceram socialmente para ambos os gêneros no contexto greco-romano:

-Homens: têm seu lugar adequado nos mercados, conselhos, cortes, nos agrupamentos, assembleias, multidões, tratando dos assuntos relacionados à guerra e paz, devem cuidar dos assuntos mais importantes como política, firmar contratos, sacrifícios no templo, bem como realizar o sacerdócio em Israel, receber educação formal. Tendo seus corpos mais robustos, fortes e bravos, devem defender a casa, trabalhar fora, nos campos,

⁵¹ Essa mesma estratégia pode ter sido adotada por Paulo como se verificará.

cultivar, semear, colher⁵², sujeitando-se ao frio, calor, participar do mercado e das atividades realizadas externamente, trazendo para casa o que tiverem produzido, tendo seus corpos sido preparados pela divindade com o objetivo de atender às demandas próprias de seu perfil. São também responsáveis pela educação das crianças;

-Mulheres: cuidar da casa, permanecer no interior desta, (as virgens nos seus próprios aposentos no centro da casa, na parte mais interna), cuidar da administração doméstica (*oikonomica*), cultivar a solidão, não estar em público em companhia de homens estranhos, cuidar das trivialidades das relações entre famílias, como organizar os casamentos e o concubinato. Deviam ser vistas como mulheres bem nascidas, verdadeiras cidadãs, que cumpriam seus votos e sacrifícios tranquilamente⁵³. Deviam trabalhar sob a proteção do ambiente doméstico, criar os filhos, cuidar da comida e vestimentas, administrar e preservar o que seus homens produzissem, sendo seus corpos mais fracos, preparados desde o início pela divindade para permanecerem em ambiente interno, seriam adequadamente pacientes para os trabalhos naturais. Como se poderá observar, essas especificações de Filon são bem semelhantes às expectativas romanas quanto ao comportamento de suas matronas.

Tendo em perspectiva que a natureza ou a divindade quis assim, segundo esse pensador, qualquer comportamento contraditório às expectativas seria antinatural, e estaria em desacordo com os planos da criação. Não passando de divisões socialmente estabelecidas entre homens e mulheres na ordenação dos proprietários de terras na Antiguidade Clássica, essa ideologia sobreviveu longamente.

Filon também especifica que não deviam visitar os jogos (Leis especiais 3.178), observando-se que se havia necessidade de legislar sobre o assunto, deveria haver mulheres judias que frequentavam ou desejavam frequentar tais jogos.

A tradição filosófica adotada por Filon comportava muitos conceitos greco-romanos, especificamente a necessidade de bons casamentos para produzir bons cidadãos que povoassem as cidades que configuravam o cosmos, como na percepção estoica⁵⁴.

⁵² Embora essas também fossem atividades desempenhadas por mulheres, eram normalmente escravas e concubinas as que iam para o trabalho no campo e não as mulheres casadas com homens cidadãos segundo os interesses patriarcais.

⁵³ Neyrey e Stewart (2008, p. 29) observam os conceitos de Filon (Leis especiais 3.169-171) e sua tradução de Flacco 89. Há semelhanças nos conceitos assumidos por Filon.

⁵⁴ Talvez Paulo, apesar das semelhanças em muitos pontos entre sua maneira de pensar e as correntes estoicas e cínicas, pareça resistir ao casamento em benefício do celibato, o que parece reproduzir a ideia apocalíptica da crença no fim da vida terrena ou extinção do *Kosmos* e iminente vinda do reino divino numa configuração espiritual em que não haveria casamento, mas total ausência de distinção de gênero. A ideia da resistência ao casamento pelo ideal da dedicação à vinda do reino já estava presente nos evangelhos (Mt 19.3-12). Esse texto parece refletir algo do debate estoico-cínico da época. Os interlocutores respondem no v. 10 (CNBB): “Se a situação do homem com a mulher é assim, é melhor não casar-se”. Para eles o importante seria a recusa de se

Filon exemplificava suas noções filosóficas com o modelo essênio de convivência em comunidade, apontando como o principal elemento para explicar a eficiência dessa convivência, a suposta liberdade das paixões e desejos sensuais, como experimentada por esse grupo sectário, que Filon reconheceu como “[...] a única verdadeira liberdade” (*Hipothetica* 11.3-4, apud DEMING, 2004, p. 89, tradução nossa). Deve-se considerar que, em sua descrição das posturas dos essênios sobre casamento encontram-se muitos dos aspectos negativos da mulher expressos na literatura sapiencial judaica⁵⁵.

No entanto, Filon reconhece que entre os essênios, ao contrário dos estoicos, o casamento pareceria um incômodo que invalidava essa liberdade, tendo em vista forçar o homem a fazer coisas hostis à vida comunal por despertar instintos dos quais deveria escapar. Ele explica que isso se devia ao fato de as esposas serem egoístas, ciumentas e sedutoras (DEMING, 2004, p. 90).

Filon (*Flaccum*. 11) adota também a porta à frente da casa como limite das mulheres casadas e uma mais interna que era o limite das jovens solteiras⁵⁶.

Vestimentas especificadas segundo critério de gênero em Dt 22.5 também são reforçadas no primeiro século por Filon, (*Virtues* 18-21) e Josefo (*Ant.* 4.301). Paulo especifica no mesmo período, a importância do corte do cabelo (1Co 11.14-15). Assim as

tornar permanentemente preso à condição do casamento em vista de um chamado maior que seria estabelecer o cosmos como Reino de Deus. Isso é compatível com o cinismo em que o casamento seria um impedimento ao chamado superior da filosofia em alguns casos, ou de Zeus, ou do Deus judaico-cristão para a dedicação exclusiva a ensinar. A justaposição no texto da condenação ao divórcio parece indicar que alguns cristãos advogavam o recurso ao divórcio em nome da dedicação ao reino, o que era uma solução adotada pelos essênios e *terapeutae* do Egito que Filon menciona como possíveis simpatizantes do essenismo ou ligados a ele na busca pela vida contemplativa (DANIEL-ROPS, 2008, p. 450). Ver também Lc 18:28-30; Ver Deming (2004, p. 87-88,95 e 104). Para Daniel-Rops (2008, p. 450), embora mulheres não fossem admitidas, parece provável a existência de comunidades femininas que obedeciam às mesmas regras, pois “[...] teriam sido encontrados esqueletos femininos em Qumran”.

⁵⁵ STRUGNELL, J., Flavius Josephus and the Essenes: *Antiquities XVIII.18-25* JBL 77, 1958:110. No AT, Ecl 7:26-28; e também Sir. 47:14-19; T. Reub. 5:3, 6:1, 3 (apud DEMING, 2004, p. 90).

⁵⁶ Em grego a expressão para significar o lugar apropriado das mulheres é *gynaikonitis* e dos homens *andronitis* (STEGEMANN, 1999, p. 373-374), e embora Filon trate esse assunto por um viés teológico, é sabido que o hábito era comum por todo o Mediterrâneo e não somente entre os judeus, sistema que também é pressuposto por Xenofonte (430-355 A.E.C.) (*oikonomikos*. 9.5-6), Deodoro Sículo, 17.50 (90 – 27 A.E.C.), Josefo, *Ant.* 17.33, 41; 19. 130 (38 – 100 E.C.) e Luciano (*Galus* 11).

Estrabão (63 A.E.C. – 24 E.C.) afirma com espanto que mesmo as áreas internas das casas dos ricos, reservadas para as mulheres, estavam abertas aos sofistas (geografia 15.65). Menander (fr. 592) e Eurípides (fr 521) asseveravam que a porta da frente da casa seria o limite territorial das boas esposas (DOVER, 1988, p. 267, apud STEGEMANN, 1999, p. 373).

Mesmo não podendo afirmar com segurança quais seriam exatamente os limites para as mulheres que quisessem frequentar ambientes externos, o que dependia também do estrato social do qual viessem, das condições econômicas e da necessidade de colaborar para com o sustento da casa, encontram-se aí os limites morais que a sociedade impunha às mulheres consideradas dignas de respeito da comunidade.

Os conceitos expostos sobre os limites estabelecidos em relação ao *oikos* para mulheres também estavam relacionados com os conceitos de honra, vergonha e desgraça e uma mulher que não soubesse se comportar dentro desses limites não estaria devidamente preocupada com a honra de seu marido e a poderia manchar, o que definia como limite para as mulheres a casa como seu campo de ação.

percepções de gênero em especial na configuração religiosa da Palestina do primeiro século eram demarcadas por funções sociais, comportamentos, vestimentas, espaços, tempos, atitudes.

2.3 Mulheres judias influentes

Lembre-se que entre os judeus, até por uma questão de suas leis religiosas milenares, a mulher era mais reclusa, pelo menos em termos teóricos, mesmo se vivesse em localidades como entre gentios em capitais como Alexandria e Antioquia.

Porém, apesar de textos prescritivos como de Filon⁵⁷ sobre o papel das mulheres na esfera doméstica e suas responsabilidades nesse ambiente menor da casa em relação ao mundo externo (*politeia*), na realidade as mulheres judias, apareciam em público em várias conexões mesmo perante a corte, nas instituições e organizações sociais.

Mulheres judias exerceram patronato para com sua divindade representada através dos sistemas de sinagoga, a exemplo de Rufina, cujo nome foi registrado numa inscrição para o funeral de sua escrava liberta no segundo século E.C., onde é celebrada com o título de “líder da sinagoga” ou *Archisynagoga*,⁵⁸ o que foi considerado por alguns estudiosos apenas como honorarias sem representar posição de autoridade hierárquica.

Fontes da diáspora indicam que quando a sinagoga, que não estava inclusa no sistema bíblico de culto judaico, tomou o lugar do templo após sua destruição, as mulheres tiveram papel determinante para essa instituição ao lado dos homens. Nesse ambiente teriam ocupado os cargos de cabeça da sinagoga, presbítera (anciã) e mãe da sinagoga.

⁵⁷ Philo spec. Leg. 3.169 (apud STEGEMANN 1999, p. 364). Ver também Taylor (2002, p. 37-63). Embora Filon descreva em *vita contemplativa* a comunidade judaica dos *therapeutae* como formada por homens e mulheres judeus reconhecidos como bons que viviam vida virtuosa praticando a ascese e contemplação filosófica, mulheres filósofas poderiam ser consideradas não femininas e um perigo sexual.

⁵⁸ *Archisynagoga*: (CII 741; IGRR 4.1452). Trebilco, em sua tese de doutorado lança mão de cálculos estatísticos para demonstrar que o título de Rufina não tratava somente de reconhecimentos honoríficos por sua benevolência para com a sinagoga. Ele elucida o fato de que embora pesquisadores aleguem que o título seja usado somente para homens com um caráter oficial, e para mulheres como título honorífico, dos 23 casos em que mulheres fizeram doações a várias sinagogas, somente em um caso ela recebe o título com esse sentido, sendo os demais casos o oficial. Em um dos casos uma mulher constrói toda a sinagoga e não é honrada como o título. Ver mais sobre Rufina e outros casos em Trebilco (1997, p. 112-114). Ver também Skarsaune (2007, p. 163). Esses autores indicam que o título era atribuído no mesmo sentido tanto a homens quanto a mulheres.

Há exemplos do quarto e quinto séculos E.C. que atestam mulheres importantes nos contextos judaicos da diáspora romana, como Sofia Gortinia, “presbítera⁵⁹ e *archisynagofissa*” (CII 371c).

A inscrição do século IV refere-se à “Sofia diaconisa, a segunda Febe”, sendo que a palavra diaconisa não é escrita na forma feminina no grego, sendo preservada a forma masculina aplicada à mulher, como em Rm 16.2. Sofia é tão respeitável nesse caso que foi memorizada em uma inscrição como uma segunda Febe (HORSLEY, 1987, p. 109 e 239).

Outra inscrição refere-se à Teopempte (TREBILCO, 1997, p. 107):

“1.2 *Teopempte, de Midos, Caria*

[de Teopempte, cabeça da sinagoga, e seu filho Eusebio.]”

Podendo ser datada entre os séculos quarto e sexto E.C., está no topo de uma placa de mármore quadrangular que provavelmente identificava uma sinagoga. Foi feita em comemoração pela doação por Teopempte das instalações por ela e seu filho. Alguns pesquisadores propõem que tal título fosse somente uma questão de honrarias, o que não é mais consenso entre estudiosos da modernidade. Essa inscrição indica que a mulher judia continuava manifestando-se em público em época mais recente.

Sabe-se que Teopempte seria casada e que seu marido, vivo ou não, não tomou parte na doação. Ela detinha suficientes recursos para fazer a doação por ela mesma, e seu nome mencionado em primeiro lugar indica sua responsabilidade pela decisão. Era independente e moderadamente bem colocada financeiramente, fatores que fazem crer que era líder da sinagoga.

Outras inscrições (sarcófagos de Roma com datação imprecisa, CII 523, CII 496: Catacumba de Monteverde, primeiro A.E.C. ao terceiro século E.C.) atestam que mulheres judias assumiram papéis como cabeças de sinagoga, o que causa controvérsias entre pesquisadores tendo em vista poder tratar-se de honrarias somente, o que já foi comentado

⁵⁹ Nos textos paulinos não aparece a função de presbítera e as mulheres idosas (*presbiterai*) a que se refere Paulo em 1Tm 5.2 parecem não representar uma função de liderança, embora Fiorenza (1983, p. 349) conclua daí que as lideranças das congregações se constituíam de homens e mulheres presbíteros, e diáconos e diaconisas. Entende-se que 1Tm 5.1-16 trate de interações entre homens e mulheres jovens, idosas e viúvas de maneira genérica. Somente em 5.17 surge o tema da liderança de anciãos, ambigüamente, que pregam e ensinam. Se se considerar o que está em 2.11-12, não se poderá concluir que Paulo incluísse as idosas como presbíteras. Madigan e Osiek (2005, p. 195) relacionam várias inscrições posteriores que atestam para a existência de presbíteras: “*Leta a Presbytera*” (CIL 10.8079; ILCV 1.1192), que alguns intérpretes consideram ser a esposa de um presbítero. Outra inscrição é: “*Martia Presbitera*” grafite de Poitiers (século V-VI?). O texto refere-se à mulher participando da eucaristia.

acima (BROOTEN, 1982, p. 57-68, 145, 147 e 240). Analogamente ao título masculino “pai da sinagoga” usa-se o título “mãe da sinagoga”. O uso masculino poderia indicar honraria ou um cargo oficial⁶⁰.

Elas também estiveram relacionadas à economia, pois o tratado talmúdico *Baba Kamma* 10.9 esclarece que as mulheres da Judeia levavam ao mercado tecidos de lã excelentes e as da Galileia roupas de linho, tudo confeccionado por elas. Havia também mulheres perfumistas nesses mercados (DANIEL-ROPS, 2008, p. 348).

⁶⁰ Ver também Leon (1960, p. 194).

CAPÍTULO 3 – O Movimento religioso inspirado por Jesus

Jesus, segundo a tradição do Novo Testamento, era procedente de Nazaré, pequeno vilarejo da Galileia, próxima sete quilômetros de Séforis, conhecida na época também como Diocesareia, uma próspera cidade e centro administrativo, construída em estilo helenístico, que deteve o status de capital da região até 20 E.C., e era habitada por judeus e gentios.

Segundo Skarsaune (2004, p. 63-65), como todo jovem educado na região e que tenha exercido atividade econômica, o próprio Jesus teria sido afetado pela cultura do lugar, considerando-se que as trocas sincréticas com populações estrangeiras ou mesmo judeus helenistas e de outras correntes de pensamento deviam ser intensas ali, diferentemente do que aconteceria nas proximidades do centro administrativo e religioso que era Jerusalém.

Pode-se dizer que a tendência manifestada por Jesus de permitir e promover a proximidade de mulheres entre seus seguidores se devesse a alguma noção de sua cultura, seja pelas trocas sincréticas pela convivência com estrangeiros como os egípcios⁶¹, por exemplo, que sempre foi comum entre os israelitas e depois judeus, ou por sua experiência pessoal de convivência com essa cultura pelo fato de ter residido no Egito, não se sabe por quanto tempo, com seus pais quando ainda menino, fugindo de Herodes (Mt 2.13), o que pode ter lhe fornecido noções mais igualitárias nas relações de gênero.

Jesus pareceu advogar a favor das mulheres, marcadamente presentes em suas missões como patronas e discípulas promovendo-as às mesmas condições das dos homens que o seguiam (DeCONICK, 2013, p. xv), pois, transmitia-lhes seus conhecimentos, perdoava seus pecados e as conservava entre seus seguidores.

Sobre a mulher como fonte de tentação, por exemplo, ele parece ter atribuído ao homem a responsabilidade de cuidar de onde olhasse para evitar a cobiça, ao dizer que mesmo em pensamento um homem poderia pecar ao olhar ‘para uma mulher cobiçando-a’ (Mt 5.27-28 CNBB), nisso diferenciando-se da maioria dos pensadores da Igreja, que desde Paulo atribuíam à mulher a responsabilidade pelo desvio de conduta do homem, mandando que se cobrissem para não despertarem a cobiça dos seus olhos levando o homem à intenção impura.

Deve-se dizer, no entanto, que a adesão de mulheres, até mesmo estrangeiras, a movimentos messiânicos na Judeia como os Zelotes não constituiu uma novidade do ministério de Jesus. Nesses tempos havia mulheres que se convertiam ao judaísmo que era

⁶¹ Como na aristocracia romana, a convivência entre judeus e egípcios inspirou cuidados entre os rabinos talmudistas, especialmente para com as mulheres, pois entendiam que corria-se o risco de que influenciassem sua cultura com sua atitude de maior liberalidade para com as mulheres. Isso indica que algo já acontecia na Judeia a esse respeito.

aberto à recepção de estrangeiros, e havia rituais de entrada de prosélitas por conversão (SKARSAUNE, 2004, p. 368-369; 2007, p. 12), embora não haja relatos de que mulheres não judias ou prosélitas tenham seguido Jesus como um de seus discípulos. Havia também o fenômeno de um maior número de conversões entre mulheres que entre homens às várias seitas do judaísmo, o que pode ser entendido pelo fato de que o ritual exigido delas não incluía a circuncisão, o que dificultava esse processo para eles, pois era considerada repulsiva para a cultural helenística que predominava pelo mediterrâneo romano (SKARSAUNE, 2007, p. 12).

3.1 Mulheres na sequela de Jesus

Entre os seguidores de Jesus várias mulheres são relacionadas ocupando posições muito próximas dele, a quem ele resgatou de situações de risco e de adversidades que as afligiam mostrando que as inovações que pretendia trazer para seu movimento religioso incluíam maior igualdade entre homens e mulheres. Elas aparecem como as primeiras testemunhas de sua ressurreição, as primeiras a ouvirem a notícia pelo anjo e são as que de primeira mão anunciam sua aparição pós-morte.

Pelo cargo ocupado pelo marido, Cuza, procede dizer que Joana, uma das seguidoras que viajava com Jesus, seria da mesma região de onde ele procedia. Seu marido era administrador da casa de Herodes Antipas (SKARSAUNE, 2004, p. 64), e parecia desfrutar de boa condição econômica, tendo em vista ser uma das financiadoras do movimento messiânico conforme Lucas 8.1-3; 24.10 (DeCONICK, 2013, p. 46).

Várias outras mulheres são mencionadas por nome como seguidoras do movimento de Jesus: Maria, mãe de Tiago, o moço, e de José, que talvez seja a mesma mencionada como esposa de Clôpas, e Salomé (mãe dos filhos de Zebedeu?). Os evangelistas Lucas e João mencionam Maria e Marta de Betânia, que no evangelho de João é a irmã de Lázaro. Em Lucas (8.3) ainda aparece Suzana.

Em outras interações com mulheres sem nome, Jesus cura a sogra de Pedro (Mc 1.30), elogia uma mulher por sua fé (Ibidem, 5.34), inspirou-se no exemplo de uma viúva pobre por seu desprendimento ao dar de oferta tudo o que tinha diante de ricos cidadãos que davam só o que sobrava e por puro orgulho, a ponto de comentar sua atitude com os discípulos (Mc 12.42-43), ressuscitou dos mortos o filho de uma viúva de quem se compadeceu e tomou a iniciativa de socorrer (Lc 7.11-15), argumentou com os líderes de sua religião em favor de uma adúltera para livrá-la do apedrejamento e declarou seu pecado perdoado (Jo 8.1-11). Em

Marcos (14.3-9) na narrativa da unção de Jesus por uma mulher que derramou sobre ele óleo perfumado como preparação para seu sepultamento, ele estabelece um memorial permanente para ela, pois “[...] no mundo inteiro, também se contará, em sua memória, o que ela fez.” (v. 9 TEB). Abriu as portas do seu Reino vindouro primeiramente para as prostitutas (Mt 21.31) com quem também teria sido visto nos momentos íntimos das refeições domésticas juntamente com publicanos – Mateus (9.10-11 e 11.19 TEB) – “publicanos e pecadores”, com Mateus (21.31 TEB) – “os publicanos e as prostitutas”, ou “pecadores” como em Marcos (2.15 TEB) e Lucas (15.1 TEB). Por outro lado, repreendeu seus discípulos homens por sua falta de fé (Mc 4.40 e 6.52) sendo que recebiam seus mais íntimos ensinamentos, eram aqueles a quem ele revelava os segredos do reino (Mc 4.11) e que testemunhavam seus feitos. Witherington III (1988, p. 159) ressalta esse fato como importante por Jesus tornar notório que os homens não correspondiam à fé da maneira tão adequada quanto as mulheres.

Em Mateus, capítulo 9, Jesus é tocado por outra mulher não nomeada que sofria de uma doença crônica também chamada de fluxo hemorrágico, com as características de uma hemorragia crônica, da qual sofria havia 12 anos. Ele a elogiou por sua ousadia e a curou por sua fé.

Ele não só falava com mulheres estranhas ao seu convívio familiar ou estrangeiras como a samaritana (Jo 4.9) ou a mulher siro-fenícia (Mc 7.25-30), a quem ele elogia por sua perseverança e sua resposta ousada ao se aproximar de um mestre judeu e pedir que intercedesse pela cura de sua filha, mas era também tocado (Lc 8.46-47) e tocava nelas (Lc 8.54)⁶² como no caso da cura da filha de Jairo (Mc 5.35-43), que não é tratada pelo nome, e a ressuscita dos mortos.

Elas estiveram presentes nos momentos cruciais do movimento de Jesus: na crucificação (Mt 27.55-56; Mc 15.40-41), em que o seguiam algumas mulheres com os soldados romanos que o escoltavam, depois de sua morte no sepultamento e na história do túmulo vazio (Mc 15.47 e 16.1; Lc 23.55, 24.1 e 10; Mt 27.61, 28.1 e 28.9-10; Jo 20.1 e 20.14-18).

A mais proeminente das mulheres que seguiam a Jesus foi Maria Madalena, (Mc 16.9), por séculos, identificada como a prostituta de quem Jesus expulsara demônios e que não aparece relacionada a qualquer homem e, portanto, deve ter se juntado aos seus

⁶² Segundo se expressa nos evangelhos e em outros escritos judaicos, se esperava que um mestre judeu praticante da lei não tivesse qualquer espécie de contato com determinados grupos de mulheres para evitar contaminações que o tornassem ritualmente impuro. Em João (4.27 TEB) se lê que “[...] os discípulos... ficaram estupefatos ao verem Jesus falar com uma mulher...”

seguidores quando ainda solteira ou quando já viúva, sendo que seu nome sempre aparece em primeiro lugar em relação a outras mulheres (FIORENZA, 1983, p. 199).

As tradições em torno dessa discípula foram tão importantes e controversas que foram mencionadas pelos quatro evangelistas. Lucas reporta que mulheres como Maria Madalena, bem como Maria mãe de Tiago e Suzana, Joana, e muitas outras mulheres supriram o movimento de Jesus com seus próprios recursos financeiros. Suas funções são descritas como de serviço (*diakoneô*) prestado à comunidade. De fato, os sinóticos de Marcos, Mateus e Lucas apresentam Maria Madalena como uma das mulheres que operavam como “diáconos” no movimento de Jesus, uma função que pelo que parece envolvia algum patronato.

Os evangelhos de Mateus (27.55-56/61 e 28.1-10) e João (19.25 e 20.1-18) afirmam segundo a tradição que Madalena estava presente na crucificação e que Jesus, após ter ressuscitado apareceu primeiro a ela e a comissionou para ensinar “aos irmãos” e comunicar o que ela havia visto (DeCONICK, 2013, p. 132). Porém, nos processos de reedição, Madalena aparece separada dos discípulos e não como uma entre eles, como tendo “[...] corrido dizer a ‘seus’ discípulos”, ao invés de aos irmãos, como se fizesse parte do grupo. Mais adiante sua participação é ainda mais minimizada quando Jesus finalmente comissiona somente aos onze discípulos homens a pregar e batizar em todas as nações.⁶³

No evangelho de João a narrativa do comissionamento de Maria Madalena é interpolada pela história do discípulo que Jesus amava e Pedro. Ao contrário de Mateus, em João Maria Madalena vê que a tampa de pedra da sepultura estava removida, mas não entra, e corre de volta buscar os homens, que vão ao túmulo, e um deles, o que Jesus amava, se torna a primeira testemunha da tumba vazia. Somente em João (20.11-18) a narrativa original é retomada e Maria ao reconhecer Jesus recebe a informação de que seria elevado ao Pai, e vai aos discípulos, homens, contar que vira o Senhor e relata o que Jesus lhe dissera. Assim, na narrativa de João, o testemunho de Madalena tem uma função de confirmação apenas ao dos outros dois homens.

Lucas (24.1-12/24) oculta ainda mais o papel de Madalena colocando-a entre as mulheres que coletivamente viram a tumba vazia, mas não Jesus ressuscitado, sendo ainda seu

⁶³ Witherington III (1988, p. 174) sugere que os evangelhos manifestam a princípio a tendência à inclusão de mulheres entre os comissionados a proclamar tornando homens e mulheres iguais em autoridade ao convocar ambos os grupos, mas nas diferenças das narrativas de comissionamento que surgiram nos processos de reelaboração e reedição posteriores, se nota a emergência de um padrão no esforço de colocar os homens como cabeças. Resulta que as narrativas de comissionamento terminam por estabelecer que as mulheres passaram a ter uma nova função de destaque na comunidade e ao mesmo tempo fica reafirmada a posição prioritária dos onze como cabeças do movimento. Em Paulo especialmente se se considerar que tal tradição sofreu modificações nos evangelhos e em seus escritos (1Co 15.5-8), somente os homens foram testemunhas do Cristo ressuscitado.

testemunho desacreditado e necessitado de confirmação, pois os discípulos consideraram que estava falando de coisas sem sentido (Lc 24.11). O editor de Lucas acrescenta que dois homens, Cléofas e um que não é nomeado, é que se tornam as primeiras testemunhas de Jesus ressuscitado ao encontrá-lo no caminho de Emaús e serem ensinados que o messias deveria ressuscitar, retornando a Jerusalém para contar aos onze o que ocorrera, mas obtêm a resposta de que Jesus havia de fato ressuscitado, e que Pedro já o havia visto.

Não fossem as evidências extrabíblicas, como o evangelho apócrifo de Judas (114), o testemunho do papel exercido por Maria Madalena⁶⁴ teria sido esquecido e impossível de ser recuperado somente a partir da tradição sinótica.

Outro testemunho extrabíblico é o de Celso. Ele escreveu suas críticas ao Cristianismo no século II. Nelas menciona suas razões para ridicularizar as crenças cristãs quanto à ressurreição de seu deus e messias após morte por crucificação questionando “[...] Quem viu isso? Uma fêmea histérica, como vocês mesmos dizem, e talvez algum outro daqueles iludidos” (Orígenes, *Contra Celsum* 2.55 e 3.55). Essa crítica por parte dos observadores externos do movimento evidencia que mesmo décadas depois dos fatos Madalena ainda tinha proeminência como a que na memória comum dos cristãos do século II E.C. teria sido a primeira a ver o mestre ressuscitado, o que as narrativas contraditórias entre os quatro evangelhos tentam esconder (DeCONICK, 2013, p. 134-135) mudando expressões e alterando o cenário, colocando ali homens em condições ligeiramente privilegiadas, sem poder, no entanto, ocultar as contradições reveladas pela crítica textual na tentativa de diminuir a importância do testemunho de uma mulher.

⁶⁴ Maria Madalena se torna no modelo da mulher feita homem segundo se cria nos movimentos gnósticos. Esse processo de transformação de gênero operado no sentido escatológico que era simbolizado na opção pelo celibato pelas mulheres, ocorria não na dimensão de um novo corpo de carne, mas num corpo espiritual ou angelical que poderia ascender às esferas celestiais e as autorizava a ocupar posições de poder na hierarquia das Igrejas. É nesse sentido que Maria Madalena afirmaria que Jesus “[...] nos transformou em homens” no apócrifo Evangelho de Maria. A redenção pela participação na eucaristia é caracterizada pela recuperação e transformação da mulher Eva no homem primordial Adão. Nas comunidades gnósticas valentinianas argumentava-se que as mulheres poderiam alcançar o estado do andrógino primário precedente à queda, tornando-se homem, o que lhes permitiria ocupar posições lado a lado com homens. O conflito de opiniões entre os movimentos gnósticos e a Igreja Apostólica representada por Pedro e André nesse debate é refletido no evangelho em questão quando se reflete a perplexidade dos apóstolos diante da liderança de Maria Madalena. Nesse evangelho os homens questionam se Jesus teria ensinado coisas esotéricas a uma mulher enquanto deixava seus discípulos homens fora da conversa. Ele não nos falou abertamente? Quer que a escutemos? Ele a preferia a nós? Esses eram questionamentos sociais que se levantavam como reflexo do debate de gênero presente nas Igrejas daquele tempo (DeCONICK, 2013, p. 141). Nesse mesmo evangelho Maria confronta Pedro por supor que ela estaria mentindo e Levi, como advogado a favor da posição gnóstica diz a Pedro para calar-se. “Se o salvador a fez digna, quem é você para excluí-la? Certamente o salvador a conhece muito bem. Por isso, ele a amou mais que a nós” afirmava ele (Evangelho de Maria 18.10-2, in Ehrman, B. and Plese, Z. (Comp.), *The Apocryphal Gospels: texts and translations*, Oxford, NY, Oxford University Press, 2011, p. 587-605).

Carmen Ubieta (2007, p. 19-48) também defende que de fato Jesus comissionara Maria Madalena⁶⁵ por ocasião de seu encontro no túmulo vazio (Jo 20), e a enviou a anunciar aos seus irmãos que o mestre havia ressuscitado. Ubieta (2007, p. 45) argumenta que ela teria visto o mestre ressuscitado (Mc 16.1-11, ênfase especial nos vs. 9-10), e teria também ouvido o testemunho de um anjo tornando-se testemunha auditiva, como Paulo, em 1Coríntios (9.1), que usa essa visão como argumento para justificar sua autoridade apostólica (DeCONICK, 2013, p. 131) entre os do grupo mais íntimo de Jesus, e que este a havia comissionado (Jo 20.18) a ir e dizer, ou anunciar, a seus irmãos que havia visto o Senhor.

Witherington III (1988, p. 173) nota que o evangelista Mateus põe em relevo a diferença entre as reações dos homens (Mt 28.16-17) e das mulheres (Mt 28. 9-10): quando as mulheres o veem lançam-se aos seus pés e o adoram. Quando ele aparece aos homens eles não o adoram e alguns duvidam. Segundo esse autor isso pode ser interpretado como a intensão de causar uma reversão no padrão de importância homem – mulher para mulher – homem que pode ser encontrado no evangelho de Marcos no fluxo das narrativas em que as mulheres são as primeiras testemunhas da primeira aparição e somente como resultado de seu testemunho os homens vão para a Galileia para ver Jesus.

Por outro lado, os debates romanos sobre as questões com implicações políticas como a religião eram discutidos em termos filosóficos e jurídicos comuns àquele tempo e nesse contexto havia restrições para o testemunho de uma mulher, pois este não era confiável a seus olhos. Além disso, era crença comum que as mulheres eram dadas à histeria e exageros em questões religiosas e que, portanto, o testemunho delas nesses assuntos, via de regra, devia ser confirmado por um homem, ou recusado, tornando a participação de Madalena na narrativa da ressurreição inútil em sua capacidade de causar impacto num contexto social tão misógino. Parece que os redatores/editores do Novo Testamento entendiam as mentalidades dos diferentes leitores e públicos a que se destinavam os relatos da história que queriam espalhar e trataram de tornar os textos o mais aceitáveis possível⁶⁶.

⁶⁵ DeConick (2013, p. 131) analisa o fato de que as narrativas evangélicas sobre Maria Madalena foram escritas num período imediatamente posterior às cartas de Paulo, baseadas em histórias orais que circulavam nas comunidades cristãs. Obviamente os registros não são histórias isentas de adulterações. Escritas 40 anos depois dos eventos, já transportavam as preocupações do autor em seu tempo e realidade. Embora no tempo de Paulo as mulheres ainda desfrutassem de algum acesso a cargos de liderança possibilitados aos cristãos, preocupações para com seu status social e cultural em relação aos homens estavam sendo debatidos obrigando a entender que sua história deve ter sido adaptada a esse cenário de forma que ela aparecesse proeminente e ainda assim subserviente em relação a seus parceiros.

⁶⁶ Aos olhos da lei mesmo na Judéia dos tempos de Cristo a mulher era considerada menor, irresponsável, e o marido poderia anular qualquer compromisso que assumisse (DANIEL-ROPS, 2008, p. 148). Seu testemunho era inaceitável nas palavras do historiador Flávio Josefo (Contra Apion 4.8.15 &219, apud GOLDBERG, 1998).

O aspecto comum a todas as mulheres que seguem Jesus ou com quem ele interage é serem dos estratos inferiores da sociedade, sem qualquer indicação de que fossem, no geral, mulheres de posição proeminente segundo suas famílias de origem ou por casamento, nem são seus filhos apontados como figuras importantes para sua sociedade, embora nem todas miseráveis. Não é indicada sua pertença a qualquer categoria aceitável como virtuosa ou de mulheres respeitáveis por terem dado à luz a filhos legítimos herdeiros de qualquer homem cidadão romano.

Outro aspecto interessante da interação de Jesus com as mulheres é a história da mulher com fluxo hemorrágico em Mateus, capítulo 9. O fluxo menstrual era considerado impuro nas leis judaicas e qualquer coisa ou pessoa que fosse tocada por uma mulher nesse estado seria considerada ritualmente impura, necessitando passar por purificação prevista na lei. O caso se torna intrigante ao se observar que ao invés de contaminar Jesus, ela é que é purificada ao tocar nele por ser curada de sua hemorragia crônica e ainda é elogiada por sua fé distintiva entre os mais nobres judeus homens.

Witherington III (1988, p. 160) tomando a narrativa no evangelho de Marcos (7.1-15) sobre lavar ou não as mãos antes das refeições (v. 19b) observa que se pode notar que talvez Jesus fizesse distinção entre pureza ritual e pureza moral, demonstrando ter opinião diferente da opinião corrente entre seus interlocutores. Se ele está estabelecendo um novo parecer ou se está agindo com base em algum procedimento já conhecido de sua época não se sabe, mas a implicação é que ele não teria problemas com a questão do ciclo menstrual das mulheres e poderia ser tocado por uma mulher nessas condições e as mulheres estariam sempre livres para participar plenamente da adoração ou dos cultos em seu movimento, pois para ele não haveria limitações para impurezas rituais e somente a impureza moral desqualificaria uma pessoa.

Os evangelhos lembram Jesus como um mestre sensível aos problemas domésticos e sociais das vidas das mulheres judias e estrangeiras (Mc 7.24-30), cujo status era inferior ao dos homens sob todos os aspectos exceto no papel de mãe em que a lei lhe assegurava honra equivalente à que era dada ao pai (DeVAUX, 2004, p. 63). Era contra o divórcio (Mc 10.5-9), dispositivo de que as mulheres não puderam lançar mão por um longo período da história, especialmente entre os judeus, onde isso era um item da lei favorável somente aos homens (SANDERS, 1985, p. 230-232, 256-260). Era também defensor da união monogâmica, o que tornaria a convivência conjugal muito respeitosa para com as mulheres, que em casos de união com homens casados com outras mulheres estavam sempre envolvidas em intrigas familiares devido às suspeitas de preferências e privilégios (Mc 10. 9).

Os evangelhos narram o episódio em que Jesus fala com uma mulher samaritana, considerada inferior e impura perante as leis judaicas (DANIEL-ROPS, 2008, p. 53, 148 e 489) pedindo a ela que lhe retirasse água de um poço para beber, quebrando padrões culturais e legais que proibiam um rabino de falar em público com uma mulher que não as de sua casa, especialmente uma samaritana⁶⁷. Ela mesma, e seus seguidores, estranharam que falasse com uma mulher, especialmente samaritana (Jo 4.1-27).

Um afresco pintado entre os anos 340 e 350 E.C., descoberto na catacumba da via Latina, em 1955, representando o encontro de Jesus com a mulher samaritana retirando água de um poço (Jo 4.4-42)⁶⁸ apresenta o conceito popular no segundo e terceiro séculos de que a promessa de Jesus sobre a vida eterna seria para todos os que se batizassem, nessa cena referindo-se justamente à indistinção de gênero e origem, ou status (DeCONICK, 2013, p. 50).

Neyrey e Stewart (2008, p. 80) sustentam que o ministério de Jesus tenha sido revolucionário por se chocar frontalmente com o sistema econômico de seu tempo, em que pequenos proprietários que se tornassem endividados eram obrigados a ceder suas terras a seus credores⁶⁹, tornando-se assim dependentes desses. Por esse processo eram desvinculados do sistema de estruturação social por meio da desintegração de suas comunidades domésticas e lançados numa condição de profunda indignidade. A oração de Jesus indica que seu público alvo era justamente esses endividados e expropriados, forçados por uma ou outra razão à mendicância, prostituição, coleta de impostos, e outras ocupações que não o cultivo da terra ou pastoreio. Se mulheres eram as vítimas mais prováveis desse sistema, devido a limitações legais em caso de ausência do patriarca sob quem pudessem ser protegidas, devia ser grande o número das que se enquadravam entre esses desfavorecidos a quem ele dirigia suas palavras.

3.2 Jesus e o status feminino

⁶⁷ As divergências entre os judeus e os samaritanos nos tempos de Jesus remontavam a tempos antigos como o século VI A.E.C. e passavam por questões políticas e religiosas como o lugar onde se deve adorar, se em Samaria ou em Jerusalém. Segundo Daniel-Rops (2008, p. 53) a história antiga da igreja indica os primeiros hereges como sendo os samaritanos Simão o Mago, Dositheus e Menander. O ódio entre judeus e samaritanos levava a ações de violência extrema. Pelos registros até hoje encontrados, a samaritana no poço foi a única mulher a quem ele revelou seu messianismo (DANIEL-ROPS, 2008, p. 494).

⁶⁸ Daniel-Rops (2008, p. 299) faz referência ao fato de que todo homem judeu que viajasse sempre levava entre seus artigos indispensáveis uma cuia seca e uma pedra para torná-la pesada a fim de tirar água de poço sem ter que pedir isso a um impuro ou a uma mulher samaritana.

⁶⁹ Segundo Daniel-Rops (2008, p. 174) a grande massa do povo de Israel era de trabalhadores da terra, das várias profissões e escravos.

A relação de Jesus com as mulheres é no mínimo controversa, do ponto de vista das expectativas fundamentadas nas leis religiosas de pureza ritual e regras de comportamento social da Judeia do primeiro século, pelo menos do ponto de vista da aristocracia política e religiosa judaica.

A princípio Jesus, segundo os evangelhos, quebrou alguns paradigmas de sua sociedade patriarcal na qual não havia opção para aquela que não estivesse sob os cuidados de uma casa (*oikos*) e sob as ordens de um homem (Dt 21.18-21, Pv 4.4 contra Mt 1.35). Ele parece ter proposto um estilo de vida que iria contra os princípios da estrutura familiar desde havia muito estabelecidos para todos os seus interlocutores, conforme Lucas (14.26 TEB): “[...] se alguém vier a mim sem me preferir ao seu pai, à sua mãe, à sua mulher..., não pode ser meu discípulo”.⁷⁰ Isso poria todos os que se dispusessem a segui-lo contra o modelo de estruturação social aceito e rigorosamente observado (BROWN, 1990, p. 45). Note-se que no dito atribuído a Jesus (Mc 10.29-30 TEB) em resposta às inquietações de Pedro por haver deixado tudo para segui-lo, lê-se: “Em verdade eu vos digo, não haverá ninguém que tenha deixado... mãe, pai..., por minha causa e por causa do Evangelho, e não receba cem vezes mais agora, no tempo presente, casas, irmãos, irmãs, mães, filhos e campos...”. Nessa fórmula está ausente a figura do pai, supondo-se não ser esse um mero esquecimento, mas uma agressão proposital ao sistema de hierarquia patriarcal (LOHFINK, 1982, p. 45), pois Jesus não especifica no versículo 30 que o pai seria restituído como os outros bens abandonados, mas apenas “casas, irmãos, irmãs, mães e campos...”.

Fiorenza (1983, p. 148) e outros pesquisadores creditam ao movimento de Jesus o estabelecimento de novas estruturas sociais para a vida presente, em que somente Deus ocuparia o lugar da figura patriarcal e que todos os membros desse agrupamento deveriam abrir mão de suas posições de dominação para se submeterem uns aos outros.

Pelas interpretações de Neyrey e Stewart (2008, p. 169-170) sobre falas atribuídas a Jesus (Mc 10.15, Mt 23.9, e outros):

[...] após desafiar seus seguidores a rejeitarem a autoridade protetiva da figura patriarcal, Jesus convidava seus seguidores a juntarem-se a ele num senso de intimidade com Deus como seu único verdadeiro pai. Jesus dirigiu-se ao Deus de Israel como seu ABBA... despojando a legitimidade das instituições patriarcais existentes e implicitamente demolindo as relações de dominação. Ninguém, homem

⁷⁰ Essa linguagem se estende por outras literaturas dos primeiros séculos da cristandade como o evangelho de Tomé (55.1 e 101.1), propondo que houvesse um novo vínculo social mais forte que o de família consanguínea. Em Mateus (8.22 TEB) e em Lucas (9.60) Jesus agride um dos mais importantes parâmetros da vida social familiar da Judeia e provavelmente de quase todo o Mediterrâneo segundo Hengel, ao responder a um dos candidatos a ser seu discípulo e que desejava antes enterrar seus pais: “[...] deixa os mortos enterrarem os seus mortos” (HENGEL, 1981, p.14).

ou mulher, entre os seguidores de Jesus deveria reivindicar autoridade patriarcal em seu movimento..., pois somente a Deus caberia esse papel..., cujo cuidado paternal seria semelhante ao de uma mãe se comparado com o estereótipo da cultura mediterrânea.

Fiorenza (1988, p. 185-186), Kraemer (1992, p. 132-133), Corley (1993, p. 101) referem-se a algumas interpretações das narrativas evangélicas segundo as quais tais histórias refletem uma construção misógina por trás dos textos dos evangelhos. A cura da sogra de Pedro (Lc 4.38-39), por exemplo, a ligaria ao ambiente doméstico e ao serviço da mesa, aspectos típicos das funções das mulheres. Ela é identificada por meio do homem (sogra de Pedro) sem que seu nome seja mencionado, uma perspectiva androcêntrica típica da expressão literária do período. “O fato de que após sua cura ela se levanta e serve ao homem que a curou... é uma indicação de que seu lugar na família foi restaurado, isto é, ela pode agora cumprir sua função social” (STEGEMANN, 1999, p. 382, tradução nossa).

Outra observação importante a se fazer diz respeito à reputação de algumas mulheres que andavam com Jesus. Observem-se as narrativas de comilança (Mc 2.16) comuns à sua imagem diária, em que se juntavam desclassificados em geral, segundo a ótica da cultura a sua volta, e mulheres consideradas disponíveis sexualmente, como no exemplo da unção com perfume numa refeição na casa de Simão⁷¹, (Lc 7.36-39; Mt 26.6-13; Mc 14.3-9). Mulheres participavam dessas refeições com homens estranhos a seu convívio familiar, e algumas faziam parte do grupo juntamente com homens com quem eram continuamente vistas em público e com quem viajavam pela Galileia e Jerusalém, tornando-se em mulheres a quem se referia por sua promiscuidade (CORLEY, 1993, p. 39).

Corley lembra que Mateus, o cobrador de impostos (Mc 2.15), coincidentemente com as reputações atribuídas a esse tipo de atividade na Judeia romana do primeiro século, menciona frequentemente mulheres de reputação duvidosa (*pornai*). Ele indica que na genealogia de Jesus também se encontram mulheres da tradição histórica de Israel que, segundo algumas interpretações, confrontaram os padrões morais de sua época e se tornaram admiradas pelas mulheres como heroínas nacionais, o que poderia ter sido apropriado pelo redator do evangelho com o objetivo de vincular Jesus à figura messiânica de Davi, como descendente de mulheres que se tornaram heroínas de Israel, cuja trajetória de sucesso teria passado por iniciativas inesperadas da parte delas, mas que tiveram como resultado a salvação

⁷¹ A caracterização comum de uma mulher em público como promíscua se repete nessa narrativa e evidencia um traço comum do ministério de Jesus que é o hábito de comer e andar com prostitutas e cobradores de impostos que ele diz que precederão aos melhores referenciais morais de sua época e cultura religiosa no dia de entrarem no reino de Deus (Mt 21.31-32; Mc 2.15-16). Daniel-Rops (2008, p. 345) informa que era comum perfumar os cabelos e um anfitrião, ou um empregado desse, derramava óleo perfumado sobre a cabeça do principal convidado para sua casa.

da nação⁷². Mateus inclui coletores de impostos e prostitutas entre os seguidores de João Batista e faz Jesus declarar que esses entrariam no reino de Deus antes dos sacerdotes e anciãos (21.31-32).

Embora se encontrasse essa liberdade equivalente para mulheres e homens no ministério de Jesus como um movimento que preconizava, entre outros elementos, igualitarismo entre gêneros, seu objetivo não era o de pregar a igualdade entre homens e mulheres, criticar ou resistir a um sistema religioso patriarcal, ou realizar uma rebelião contra os dominadores estrangeiros. Seu comportamento aparentemente desviante deve ser observado tendo como pano de fundo o modo de vida das sociedades de onde parte a maioria dos seguidores de Jesus, isto é, do baixo estrato social⁷³, identificados por suas expectativas messiânicas, por experiências carismáticas comuns e por reivindicações mais urgentes que a liberdade de expressão ou exercício de autoridade, em que predominava o sistema hierárquico doméstico patriarcal, que uma vez abandonado pelos seguidores de Jesus em favor de uma família espiritualizada, deixava de ser o modelo institucional tradicional de suas relações sociais.

Segundo Stegemann (1999, p. 386), não há indicação no Novo Testamento de que as mulheres judias que seguiam o movimento de Jesus o fizessem como forma de protesto contra os preceitos das leis religiosas judaicas que lhes diziam respeito, mas seu *modus vivendi* estava relacionado à condição de vida fora do ambiente doméstico, o que não deve ser entendido como oposição às práticas religiosas com as quais se identificavam, mas como resultante de conceitos de alguma tradição ou crença de que mulheres poderiam viver de maneira mais livre e igualitária em relação aos homens.

Atos (1.14) indica que homens e mulheres de vínculos familiares independentes se reuniam para orações com os apóstolos e em 5.14, 8.3 e 22.4 é indicado que homens e mulheres, também independentemente de seus vínculos familiares, eram arregimentados pela pregação.

Rituais de inserção e participação adotados pelos primeiros cristãos como o batismo e algumas refeições, eram comunitários integrando homens e mulheres como em Mateus 14.21 e 15.38, identificando a comunidade messiânica como uma assembleia de caráter familiar.

⁷² Sobre a importância de Rute, Tamar, das filhas de Ló e de Bateseba como mulheres mais espertas que seus homens e que tiveram papel principal na preparação da manifestação de Davi enquanto rei messiânico de Israel, ver BRAGA., E. S., *Santas e Sedutoras, as heroínas na Bíblia Hebraica*, Humanitas, 2010.

⁷³ É indicativo de condição social o fato de que as viúvas helenistas em Atos 6.1-2 foram negligenciadas na distribuição de alimentos: eram viúvas, ou sem vínculo com homens que as representassem e estavam em condição social precária, não estando sob o controle ou proteção de qualquer estrutura doméstica patriarcal.

Os termos gregos empregados nos evangelhos, redigidos em datas posteriores às cartas do Novo Testamento⁷⁴, em especial às de Paulo, para se referir a mulheres que seguiam Jesus indicam que, antes que o cristianismo se estabelecesse a partir de Paulo, elas já desempenhavam certa liderança entre os discípulos e tiveram suas funções designadas por expressões que denotam alguma autoridade equivalente à de homens, indicando que suas funções podem ter sido inspiradas e se originado desde o movimento de Jesus.

Marcos (15.40-41) e paralelos em Lucas (23.49 e 8.2-3) são quatro passagens em que se demonstra o tipo de participação de mulheres no ministério de Jesus. A mais contundente dessas referências para alguns pesquisadores segue sendo Marcos (15.40-41), que, para Kraemer (1992, p. 131) reflete a presença de mulheres no movimento de Jesus que o “[...] *seguiam e serviam*”, embora não especifique como se dava sua participação.

O evangelho de Mateus (27.55-56) fornece evidências a esse respeito ao descrever as mulheres presentes no episódio da crucificação de Jesus como seguidoras fiéis que o serviam (*diakonêo*).

A palavra-chave usada no texto de Marcos (15.40-41) para descrever o envolvimento de mulheres é *diekonoun*⁷⁵ (serviam ou ajudavam). O texto também expressa que muitas mulheres o seguiam desde os inícios na Galileia, e até em Jerusalém. Embora a palavra “seguir”, nesse texto, não seja a mesma aplicada aos discípulos homens (*mathetria*)⁷⁶, a

⁷⁴ Ná época em que os eventos da vida e morte de Jesus foram registrados (depois dos anos 70 E.C.) no que viria a se tornar os evangelhos, a vida na Palestina judaica havia se modificado profundamente. Jerusalém havia sido invadida pelos romanos e o templo havia sido destruído. Sendo assim o que se encontra nos evangelhos não é a vida de Jesus, mas o mundo mais tenso de seus seguidores após os episódios da destruição de Jerusalém. Segundo Brown (1990, p. 45) as histórias ali narradas foram compiladas nesse período não só para servir de testemunho de suas realizações, mas também para atender às necessidades e validar as atividades dos pregadores ambulantes que afirmavam serem seus verdadeiros seguidores.

⁷⁵ O significado dessa palavra também é controverso. Fora de discussões sobre se se aplica a homens e mulheres, alguns significados remetem trabalhos específicos de escravos e mulheres e não de jovens mancebos e refere-se a servir a mesa, cuidar de provisões para pessoas, e servir de maneira geral. No entanto, considerando-se o aspecto do servir uns aos outros em amor como solicitado por Jesus, servir assume uma posição simples, porém posicionada no mais alto escalão de importância no movimento de Jesus como solicitado de seus participantes: “Se alguém quiser ser o primeiro, seja o último de todos e servo de todos.” (Mc 9.35; e 10.43-45 TEB). “A posição e função de liderança deve ser exercida em serviço a todos” (STEGEMANN, 1999, p. 379), e isso colocaria homens e mulheres no mesmo nível de autoridade.

⁷⁶ Em Atos 9.36 uma mulher, Tabita, embora a única mulher chamada de *mathetria* no texto bíblico recebe a mesma designação usada para se referir aos discípulos homens seguidores de Jesus (STEGEMANN, 1999, p. 467, nota 5). Isso indica que o uso da palavra era liberal, sem distinção de gênero. Sobre o termo aplicado a Maria Madalena e seus usos pelos editores dos evangelhos, ver também DeConick (2013, p. 131). Em textos extrabíblicos, o termo é aplicado a Maria Madalena pelo redator/editor do evangelho apócrifo de Pedro (21.50). Se considerar-se que editores do Novo Testamento tiveram o cuidado de adaptar termos e interpolar porções manipulando-o para ajustar suas expressões ao contexto e preocupações de suas épocas, pode-se dizer que no momento dos fatos, seguindo-se a pista das diversas evidências, haveria grande quantidade de mulheres *Mathetria* nos grupos de Jesus e de Paulo. Em Atos 8.3 e 12, no batismo de Tabita (Dorcias) por Filipe (At 9.36), em Jope, esta é chamada de discípula (*mathetria*) e elogiada por suas boas obras. De acordo com Richter Reimer (1992, p. 60, apud STEGEMANN, 1999, p. 387), seu nome e sua condição de vida atestam para o fato de se tratar de uma escrava emancipada.

palavra *akolouthein* é sem distinção de gênero, em especial pelo redator de Marcos para se referir ao ato dos que seguiam Jesus.

Na opinião de Fiorenza (1983, p. 12 e 389-390) sobre Marcos (15.40-41) “[...] as mulheres aparecem como verdadeiras autoridades e testemunhas. São as verdadeiras seguidoras de Jesus, pois entenderam que autoridade não representa dominação e realeza, mas *diakonia*, ‘serviço’.”

Stegemann (1999) considera sobre a condição da mulher entre os discípulos de Jesus em Marcos (15.40-41) e o significado do papel que desempenhava, indagando se representava autoridade ou somente serviço subordinado, que:

[...] seu relacionamento específico com Jesus é descrito em termos convencionais típicos para designar atividades de mulheres. Em contrapartida os seguidores homens de Jesus e o círculo dos 12 são conectados por Marcos a atividades de proclamação, talentos carismáticos como pregar, exorcizar, curar e ensinar (Mc 6.7 e 6.30-31) [...] No entanto isso só se aplica ao período a que se refere o evangelho de Marcos, que pode refletir uma interpretação secundária, de interesse apenas do redator... Na recepção de Marcos por Mateus e Lucas, a função da mulher é ainda mais relativizada. Deve-se então considerar que essa tendência de relativizar o discipulado de mulheres já estava presente em Marcos 15.40-41. (STEGEMANN, 1999, p. 380, nota 17, tradução nossa).

Talvez o que mais atraísse as mulheres a seguirem o suposto messias fosse que sua mensagem sobre um reino vindouro incluía um forte componente em que seriam aceitos ricos e pobres, escravos e libertos, homens e mulheres, todos em pé de igualdade⁷⁷. Nesse futuro reino a mulher não mais estaria sujeita obrigatoriamente às tradições e leis do casamento: “Pois, quando ressuscitarem dentre os mortos, nem os homens casam, nem as mulheres são dadas em casamento; porém são como os anjos nos céus.” (Mc 12.25). Considerando que também esse reino vindouro prometia ausência de injustiças, sofrimentos e males, talvez as mulheres tenham visto aí a solução para uma condição que mais lhes causava sofrimentos que realização.

É possível imaginar que a atenção dada por esse líder religioso às mulheres no processo de estabelecimento do seu movimento e suas mensagens aparentemente igualitárias em relação a elas sejam as fontes de conceitos que iluminaram e motivaram líderes de ramos específicos do Cristianismo primitivo a acharem justificável que elas tivessem o direito de exercer autoridade nos espaços religiosos mesmo que judaicos, e que as mulheres também o tenham entendido assim, o que se evidencia em alguns textos de Paulo, e de maneira mais

⁷⁷ DeConick (2013, p. 73) também argumenta que as mulheres desse ambiente cristão conheciam alguma interpretação de Gênesis 1.27 que lhes permitia igualar-se aos homens ao ponto de removerem seus véus. Acreditariam que no batismo, teriam sido recriadas na imagem andrógina de Deus, o que as levou a criar um ambiente eclesiológico sem a cultura da distinção entre homem e mulher.

direta por seu teor mítico e propagandista, nos escritos gnósticos e apócrifos, abundantes de exemplos de mulheres com autoridade na Igreja.

Teria Jesus, convencido de seu papel messiânico e conhecedor das profecias de suas Escrituras, se apropriado, interpretado, reelaborada e aplicada o profeta Joel (2.28-29 CNBB) a si mesmo, como aquele que: “[...] nos últimos dias... derramarei do meu Espírito sobre toda carne, e vossos filhos e filhas profetizarão... mesmo sobre os meus escravos e escravas derramarei do meu Espírito, naqueles dias, e profetizarão.” Em Atos 2.16-33 Pedro afirma ser isso mesmo que ocorreu.

Capítulo 4 – As mulheres na sequela paulina e nas comunidades a ele relacionadas

Há alguns pontos relevantes sobre a classificação das mulheres apresentadas nas referências às comunidades cristãs do Novo Testamento que estão relacionadas a Paulo (FRANCISCO, 2007, p. 33):

- . Havia um número considerável de mulheres relacionadas às comunidades urbanas como judias ou tementes a Deus que também estavam ligadas às sinagogas da Diáspora, arregimentadas por meio das missões paulinas nas sinagogas e nas estruturas dos *oikoi*, ou comunidades domésticas;
- . A maioria das mulheres relacionadas é de solteiras ou desvinculadas de representações masculinas pelo regime de casamento⁷⁸, escravidão, maternidade ou filiação. Algumas são claramente casadas, outras aparecem como mães, viúvas, e nunca como filhas. Há também mulheres provenientes das altas classes da sociedade romana mediterrânea, muitas das quais não passavam pelos ritos de iniciação do batismo, mas faziam parte das comunidades paulinas e exerciam influência favorável para com as comunidades por meio de seus contatos informais com as instituições de poder, numa espécie de patronato. Mulheres livres dos estratos mais altos estariam sempre relacionadas a algum homem, fosse pai, irmão, marido ou filho. A maioria das mulheres relacionadas no Novo Testamento era de escravas ou emancipadas;
- . Solteiras e viúvas são frequentemente e implicitamente mencionadas em conjunto, consideradas membros oficiais⁷⁹ das comunidades e sempre relacionadas como pobres e necessitadas pertencentes aos estratos mais baixos da sociedade e pelas preocupações expressas nos textos do Novo Testamento para com o sustento das viúvas (At 6.1; 1Tm 5.16), infere-se que era grande⁸⁰ o número delas. Prestavam

⁷⁸ Casamento, no sentido de se tornar uma via segura de ascensão social na maioria dos contextos mediterrânicos romanos era privilégio para poucas mulheres das classes mais altas uma vez que estava relacionado a seu estrato social.

⁷⁹ Dentre as figuras relacionadas entre os líderes estão as viúvas (1Tm 5.2-16) e as mulheres entre os diáconos (1Tm 3.8-12). As viúvas idosas devem, ou podem ser inscritas para ajuda financeira pela comunidade, e os anciãos são dignos de honra, um reconhecimento financeiro, que, segundo Gehring (2004, p. 270) inclui as viúvas, indicando que sua posição era de participação na estrutura hierárquica da comunidade. Madigan e Osiek entendem ser importante distinguir entre viúvas e diaconisas uma vez ser consenso que as primeiras não representavam ofício na hierarquia, mas as segundas tinham posições consideradas oficiais na Igreja e podiam ser equiparadas aos profetas e mestres (MADIGAN; OSIEK, 2005, p. 2).

⁸⁰ Meeks (1983, p. 55) se preocupa particularmente com aspectos que indiquem não ser pequeno o número de mulheres envolvidas significativamente nas Igrejas dos primeiros séculos como evidenciam os textos paulinos.

serviços⁸¹ nas comunidades cristãs, atendendo aos pobres incapacitados e órfãos, visitando os encarcerados e doentes e administrando os trabalhos de assistência, aparentemente (STEGEMANN, 1999, p. 393 e 471, nota 19), como forma de recompensar a assistência que recebiam.

Nas cartas de autoria paulina indiscutível aparecem muitas mulheres⁸² desde as saudações iniciais, destacadas sem distinção de posições hierárquicas, em pé de igualdade com homens que aparecem lado a lado nos mesmos textos. Nesse período da Igreja Primitiva, o ritual de iniciação comum, o batismo (MEEKS, 1983, p. 150), era sem qualquer distinção de gênero. Todos eram batizados da mesma forma, em cerimônias coletivas ou individuais, sozinhos em relação a sua comunidade doméstica ou em conjunto com ela (At 8.12 e 16.15; 1Co 1.16).

Paulo escreve sobre a mãe de Timóteo (At 16.1), Lídia (At 16.14), mulheres de Tessalônica e Berea (At 17.4, 12), Priscila e Áquila, do Ponto (At 18.2), Damaris, de Atenas, provavelmente não ligada ao judaísmo (At 17. 34) e mulheres de Tiro (At 21.5-6). Há várias mulheres mencionadas por nomes talvez de origem judaica: Prisca, Herodiana e Júnia (Rm 16.3, 7, 11).

Outras mulheres são mencionadas coletivamente e indiretamente em Romanos (16.11) e 1Coríntios (7.1, 11.2 e 14.33) e se encontram entre os escravos e membros de comunidades domésticas.

Em Atos (12.13-15), aparece Roda como serva na casa de Maria, mãe de João Marcos. Seu nome indica que seria uma escrava gentia que se converte primeiramente ao judaísmo antes de se tornar cristã (SKARSAUNE, 2007, p. 89). Pedro (At 12.10-17) ao sair da prisão dirige-se à casa de Maria onde estavam reunidos muitos para orações. O contexto pressupõe uma reunião de não poucas pessoas a julgar pelos termos empregados para mencionar que havia “[...] muitos reunidos para orar.” (At 12.12 CNBB). O contexto enseja ser este um lugar de encontros regulares para orações e rituais⁸³. Gehring (2004, p. 73) pressupõe que Maria seria pessoa de alguma posse, que teria uma casa com átrio de entrada, e grande o suficiente para hospedar uma comunidade de crentes, com servos e tudo o mais que demande alguma

⁸¹ Stegemann (1994, p. 393) menciona pesquisadores para os quais não haveria o ofício de viúva como uma função especial na *ekklesia*. Elas eram, juntamente com as solteiras necessitadas, ajudadas no contexto das comunidades, mas também exerciam tarefas respeitáveis no interior destas.

⁸² Pelo que se pode ler nos textos, muitos dos seguidores de Paulo eram mulheres, que ele cita por nome, o que pode não chamar atenção nos dias atuais, mas chamava em seu tempo, como se pode notar das queixas de filósofos e inimigos da Igreja como já referido neste trabalho (GEHRING, 2004, p. 211-212).

⁸³ Segundo Skarsaune (2007, p. 87) casas grandes de propriedade dos membros mais ricos das comunidades cristãs eram a única opção de local de encontro para a igreja.

condição social e financeira e podia decidir o que fazer desse espaço no aspecto religioso. É interessante notar que essa comunidade doméstica se reunia regularmente para fins de culto e era bem conhecida em Jerusalém como ponto de encontro.

Em 1Coríntios (16.19), ao saudar a igreja de Corinto, Paulo menciona Áquila e Priscila que reuniam uma igreja em sua casa. Esse casal é mencionado novamente em Rm. 16.3/5: “Saudai a Prisca (Priscila) e Áquila, colaboradores meus (CNBB)”. A indicação do nome de Priscila antes do de Áquila, seu marido, pode ser um indício da valorização feminina (EHRMAN, 2006, p. 188-196)⁸⁴. Essa proeminência em relação ao marido pode indicar também que Priscila fosse a responsável pelo ensino cristão⁸⁵. Há a possibilidade de que a atividade de liderança e ensino exercida por mulheres pudesse ser uma realidade do ambiente missionário pré-eclésiástico e não de uma situação eclesiológica estabelecida (GEHRING, 2004, p. 210-216). Priscila e Áquila são mencionados entre os cabeças de famílias e líderes de comunidades domésticas que ensinavam (At 18.1-3; 24-26). Antes de chegar a Corinto, teriam pertencido ao grupo dos primeiros membros da Igreja de Roma, talvez como fundadores e saíram de lá por um decreto de Cláudio que ordenou que todos os judeus deixassem Roma pelos tumultos causados pela pregação do evangelho⁸⁶. Foram colaboradores de Paulo também em Éfeso, onde se arriscaram por Paulo (1Co 15.32; 2Co 1.8-9). Prisca (DeCONICK, 2013, p. 64), a partir da Igreja em sua casa, estabeleceu uma base logística para missões evangelizadoras entre os gentios.

Em Filémom, Paulo menciona “[...] à irmã Ápia” (Fm 1-2 CNBB), que reúne uma Igreja em sua casa, e em Colossenses (4.15), Paulo se refere a “[...] Ninfa e a Igreja que se

⁸⁴ Em Rm 16: 3-4, e na maioria das ocasiões em que é mencionada junto ao marido, Áquila, Prisca, ou Priscila, é mencionada antes deste, o que para alguns especialistas da análise literária da Bíblia indicaria proeminência em relação a seu homem, pelo menos para os interesses ou de acordo com a importância para a igreja que esta representava (EHRMAN, 2006, p. 188-196). Esta característica literária que reflete a existência de mulheres superiores a seus maridos parece bem conhecida e aparece na narrativa dos Atos apócrifos de André ao referir-se à personagem Maximila, que se converte ao cristianismo pela mensagem deste apóstolo e abandona as relações conjugais causando grande ira ao marido, Egeates, que não lhe pode impor penalidades por ser sua esposa de uma casta superior à dele. Ver Piñero; Cerro (2012, vol. I, p. 110) e Florence (1992, p. 49-57).

⁸⁵ Priscila é mencionada antes do marido, por exemplo, em Atos 18.24-26. Essa narrativa conta a história de um homem de nome Apolo, profundo conhecedor das Escrituras e excelente orador. Ao conhecerem e ouvirem do interesse de Apolo pelo conhecimento do novo caminho “[...] ‘Priscila’ e Áquila acolheram-no e expuseram-lhe o caminho de Deus com maior exatidão (CNBB)”. Além da evidência de proeminência em relação ao marido pela prioridade na menção do nome, e pela mesma razão nesse texto, ela também pode ser a mentora do ensino, a que conduz a ação. Ela ensina as coisas do evangelho a um homem que não é seu marido. Sabe-se que os judeus representavam um grupo etno-religioso misógino que restringia o destaque da mulher. Porém, nas comunidades da Diáspora tem-se informação de que mulheres judias receberam títulos como líder da sinagoga, anciã, e mãe da sinagoga. De maneira semelhante, Prisca e Lídia poderiam ter recebido responsabilidades equivalentes a estas em suas comunidades domésticas. Não se sabe que raio de influência e poder mulheres judias exerceram nas sinagogas (GEHRING, 2004, p. 215-216). Ver também Brooten (1982, p. 140-151).

⁸⁶ Skarsaune (2007, p. 179-215). Pelo menos os judeus líderes das comunidades foram afetados por esse evento.

reúne em sua casa (CNBB)”. Ninfa foi considerada homem por alguns copistas e mulher por outros comentaristas e estudiosos. A inconsistência e a ambivalência podem ser notadas desde as primeiras cópias manuscritas: no manuscrito B 6 1739 1881, porções da tradução Siríaca e Coptica, e em Orígenes lê-se “[...] na casa dela.” Os manuscritos D (F G) K Y (gr) bem como na maioria dos manuscritos Koiné e textos dos pais da igreja lê-se “[...] na casa dele”. Os editores de *Novum Testamentum Graece* (27ª edição) e outros exegetas decidiram que Ninfas trata de um nome feminino e optaram por traduzir no sentido de “[...] a igreja que se encontra na casa dela” (GEHRING, 2004, p. 120, 154-155).

O melhor argumento fundamenta-se na datação do manuscrito B em relação a D. Gehring (2004, p. 211-212) bem como Ehrman (2006, p. 188-196) argumentam que aparentemente uma mulher como possível líder de uma Igreja doméstica pareceria ofensivo aos copistas posteriores que mudaram o texto.

Não falta fundamento histórico para o argumento de que Ninfas pode ter exercido papel de liderança ou supervisão num modelo equivalente ao papel que veio a ser representado pelo epíscopo⁸⁷ ou bispo, sobre a igreja de sua casa uma vez que há evidência de que após o falecimento do marido, a mulher poderia assumir o papel de cabeça da casa⁸⁸.

Em Atos (16.14-15), Paulo menciona Lídia⁸⁹, uma mulher não judia, negociante de púrpura de Tiatira, primeiramente como temente a Deus⁹⁰ frequentadora de uma sinagoga, que ao crer e ser batizada com os que estavam sob seu patronato⁹¹, convida Paulo e demais irmãos à sua casa⁹². Gehring (2004, p. 131), que discute a formação da Igreja Primitiva na

⁸⁷ Gehring (2004, p. 208-209) menciona que o termo seria frequente na Grécia clássica e na Septuaginta e em Roma e designava papéis de administração e serviços, poderia ser traduzido como supervisor, e também era conhecido como bispo, a princípio sem responsabilidades religiosas. Já entre os essênios o termo equivalente era empregado para pessoas que exerciam ambos os papéis com a responsabilidade de ensinar. Pode ser traduzido como *presbyteroi* (presbítero) ou ancião termo mais aproximado da realidade da sociedade judaica. Algumas vezes a função era considerada maior e designava responsabilidade por várias congregações.

⁸⁸ Philostratus, *De Gymnastuca*, 272.30-31, (GEHRING, 2004, p. 155, nota 205).

⁸⁹ Sobre a historicidade de tal nome e estrato social ver Lüdermann, que vê no nome Lídia a menção específica de sua origem. Lídia foi criada como uma gentia em Tiatira, na Ásia Menor, sudesse de Pérgamo, um dos centros comerciais de púrpura. De acordo com Hemer, o nome é atestado como de mulheres de aparente prestígio social. Ver também Pilhofer, Philippi, 234-240 (GEHRING, 2004, p. 122).

⁹⁰ A conversão de Tementes a Deus ao Cristianismo era preparada e facilitada por seu contato anterior com a sinagoga judaica. Segundo Stegemann, os tementes a Deus na Diáspora eram geralmente de um status social mais elevado que os prosélitos e como resultado, tinham melhor educação. Esses ocupariam posição estratégica aos olhos de Paulo como fornecedores de condições para o estabelecimento e financiamento de suas missões entre os gentios. Ver KUHN, H. W., e H. STEGEMANN, *Proselyten*, PWSup 9.1248-83 (GEHRING, 2004, p. 138, n.109).

⁹¹ É histórico que na antiga sociedade romana estruturada no *oikos* a conversão de toda a casa como consequência da conversão religiosa do cabeça não era uma raridade, mas um aspecto comum (GEHRING, 2004, p. 129).

⁹² A palavra grega no convite para que ficassem em sua casa tem implicações importantes para o sentido do texto uma vez que na tradição lucana isso refere-se à refeição comunal com profundo valor ritual. Seu significado implicava em comunhão religiosa em sua casa. Ver MATSON, D. L., *Household Conversion Narratives in*

Judeia e em todo o Mediterrâneo, como tendo sua principal base operacional o *oikos*, faz evidenciar que a mulher tinha um papel de destaque nesse ambiente: Atos 16 é o relato do estabelecimento da igreja em Filipo a partir da casa de uma mulher temente a Deus, Lídia, bem no princípio das missões paulinas. Tratava-se de uma mulher que dirigia uma atividade comercial, a quem Lucas refere-se como a primeira patrona na missão paulina pela Europa, que lhe oferece sua hospitalidade tornando sua casa uma base logística para as viagens pela região.

Em Atos (17.4) se descreve que em Tessalônica “[...] não poucas mulheres da alta sociedade (CNBB)” foram persuadidas e aderiram a Paulo e Silas. A ênfase se baseia na confiabilidade histórica em relação à posição de mulheres na Macedônia. Inscrições confirmam o escrito lucano segundo Horst⁹³.

Em sua carta aos Romanos, capítulo 16, Paulo diz que Febe serviu a igreja em Cencreia oferecendo sua casa como lugar para as reuniões. A palavra grega no texto para “*serva da igreja*” pode ser traduzida por presidir como ocorre em Romanos (12.8) e 1 Tessalonicenses (5.12)⁹⁴. Como pessoa de posses ela teria funcionado como hospedeira de uma igreja em sua casa, e teria sido útil nos serviços missionários de Paulo pela região e exercido funções de liderança. Febe é diaconisa (forma masculina *diakonos* = ministro⁹⁵) e sua patrona, que transportava a carta de Paulo para Roma. Aparecem também Maria, Trifena, Trifosa, Pérside, chamada por Paulo de colaboradora (*synergos*)⁹⁶.

Acts: Pattern and Interpretation, JSNTSup 123. Sheffield, Engl.: Sheffield Academic Press, 1996 (GEHRING, 2004, p. 131).

⁹³ HORST, P. W. van der, *Ancient Jewish Epitaphs: An introductory survey of a Millenium of Jewish Funerary* (300 b.c.e – 700 c.e.), CBET 2 Kampen, Neth: Kok Pharos Pub. House, 1991, p. 102-113 (apud GEHRING, 2004, p. 128). Ver também Ehrman (2006, p. 264-265), sobre modificações no texto com o fim de conduzirem à percepção de que se tratava de viúvas de homens proeminentes e não de mulheres proeminentes elas mesmas.

⁹⁴ Vários exegetas veem em Febe uma patrona e protetora dos cristãos em Cencreia (MEEKS, 1983, p. 60). Ver Gehring (2004, p. 143, n.137 e 271). Meeks, comparando Rm 16.1-2 com 12.8 e 1Ts 5.12 onde aparecem traduções possíveis para a palavra presidir, conclui que Febe tinha uma função de liderança pelo menos na igreja de Cencreia. A palavra também se aplica em Filipenses (1.1 CNBB) em que Paulo se refere a “[...] *servos de Cristo Jesus... com os bispos e diaconos*”.

⁹⁵ Fp 1.1 sugere o entendimento de que o termo *diakonos* seja uma designação de função que comporta benevolência e pregação. Em 1Timóteo (3.11) o termo que já aparece em sua forma institucionalizada, não era restrito a mulheres (1Tm, 3.8). Numa carta de Plínio (23-79 E.C.) a Trajano (Ep. 10.96.8) entre 98 e 117 E.C., escravas são chamadas pelo equivalente *ministrae* na congregação de Bitínia (apud STEGEMANN, 1999, p. 396). Ver também DeConick (2013, p. 66). Desde que esta palavra estava sendo usada para referir-se a funções de diaconia, tem-se a impressão de que as escravas em questão estariam assim ocupando funções parecidas com a de Febe. Elas ocupariam funções importantes o suficiente para justificar que Plínio as prendesse e mandasse torturar em busca de informações sobre a congregação e especificar os títulos de seus cargos na mesma carta a Trajano. “Ele desejava que Trajano soubesse que ele havia prendido os líderes do grupo, que nesse caso eram mulheres, e que teria sido bem sucedido em sufocar o movimento em sua província”, especifica DeConick.

⁹⁶ A expressão designa pessoas que trabalharam com Paulo, comissionados por Deus para o trabalho comum de proclamação missionária (1Ts 3.2; 1Co 3.9; Fp 2.25; Fm 1.24). Todas são mulheres que participaram na

Para Lemaire⁹⁷ a palavra *serva* aplicada nesse contexto para Febe significa função missionária com responsabilidade de pregar e liderar Igreja e é reconhecida em fontes extrabíblicas com esses sentidos. De acordo com Fiorenza (1983, p. 47), o termo aplica-se aos diáconos das igrejas paulinas em funções consideradas oficiais de missionários pregadores e mestres.

Ao se referir a Febe em Romanos, Paulo utiliza a palavra *prostatis*, forma feminina do grego *prostatês*, que significa “aquele que está à frente”, indicando-a como líder da igreja⁹⁸. Porém, em traduções posteriores da Bíblia se escolheu traduzir *prostatis* como ajudadoras, o que pode ser encontrado nas primeiras traduções latinas, como a *Vulgata* de Jerônimo (EHRMAN, 2006, p. 84-91, 100, 116-117 e 184).

Em duas cópias posteriores do texto grego, ambas do século IX, optou-se pelo uso de *parastatis* para o termo, que significa estar ao lado como um co-igual ou parceiro de armas, no jargão militar (DeCONICK, 2013, p. 66).

Embora não haja relatos diretos de mulheres que ensinassem nas Igrejas paulinas⁹⁹, há referências no Novo Testamento a mulheres falando profeticamente durante cultos de adoração como em 1Coríntios (11.5) e ensinando em Atos (18.26).

Segundo ainda Fiorenza (1983, p. 231-233), e de acordo com pesquisas mais recentes, a atividade pública de mulheres na sociedade em assuntos que se originavam das demandas da sua comunidade doméstica, a exemplo dos negócios, como um todo e especificamente no âmbito religioso era mais comum no mundo helenístico e greco-romano que no universo judaico ou na Palestina.

Febe ocupa espaço em um contexto eclesial bem estabelecido, que é a realidade da Igreja em Corinto, onde Paulo esteve por dezoito meses trabalhando pelo estabelecimento da comunidade. Estava próximo de Cenchrea, que era uma cidade portuária e se comunicavam por estrada pavimentada.

fundação de comunidades cristãs exercendo atividades de liderança que envolviam proclamação e ensino, que trabalharam em suas próprias localidades bem como em outras cidades e fundaram comunidades em suas casas, considerando a importância das casas ou *oikos* para o estabelecimento da Igreja e seu crescimento (apud STEGEMANN, 1999, p. 395).

⁹⁷ LEMAIRE, A., The Ministries in the New Testament, *Biblical Theology Bulletin* 3, 1973: 133-166 (apud GEHRING, 2004, p. 217).

⁹⁸ Paulo também usa a palavra *proistamenous* para se referir àqueles que estão liderando em 1 Tessalonicenses (5.12) e em 1 Timóteo (5.17), de autoria duvidosa, escrito já em 135 E.C. Ai a palavra é usada para se referir às funções de liderança pelos mais velhos e pelos presbíteros. Segundo DeConick (2013, p. 65), não há razão histórica, linguística, ou arqueológica, para se pensar que a palavra teria outro significado que não o de liderança quando aplicado a mulheres nessas posições na literatura cristã primitiva.

⁹⁹ Os relatos são indiretos e não definem quem ensinava se homem ou mulher, como no exemplo de Priscila e Áquila que ensinaram a Apolo, como mencionado anteriormente.

Pelo exposto fica indicado que Febe não só ofereceu sua posição como patrona para a proteção de Paulo e outros, mas serviu numa posição de liderança na igreja em sua casa, deixando espaço para imaginar que em outras comunidades se repetia o pressuposto de que os chefes das casas exerciam seu patronato e ao mesmo tempo lideravam suas próprias comunidades domésticas (GEHRING, 2004, p. 199 e 291-293), sendo que muitos nessas posições deviam ser mulheres.

Ainda há Júlia, mãe de Rufo e irmã de Nereu, pessoas de destaque na aristocracia romana, e Júnia, “[...] apóstolos notáveis” (Rm 16.7 CNBB)¹⁰⁰. Paulo escreve sobre de Júnia ao lado de um homem que deveria ser seu marido, Andrônico. A ambos Paulo se refere como apóstolos notáveis (v.7).

Segundo Ehrman (2006, p. 195)¹⁰¹, alguns exegetas passaram a sustentar que o texto se referia a Júnias¹⁰² como um personagem masculino, companheiro de Andrônico, adotando esse nome como substitutivo por não acreditarem que fosse possível uma apóstola nos relatos de Paulo. Tal posicionamento não se susteve do ponto de vista da crítica textual uma vez que se detectou que enquanto o nome Júnia era comum para mulheres, não se encontra na literatura nenhuma menção a Júnias como nome de homem.

Outro recurso utilizado para evitar o conflito de haver uma apóstola nos escritos paulinos foi modificar o texto fazendo parecer que ao invés de dizer: “Saudai Andrônico e Júnia, meus parentes e companheiros de prisão, eminentes apóstolos”, fazê-lo dizer: “Saudai Andrônico e Júnia, meus parentes; saudai também meus companheiros de prisão, apóstolos eminentes” (EHRMAN, 2006, p. 265)¹⁰³.

¹⁰⁰ Júnia é a única mulher apresentada diretamente como apóstola no Novo Testamento. Talvez isso se justifique por sua missão itinerante, tendo em vista a probabilidade de haver presenciado uma aparição do senhor ressuscitado. Era judia e trabalhou com um homem de nome Andrônico. Ver mais sobre o apostolado de Júnia em Skarsaune (2007, p. 86-87) e Bauckham (2002, p. 150-152).

¹⁰¹ Ver também Denaux (2002, p. 227-292) e Skarsaune (2007, p. 166).

¹⁰² Segundo explicado por DeConick (2013, p. 64-65) na escrita grega, gênero só é reconhecido pela forma como o nome é acentuado. Significa dizer que os manuscritos que traziam a escrita em letras maiúsculas ou sem acento seriam ambíguos. Enquanto os manuscritos eram copiados com letras minúsculas durante a idade média, o feminino era encontrado em quase todas as edições críticas do novo testamento desde a edição de Erasmo em 1516. Segue-se assim até 1928 quando Nestle decidiu imprimir a forma masculina em sua edição crítica, sem nenhuma explicação. Isso dominou a forma do nome até 1998 quando a nova edição crítica do Novo Testamento, Nestle-Aland, foi produzida com a forma feminina do nome devido ao peso da grande quantidade de evidências em diversos manuscritos. A contradição entre o uso de Júnia e Júnias ainda se expressa nas edições TEB e CNBB de Romanos 16:7.

¹⁰³ Skarsaune (2007, p. 86/156) sugere que eles se enquadravam em uma das categorias apostólicas especificadas nas cartas de Paulo. Entre os escritores do período da Igreja primitiva o termo era usado em quatro ocasiões: I) referindo-se aos 12 seguidores de Cristo como nos evangelhos e em Apocalipse; II) Paulo refere-se a outros apóstolos distintos dos 12 a quem Cristo aparecera mesmo depois de ressuscitado, como a ele mesmo, e o comissionara (1Co 15.5-7 e 8-9; Gl 1.1 e 1.16-17); III) Paulo usa o termo referindo-se a diferentes mensageiros das Igrejas (2Co 8.23; Fl 2.25); IV). Fora do NT o termo é usado quanto a evangelistas itinerantes e missionários (Did. 11.3-6; Herm. Vis. 13.1; Sim. 92.4; 93.5; 102.2).

O nome latino de Júnia provavelmente foi adotado quando ela e seu marido residiram em Roma. Segundo Skarsaune (2007), era comum entre judeus que lá residiam¹⁰⁴ a adoção de nomes gregos ou latinos cujo som fosse aproximado ao do original semítico. Ele sugere que se tratava da mesma Joana de Lucas (8.3 e 24.10), que era membra da aristocracia herodiana, parte da corte romanizada de Herodes Antipas em Tiberíades (SKARSAUNE, 2007, p. 87).

Parte do texto de Atos (17.4 CNBB) “[...] alguns... se deixaram convencer e aderiram a Paulo e Silas, assim como bom número de gregos que adoravam a Deus, e não poucas mulheres da alta sociedade” aparece com outra redação em algumas traduções onde se pode ler: “[...] junto com um grande número de viúvas de homens de destaque”. Essa adaptação do texto se deve ao fato de ser inadmissível para alguns leitores a ideia de mulheres importantes e convertidas, optando-se em modificar o texto para acentuar que na verdade os homens eram de destaque (EHRMAN, 2007, p. 87).

Os escritos paulinos segundo DeConick (2013, p. 65), preservam assim evidências de que mulheres estavam operando como líderes, apóstolas e missionárias, não somente nos tempos de Paulo, mas antes dele mesmo. O título apostolar com o qual o próprio Paulo se identifica em sua tarefa missionária representava uma função prescrita e uma posição reconhecida na hierarquia da igreja primitiva. Ele mesmo considerava essa posição a de maior nível de autoridade na igreja e Júnia e Priscila a ocupavam.

Em Filipenses (4.2-3CNBB), encontram-se Evódia e Síntique que “[...] lutaram comigo na causa do evangelho”. Para Harnack (1962, p. P. 1:221) essas mulheres foram companheiras na fundação da igreja em Filipo, juntamente com Lídia e eram respeitadas, talvez como “episcopisas”¹⁰⁵ de duas comunidades domésticas tal qual Ninfa em Colossos.

Em Romanos (16.13-16), aparece a mãe de Rufus e a irmã de Nereu e se faz menção a um casal, Júlia e o marido Filologus. Em Romanos 16 ainda são citadas Maria, amiga de Paulo, Persis, Trifena e Trifosa que trabalharam muito no serviço do Senhor. Em Atos (16.1), menciona-se que Timóteo era filho de uma judia crente e de um pai grego (2Tm 1.5). Ela é conhecida em Atos, porém Lucas não informa seu nome. Seria uma judia não estrita, seguidora da fé em Cristo. Sua fé já era também conhecida de sua avó (de Timóteo) Loide

¹⁰⁴ O fato de Júnia ser judia se evidencia no fato de serem chamados parentes como em Romanos 9.3 (SKARSAUNE, 2007, p. 155).

¹⁰⁵ Pode parecer precipitado o uso deste termo no feminino nesse período do cristianismo, mas em datas posteriores (data incerta, século V ou VI, ou anterior) há inscrições que atestam essa possibilidade de mulheres no episcopado. É o caso de *Episcopa Q*, atestado por um fragmento de mármore do cemitério da basílica de São Paulo em Roma, em que se lê a partir da segunda linha: “*Aqui jaz a venerável mulher, bispa Q (uenerabilis fem[ina]episcopa Q), sepultada em paz por cinco [anos] ... Olybrio*” (MADIGAN; OSIEK, 2005, p. 193).

(2Tm 1.5). Timóteo teria sido conduzido à fé por sua mãe que teria alguma instrução nas escrituras e a podia ensinar.

Nota-se assim que várias mulheres estavam presentes em posições-chave no ministério paulino e algumas dirigiam os cultos nas comunidades domésticas nas quais provavelmente eram também líderes principais, exercendo o patronato, funções de ensino, negócios, dirigiam escravos, e tinham total controle sobre as finanças em caso de ausência de marido.

Essas referências indicam implicitamente não ser pequeno o número de mulheres participantes das comunidades relacionadas a Paulo, e também que haveria uma cultura de inclusão dos diversos membros da comunidade de maneira igualitária¹⁰⁶. A tendência de incluir mulheres nas comunidades cristãs não era uma exclusividade paulina, pois era documentada também em outros textos, a exemplo de Inácio (67-110 E.C.) na epístola à igreja de Esmirna (13.1-2): “[...] aos da casa de meus irmãos, com suas esposas... e às virgens chamadas viúvas” (Inácio, Pol. 8.2)¹⁰⁷.

4.1 O que Paulo escreve sobre as mulheres

Nas cartas em que a autoria paulina é indiscutível, a presença de mulheres é sempre abundante e positiva, ocupando essa, lugares de destaque e de alguma forma cargos na hierarquia, e a sua participação é considerada imprescindível para o sucesso da Igreja. Seus escritos representam evidências de primeira mão quanto ao fato de haverem mulheres operando como líderes à frente das primeiras comunidades cristãs.

Como para Jesus, para Paulo a rejeição das obrigações em relação aos laços de sangue e às tradições que reforçavam essas obrigações era um primeiro passo para a inserção numa nova família, cujo relacionamento não contaria mais com a mediação de uma figura patriarcal no sentido comum da expressão no mundo greco-romano (NEYREY; STEWART, 2008: 170). Dando continuidade ao que Jesus iniciou, o foco seria em Deus como pai, a quem Paulo chamava de “nosso pai” e “o pai” (1Co 8.6, Gl 4.6, Rm 8.15 e outros). Consequentemente os

¹⁰⁶ A forma como Paulo menciona escravos e mulheres nas estruturas hierárquicas de suas comunidades comporta o cuidado de não deixar transparecer que pressupunha modificação de status dos membros dessa comunidade nos espaços externos da sociedade, mas tinha como objetivo somente a convivência interna desses grupos. Assim, a diversidade de mulheres apresentadas por Paulo como colaboradoras do evangelho não significava uma mudança de seu status perante as autoridades, seus maridos e a sociedade em geral. (STEGEMANN 1999:278 e 404).

¹⁰⁷ A respeito dessa referência e outras inclusivas em relação a mulheres, Dautzemberg (1983, p. 186, apud STEGEMANN, 1999, p. 471, nota 4) comenta que “[...] se nota o intercâmbio... de interesse entre a igreja doméstica e a casa, em que a mulher controlava seus próprios espaços após seu marido, quando não o fazia ela mesma se fosse viúva.”.

crentes passam a se verem como a nova *família Dei*, a *ekklesia* como nação santa, de característica escatológica, que se torna substituta para a família terrena deixada para trás pelos pregadores itinerantes, inspirados por Jesus em Marcos (3.31-35). Nessa família, Jesus se torna cabeça do *oikos*, e seus seguidores membros da casa, não havendo substituto para a figura do pai.

Pelo menos sua primeira audiência parecia bem confortável em abandonar a piedade filial e não mais se identificar sob a autoridade paterna, marital ou dos senhores, assumindo que poderiam e deveriam tomar importantes decisões sem depender dos laços tradicionais da família, ou da submissão a uma autoridade patriarcal.

Gálatas (3.28)

Em Gálatas (3.28 CNBB), texto considerado indiscutivelmente paulino, está exposto o conceito de equivalência de gênero de Paulo, muito debatido pelos pesquisadores desse campo: “Não há mais judeu ou grego; escravo ou livre; homem ou mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus.”

Nessa passagem Paulo parece confrontar de uma só vez três distinções de status importantes para o contexto social em que tentava fazer penetrar o Cristianismo: grupos étnicos (judeus ou gregos), estrato social: famílias imperiais, classe senatorial, aristocracia provincial (escravo ou livre), e a distinção de gênero (homem ou mulher).

Os potenciais conflitos trazidos pelas implicações políticas de tal proposta são evidentes para a sensibilidade ideológica do Império Romano, cuja estratégia de dominação incluía justamente a segregação e manutenção do status de cada grupo social segundo sua origem.

Embora inovadora, a abolição de distinções entre membros de dois dos grupos sociais implicados na proposta paulina, judeus e gentios e escravos e livres, representava pouco risco para as estratégias políticas de administração da sociedade, pois se tratava de algo que se estabeleceria somente no ambiente das assembleias eclesíásticas, sendo uma questão presente na reunião e nos relacionamentos particulares dos crentes e não uma questão de libertar escravos ou uma reivindicação a ser implantada na convivência diária das relações sociais externas à Igreja¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Onésimo, o escravo que fugiu e buscou a Paulo como seu interlocutor e se converteu ao Cristianismo, deveria retornar ao seu senhor e ser recebido, não mais como escravo, mas como irmão em Cristo (Fl 15-16). Ver mais sobre a relação escravo – senhor em Wolter (1993, p. 271-272, apud STEGEMANN 1999, p. 395 e 471, nota 22).

Importante para esse trabalho, porém, são as implicações políticas, sociais e religiosas naturalmente oriundas da abolição das distinções entre os membros do terceiro grupo social.

As diferenças estabelecidas nas relações entre homens e mulheres traziam consigo implicações que tocavam necessariamente em elementos da relação comum de todos os membros da sociedade dentro do ambiente da comunidade doméstica e toda sua estrutura regida por uma cultura greco-romana patriarcal que abrangia fatores econômicos, religiosos, afetivos e ideológicos: nem todos possuiriam escravos ou eram gregos ou romanos, mas, sem dúvida, quase todos estariam casados em algum momento de suas existências, num contexto sócio-cultural cujas leis que protegiam os direitos e prerrogativas do homem sobre a mulher continham especificações e seriam vitalícias, colocando a mulher num estado permanente de subordinação a um homem, desde seu pai quando solteira até o fim de sua vida ou até a morte do marido.

O especificado no texto paulino de Gálatas (3.28c): “[...] homem ou mulher” não trata de simples abolição das diferenças de gêneros¹⁰⁹.

Elementos linguísticos estão implícitos no enredo do versículo 28c de Gálatas (3): restabelece-se o elemento neutro nas relações de gênero como em Gênesis (1.27)¹¹⁰ da versão dos Setenta ou Septuaginta¹¹¹ que traz as palavras *arsen* e *thely* (*ouk eni arsen kai thely*) para homem e mulher, que segundo Stegemann (1999, p. 394) implicaria em abolição de diferenciações estabelecidas para a criação apenas e não para as funções de gênero como é normalmente interpretado. Quando Paulo propõe uma oposição entre homem-mulher, no sentido das funções sociais de gênero, as palavras que ele usa são *aner* e *gyne* (Rm 7.2-3; 1Co 7.1-16, 25-40; 11.2-16; 14.34-35)¹¹².

¹⁰⁹ Interessante observar que o estoicismo continha noções de igualdade entre romanos e estrangeiros, nobres e plebeus, ricos e pobres, livres e escravos, o que incentivou uma enorme difusão dessa corrente filosófica na sociedade romana, incomodando o despotismo imperial. “Longe de ser uma prerrogativa de poucos espíritos especulativos, penetrou em quase todas as camadas sociais...” afirma D’Onofrio (1968, p. 85).

¹¹⁰ Possíveis interpretações desse versículo comportavam, nos tempos de Paulo, a possibilidade de referência ao homem original como um andrógino, nem homem nem mulher, ou como um hermafrodita, sendo homem a criatura formada na imagem de Deus (DeCONICK, 2013, p. 62). Paulo interpretava esse texto da maneira tradicionalmente patriarcal em que o homem foi criado primeiro à imagem de Deus e depois a mulher, não à imagem divina. Mais sobre as diversas interpretações das narrativas da criação do humano em Gênesis, capítulos 1 e 2, e as possibilidades de haver sido criado como homem ou hermafrodita, e as noções de hierarquia estabelecidas a partir dessas leituras.

¹¹¹ Versão da Bíblia Hebraica, ou Antigo Testamento, do hebraico para o grego, supostamente por 72 rabinos de Alexandria no século III A.E.C. (DANIEL-ROPS, 2008, p. 61).

¹¹² Segundo Meeks deve-se estabelecer distinção entre isso e o mito do andrógino segundo Plato (*Symposium*), Filon, os rabinos e o gnosticismo, que pressupõe reconstrução da unidade dos sexos (In, MEEKS, W. A., *The Image of the Androgyne: some uses of a symbol in earliest christianity*, HTR 13:165-208, (apud STEGEMANN, 1999, p. 394 e 471, nota 27). Segundo DeConick (2013, p. 78) o evangelho de Tomé faz referência a Jesus expressando a necessidade da transformação total da pessoa na imagem primária de Deus na forma de um andrógino, pois isso reincorporaria os gêneros macho e fêmea de forma que nem um nem outro continuassem existindo.

Para a interpretação que Stegemann (1999, p. 394 e 471) adota, Paulo não propõe uma igualdade de funções sociais baseada em sexo, em termos biológicos ou de acordo com gênero, mas a abolição de diferenciações sociais formuladas no aspecto escatológico como antítese à diferenciação sexual na criação.

Isso está bem de acordo com o conceito escatológico exposto em Marcos 12.25, Mateus 22.30, Lucas 20.35, e extra canônico Enoq. 15.6-7 e 51.4: os mortos, após a ressurreição nem se casarão nem se darão em casamento, mas serão como os anjos (assexuados?) no céu.

A percepção paulina de que essa diferença sexual seria abolida somente com a ressurreição ou transformação do corpo possui uma imagem simbólica no presente que é prefigurada no comportamento celibatário e da ascese sexual, do que ele mesmo se torna modelo de um novo estilo de vida anunciado como ideal (1Co 7.1, 7-9, 26-27, 32-33, 38, 40). O resultado dessa construção teológica da igualdade carismática entre os gêneros mostra-se em eventos seguintes da história da Igreja com o surgimento de mulheres que, emancipadas do jugo do casamento, participam em funções de liderança espiritual nas comunidades de confissão cristã.

Sendo assim, Paulo em Gálatas (3.28) aparenta revelar seu conceito de igualdade no novo reino estabelecido pelo Cristo na Terra, em que as diferenças não seriam mais importantes, e expõe um princípio semelhante ao de Jesus que ensinava que no reino vindouro as mulheres não mais seriam dadas em casamento, reproduzindo à sua maneira que o reino vindouro seria caracterizado pela inexistência de distinções de gênero.¹¹³

Essa premissa paulina elimina as barreiras entre judeus e gentios que poderiam impedir a aceitação do evangelho entre populações estrangeiras e favorece a uma estrutura hierárquica não rígida, capaz de se adaptar a qualquer condição e possibilitar um contingente diversificado de mão de obra que favorecia seu crescimento em relação aos aspectos tradicionais do judaísmo ou do rigor misógino das religiões aceitas em Roma.

Também fazia com que mulheres que se sentissem livres para não buscar casar, mantendo o controle sobre seus próprios corpos (1Co 7.4), não estando sob a autoridade de um homem no modelo patriarcal romano, que teria quase pleno domínio sobre ela, entendessem que nessas condições podiam dedicar-se aos ministérios da Igreja com o mesmo

¹¹³ Esse conceito prevaleceu nos séculos seguintes no cristianismo a exemplo dos carpocratas, de Roma, entre 154 e 165 E.C. Eram liderados por uma mulher de nome Marcelina. Sabe-se que em sua comunidade era praticado o conceito de igualdade entre homens e mulheres e o direito de comunhão para ambos os gêneros. Em sua comunidade mulheres não eram dadas em casamento como propriedade privada dos homens (Clemente de Alexandria (150-215 E.C.), Stromata 3.5-10, apud DeCONICK, 2013, p. 106).

nível de autoridade dos homens, seus pares, pelo que se pode observar nos desdobramentos literários que se seguem nas narrativas mitológicas apócrifas do gnosticismo¹¹⁴ e sua abundância de mulheres operantes nas Igrejas.

Fiorenza (1983, p. 208-209), crê que Gálatas (3.28) não tenha se originado com Paulo, mas de uma visão alternativa pré-paulina de alguma tradição batismal de alguma comunidade de cristãos gnósticos. Em contraste com as estruturas patriarcais, Gálatas (3.28) proporia uma comunidade na qual as relações seriam igualitárias. Ela entende assim que “nem homem, nem mulher” significaria que, na Igreja, a polaridade entre os sexos, e outras funções sociais, deveria ser abolida.

Se essa abertura para as mulheres era uma maneira de pensar comum entre os vários grupos dos judaísmos do primeiro século ou se uma das inovações de Jesus, ou uma apropriação reinterpretada a partir do profeta Joel por Jesus, precursor de Paulo, ainda não se pode provar, mas se nota que esse seu seguidor adota a estratégia de igualdade entre os gêneros preconizada pelo suposto messias, de que no reino eminente não haveria “[...] judeu ou grego, escravo ou livre, homem ou mulher” (Gl 3.28 CNBB), pois todos seriam um em Jesus Cristo.

Em 1Coríntios 11 torna-se claro que as comunidades paulinas entenderam essa mensagem com o significado de que na nova realidade religiosa judaica preconizada por Jesus e desenvolvida por Paulo, homens e mulheres poderiam orar, profetizar, ensinar e falar em línguas, pois viam nessa religião o cumprimento de profecias como em Joel (2.28-29), apropriada, reelaborada e aplicada por Lucas em Atos (2.17-18 CNBB): “[...] nos últimos dias... derramarei do meu Espírito sobre toda carne, e vossos filhos e filhas profetizarão... mesmo sobre os meus escravos e escravas derramarei do meu Espírito, naqueles dias, e profetizarão.”

1Coríntios 7

1Coríntios 7 deve ser compreendido a luz dos capítulos 5 ao 11. Nesse contexto parece que Paulo subverte vários aspectos do sistema de valores sociais do mundo mediterrâneo romano, dirigindo-se à sua audiência como se não devessem obrigações à sociedade patriarcal (HANSON, 1994, p. 183-194).

¹¹⁴ Toma-se o exemplo das narrativas apócrifas, não como históricas, mas como textos que se destinam à propaganda religiosa em defesa de valores e crenças comuns entre vários grupos independentes do Cristianismo, no sentido de comunicar aos leitores que haveria a aprovação divina por trás de suas atividades. Poderiam tratar também de textos editados a partir de movimentos gnósticos liderados por mulheres, usando de retórica para defender suas posições em um ambiente religioso no qual se esperava que somente homens estivessem à frente no sacerdócio.

O texto inicia-se com uma oposição a um dos fatores mais importantes para a sociedade greco-romana: Paulo recomenda evitar o casamento, o que ia de encontro aos interesses romanos pela constituição e fortalecimento do estado por meio do estabelecimento de famílias aristocratas pela produção de filhos para os estratos superiores com o fim de ocuparem as posições de governo.

Com relação aos casados ele questiona os fundamentos das relações sociais patriarcais¹¹⁵ vigentes ao solicitar que os maridos cristãos entendam que pertencem a suas esposas na mesma medida em que elas lhes pertencem, implicando que de agora em diante as decisões sobre sua sexualidade deveriam ser feitas sob consentimento mútuo e não mais por imposições patriarcais, pois: “[...] igualmente, não é o marido que dispõe do seu corpo, mas a sua mulher.” (1Co 7.4 TEB).

Paulo, justificado pelas tradições de suas Escrituras, cujos ecos¹¹⁶ se encontram em 1Coríntios 5 a 11, também coloca em cheque a liberdade do patriarca que no Mediterrâneo Romano desfrutava da possibilidade de segundos relacionamentos,¹¹⁷ pois poderia deitar-se

¹¹⁵ Os interesses patriarcais estariam envolvidos em todo o processo da realização de um casamento. Cabe lembrar que a função de um casamento era transferir a cidadania romana do pai para a criança (HO, 2015, p. 134-5).

¹¹⁶ Há os que creditam ao judeu helenismo a fonte de conceitos filosóficos para as propostas de Paulo em 1Coríntios 7.12-15, 19, 24, 25, 29, 31, que refletem uma tendência estoica em Paulo que parece identificar-se com tendências de sua audiência. Como os coríntios se identificam primeiramente como seguidores de Cristo mais que com o estoicismo, sugere-se que a realidade seja a de forte sincretismo ou uma forma popularizada de estoicismo. Conclui-se, pela linguagem de Paulo que os coríntios a quem o capítulo 7 é endereçado incluíam cristãos cuja fé comportava um considerável grau de integração entre os sistemas de crenças estoicas e o judeu Cristianismo. Essas tendências, tanto em Paulo quanto em sua audiência em Corinto revelam importantes informações sobre aspectos culturais, retóricos e sociológicos do ambiente oriental das missões paulinas na Macedônia e Acaia e em Roma (DEMING, 2004, p. 209-210). Sobre o moralismo estoico e os conflitos com o Império a partir de Domiciano, ver D’ONOFRIO (1968, p. 87): Esse imperador expulsa os filósofos de Roma, pois causavam perturbações à ordem por suas convicções moralistas, pelas quais seus seguidores enfrentariam até a morte. Esse autor ainda ressalta o caráter religioso assumido pelo estoicismo romano, como expresso por Sêneca (4 A.E.C. – 65 E.C), nas Cartas a Lucílio, em função das perseguições de que era alvo. D’Onofrio (1968, p. 87-88), entende que essa fase do estoicismo romano, com Epiteto (55-135 E.C.) e Marco Aurélio (121-180 E.C.), “[...] alcança momentos de misticismo quase cristão”, sendo a última tentativa de salvar o mundo pagão. Na crítica satírica de Juvenal (55-127 E.C.) à sua sociedade se expressa que as determinações de Augusto (63 A.E.C. – 14 E.C.) no campo do matrimônio não haviam surtido o efeito desejado, sendo incapazes de deter a onda de libertação das mulheres romanas pertencentes à aristocracia dos padrões instituídos no passado (SILVA, 1995, p. 82).

¹¹⁷ Diferentemente do contexto judaico herdado por Paulo, o casamento romano era uma relação aberta sexualmente e considerada temporária. Entendia-se que tanto homem quanto mulher podiam manter relações com outras pessoas, sem ser considerado infiel ou traidor (Plutarco, *Conjugalia Praecepta* 16, apud HO, 2015, p. 135). Plutarco (46 – 120 E.C.) expressava essa disposição romana afirmando a tolerância dos reis persas como exemplos para as esposas romanas e de acordo com ele a mulher deveria não somente perdoar seu marido, mas incentivá-lo ao intercuro com outras mulheres e aderir a esse comportamento sexual despreocupado. Sexo extraconjugal, sob certas circunstâncias, era aceitável para homens casados e o movimento das novas mulheres romanas exaltava os relacionamentos extraconjugais das mulheres casadas como referido pelos poetas, como a realização da liberdade individual do exercício do amor romântico. Essas ideias pareciam bastante difundidas na sociedade e não eram restritas a mulheres das classes mais altas, levando ao entendimento de que homens e mulheres romanos permaneciam disponíveis às relações sexuais furtivas ou românticas com outras pessoas mesmo depois de casados. O único propósito do casamento seria o

com prostitutas, concubinas, escravas (HO, 2015, p. 36) sem incorrer em crime de adultério. Paulo quer ensinar que as únicas relações permitidas deviam ocorrer dentro do casamento e que essas deveriam ser satisfatórias para ambos os cônjuges e não apenas servir de meio de satisfação masculina.

Tudo indica que, numa sociedade em que as mulheres teriam poucas alternativas além de abstrair-se da autoridade do pai para caírem sob a autoridade do marido, quando não de ambos enquanto vivesse o pai, sendo responsável por garantir a honra desses homens, Paulo parecia recomendar que mulheres não casadas tomassem suas próprias decisões de não se casarem¹¹⁸. Em 7.11 Paulo, ao dirigir-se a mulheres sem maridos, viúvas ou divorciadas, as aconselha a não buscarem a autoridade dessa instituição novamente e a não retornarem para sob a autoridade de seus pais, o que seguramente lhes causaria desonra¹¹⁹, e à família de origem.

Na opinião de Bartchy (1999, p. 68-78) a mensagem de Paulo tornou-se incômoda não só para os maridos aristocratas¹²⁰ de sua época e posteriormente, mas em 1Coríntios (7.12-16) confirma suas irmãs em Cristo na independência de seu status espiritual e subverte as normas sociais assegurando-lhes o poder de determinação das esferas espirituais diante de casamentos em que se cria que dos maridos viria a dignidade religiosa.

Paulo resiste a toda prática sexual ilícita segundo os conceitos da sua Torá, escrituras judaicas, e aconselha os que estão casados a não se divorciarem para não se colocarem numa

de legitimar o status de cidadãos aos filhos e sustentar o Império romano, mais que manter o casal comprometido com a uma relação mútua e exclusiva (DIXON, 1992, p. 62).

¹¹⁸ Essa posição de Paulo parece ter sido entendida assim mesmo por personagens dos apócrifos como de André ou Tecla, em que mulheres decidem deixar seu leito conjugal por autodeterminação ou não se casarem, contrariando as escolhas já estabelecidas por seus pais. Fee (1987, p. 270) enfatiza que em Paulo haveria mutualidade entre os sexos, e ambos eram aconselhados a assumirem equivalência moral como livres para agir independentemente da autoridade patriarcal ou dos vínculos familiares.

¹¹⁹ É o que se evidencia nas preocupações expressas pelo pai de Tecla, discípula apócrifa de Paulo, ao visitar sua filha na cadeia e solicitar que reconsidere sua posição (PIÑERO; CERRO, vol. II, 2012, p. 688-689).

¹²⁰ Egeates, no apócrifo Atos de André (PIÑERO; CERRO, vol. I, 2012, p. 109-144) reclama o fato de que sua esposa, Maximila, passa a recusar-se ao leito conjugal por causa de sua nova fé, em Cristo. Os votos de casamentos santos, sem relações sexuais, se tornaram frequentes entre as mulheres cristãs nos tempos paulinos de posteriormente.

Em aproximadamente 340 E.C. o concílio de Gangra decidiu pela condenação de Eustáquio, bispo de Sabesse, Armênia, sob a alegação de que ele e sua congregação rejeitavam o casamento e não participavam de orações e eucaristias servidas por presbíteros casados ou na presença de casados, crendo que esses não teriam a esperança da redenção. Indicam os registros do concílio, que Eustáquio estaria incentivando ao divórcio e as mulheres seguidoras do movimento de Eustáquio estavam abandonando seus casamentos, se vestindo como homens e cortando os cabelos. De acordo com o Canon 17 da Carta Sinodal, obtém-se a informação de que essas mulheres, seguindo o exemplo das mulheres da Corinto referida por Paulo em 1Coríntios 7, acreditavam que os cabelos longos lembravam sua subordinação, e que cortá-los anulava tal sujeição. Esses crentes também entendiam que vivendo em severo ascetismo eliminariam ambos os gêneros bem como a subordinação feminina. De acordo com os cânones 13 e 17 da mesma carta, mulheres seriam anatematizadas não por serem ascetas ou permanecerem virgens pelo celibato, mas somente se se vestissem como homens e se cortassem os cabelos na tentativa de anular sua subordinação (DeCONICK, 2013, p. 83).

condição em que venham a ser tentados sexualmente e ao tratar dos versículos 17 a 24 do capítulo 7 refere-se à condição do indivíduo sob a relação patrão – cliente no que diz respeito às práticas sexuais que ele considera também ilícitas. Nos versículos 20 a 24, Paulo refere-se ao status do escravo e do liberto como identidade étnica. No mundo Mediterrâneo a relação patrão – cliente era uma relação de dependência vertical. Sendo escravo quando convertido, sua relação com Cristo deveria se comparar a do liberto para com seu patrono e vice versa. Não importava a origem, se escravo ou liberto, Cristo deveria ser o objeto de obediência e motivo de orgulho após a conversão a Ele.

Sendo assim, 1Coríntios (7.22) torna-se extremamente subversivo para a visão de mundo daquele tempo. Era comum no mundo greco-romano que senhores demandassem favores sexuais de suas escravas para si mesmos ou como forma de entretenimento para convidados a um banquete. Algumas dessas escravas atendiam a essa demanda diante da possibilidade de conquistar uma posição mais privilegiada, como tornar-se uma concubina de seu senhor. Paulo, no versículo 22a recomenda assim que ela não mais se envolva em relações sexuais ilícitas com seu dono. Sua nova identidade como livre em Cristo bem como a frase “Realmente fostes comprados! Não vos torneis, pois, escravos de seres humanos” (v. 23 CNBB), servem de lembranças das recomendações contra a imoralidade sexual referida em 1Coríntios (6.20). Ho (2015, p. 181) interpreta que Paulo está afirmando que não deveriam mais se fazer escravas de homens, ou, não mais estavam obrigadas a cometer pecado sexual com seus patrões, pois em Cristo tinham uma nova e honrosa identidade. Em outras palavras, em 1Coríntios (7.17-24) Paulo urge sua audiência a um viver contra cultural que correspondesse a sua nova relação com Jesus Cristo como seu patrono, refletindo no seu comportamento as instruções das Escrituras ecoadas em 1Coríntios, capítulos 5 e 6.

Os versículos 32 a 35 são geralmente interpretados como a expressão da preferência de Paulo pelo celibato. Esses versículos oferecem um contraste entre homens e mulheres casados e não casados. Nesse contraste o “Senhor” é estabelecido em contrapartida entre o cônjuge e o mundo, não importando se se trata de homem ou mulher casados. Em resumo, enquanto um homem ou mulher solteiro pode servir ao senhor em completa devoção, o casado tem que se dividir entre a devoção e a realidade da vida diária. Os versículos 32 a 33 e 34 a 35 estabelecem um paralelo simétrico importante entre homens e mulheres solteiros, e o mesmo tratamento de igualdade entre homens e mulheres que se destaca no capítulo 7 é enfatizado aqui (GUENTHER, 2002, 12, n. 1, p. 133-145), dando a entender que em Cristo, e estando solteiros (as) homens e mulheres poderiam servir ao Senhor de maneira equivalente, não só por não estarem sujeitos às demandas legais do casamento, que para mulher incluiria as

condições típicas que uma sociedade patriarcal estabeleceria para ela, mas para as mulheres significaria também estar livres da autoridade masculina, colocando-as em pé de igualdade com homens no serviço do senhor (HO, 2015, p. 182).

No entendimento de Ho (2015, p. 185) Paulo se dirige a homens e mulheres jovens solteiros ou noivos na Igreja e ensina sobre as consequências negativas de um casamento com pessoas externas aos interesses e ao ambiente da Igreja. Essa percepção pode levar a conclusão de que no imaginário popular prevalecia a noção de que homens e mulheres solteiros ou libertos das obrigações demandadas de um indivíduo aprisionado pelos vínculos do casamento estariam em igualdade de condições para o serviço da Igreja, ou, para dedicar-se ao Senhor¹²¹.

Os princípios de relacionamento conjugal expostos por Paulo em 1Coríntios 7 parecem determinar um novo momento na maneira de pensar estabelecida entre os seguidores do cristianismo, considerando o divórcio uma possibilidade libertadora que não deveria ser buscada pelo que fosse o crente da relação, mas também significaria uma oportunidade de livramento que não deveria ser revertida por um novo casamento (DAUBE, 1971, p. 223-237). Mas um exame mais acurado do versículo 15 irá demonstrar pela análise de Ho (2015, p. 179) que Paulo em oposição à cultura de seu tempo, incluindo-se aí a cultura romana e as leis judaicas, como Jesus Cristo, era contra o divórcio em quaisquer circunstâncias. No versículo 10 Paulo apela para o Senhor como aquele que se opõe ao divórcio, num posicionamento contra cultural, argumentando mesmo contra a Torá e contra a interpretação judaica predominante das escrituras no que tange às leis do divórcio.

Paulo entendia a necessidade de dar algum parecer, instruindo que os que viessem para a nova fé, ligados por casamentos com pessoas de outras práticas religiosas deveriam conter-se e se possível permanecer casados preservando a boa imagem diante da sociedade romana que via com suspeita as novas religiões estrangeiras que tiravam de suas casas as mulheres, destruindo as estruturas patriarcais domésticas, tidas como por demais importantes para a preservação da sociedade (BALCH, 1981, p. 65-76). Mais sobre a tendência paulina de proteger a boa fama dos crentes diante da sociedade romana e evitar retaliações por parte do Império com as implicações para a mulher na estrutura eclesiástica será observado adiante.

¹²¹ Daniel-Rops (2008, p. 62) supõe que as perseguições iniciais levantadas contra a Igreja Primitiva advinham da imagem que se fazia dela como uma das manifestações da religiosidade judaica odiada por seu monoteísmo estrito e seu desprezo franco pelos ídolos, cujas crenças eram chamadas de bárbaras superstições e incompatíveis com as crenças de Roma e as tradições de seus ancestrais. Supõe-se que a forma como seu estilo de vida influenciava o comportamento das mulheres em público e nos espaços religiosos também tenha chamado a atenção desses observadores externos, dominadores de todo o território por onde primeiramente se espalhou o Cristianismo.

Segundo Deming (2004, p. 195), a avaliação positiva da vida celibatária em 1Coríntios 7 em detrimento ao casamento, no v. 34, procede mais da importância de se estar livre dos fardos do casamento e das responsabilidades domésticas do que do sentido de castidade sexual propriamente dito. Ao escrever sobre a mulher descasada, viúva e a virgem Paulo acrescenta que elas se ocupam das coisas do Senhor, sendo por isso santas. Nos versículos 4 e 5 fica claro que a preocupação era com a dedicação à oração ou as possibilidades de que assumir responsabilidades com o não crente atrapalharia a dedicação e a liberdade para com o trabalho religioso. O que Paulo enfatiza então é o controle e autoridade sobre o próprio corpo e espírito. Em contraste com a mulher casada que tem que dividir sua existência física com outro, uma mulher livre do casamento ou virgem¹²² pode se dedicar a Cristo com todos os seus recursos, e a ênfase sobre a mulher reflete que se trata da dedicação típica de mulher casada para com a casa e as ocupações com gravidez e criação de filhos.

Embora a discussão sobre 1Coríntios 7 pareça mais interessada na condição do homem em relação à sua liberdade, Paulo, no desenvolvimento de sua teoria parece estender as mesmas prescrições para as mulheres, dando a elas também o direito de escolha, igualando a ambos numa dimensão teológica em que mulheres teriam o direito de decidir sobre seu futuro quanto ao casamento e escolher permanecer solteiras para servir ao Senhor, garantindo a própria liberdade: “Não é a mulher que dispõe de seu corpo, mas o seu marido. Do mesmo modo, não é o marido que dispõe de seu corpo, mas a sua mulher” (1Co 7.4 CNBB). “[...] não-casados e às viúvas,... é bom para eles ficarem assim...” (7.8). “[...] e caso tenha havido a separação, que ela fique sem casar ou, então, que faça as pazes com o marido. E o marido não pode despedir sua mulher” (7.11 CNBB).

122 Tertuliano (160-220 E.C.) faz referência ao fato de que virgens estariam se manifestando publicamente numa Igreja em Cartago, norte da África sem usar o véu. Seus protetores argumentavam que Paulo teria comandado o uso do véu em 1Coríntios (11.5-16) para mulheres casadas, e não para virgens, as quais, por permanecerem nessa condição teriam transcendido sua sexualidade. Argumentavam que as virgens teriam santificado sua carne e seu desvelo em público significava essa santificação. Para eles as virgens constituíam-se em um terceiro grupo, que teria transcendido os demais, homens e mulheres respectivamente. Com base em sua condição de natureza santificada, seriam reconhecidas como autoridades ordenadas na Igreja, e estariam ensinando, batizando e desempenhando outras funções masculinas (Tertuliano, *O Véu das Virgens*, 9, apud DeCONICK, 2013, p. 111). Esses textos de Tertuliano (160-220 E.C.) tornam-se testemunhas de que algo de libertário ocorria dentro das comunidades ainda no terceiro século e Tertuliano argumenta contra essas doutrinas, que mesmo virgens continuavam sendo mulheres necessariamente sujeitas a todas as leis designadas às mulheres: sujeição, humildade e vergonha. Fica claro que algo acontecia para favorecer a autoridade feminina e também para resistir a isso. Como o número de virgens com autoridade nas Igrejas crescia e também crescia o número daqueles líderes de Igrejas que aprovavam esse modelo, em que em alguns casos se praticava num sentido místico uma espécie de mutação estética de gênero como Maria do Egito (WARD, 1987, p. 26-56), ou Pelágia que chegou a trocar seu nome para Pelágio e cultivava uma vida de tamanha austeridade que chegou a ser confundida com um homem (WARD, 1987, p. 66-75) ou Castíssima (SALISBURY, 1991, p. 104-110) Tertuliano também tratou de estabelecer regras para limitar sua influência e subordinar as virgens à tutela de homens.

Paulo apoiaria então que homens, bem como mulheres, permanecessem solteiros ou viúvos na intenção de que tendo domínio sobre sua própria sexualidade, ou seja, livres de todas as obrigações que recaíam sobre os casados em subordinação a seus cônjuges, o fizessem na expectativa de servir, ou ocupar posições na hierarquia das comunidades em condições de igualdade e livres das dificuldades que uma relação conjugal traria diante das contingências da vida com perseguições, ocupações com vicissitudes, cuidados com filhos, relacionamentos mal sucedidos que se tornariam um fardo para o crente que não poderia se livrar dele com facilidade e incorreria em tentação por imoralidade.

Pela ordem então se tem que o melhor é permanecer solteiro. Se não for possível, que se case com um crente. Se já fosse casado ao converter-se, deve permanecer casado até a morte. Se descasado deve permanecer assim e não procurar novo casamento, pois pode se dedicar aos afazeres religiosos com liberdade e igualdade entre gêneros, pois a mulher livre de marido não estaria sob a autoridade patriarcal que a impediria de progredir na fé e no trabalho religioso, bem como o homem estaria livre de suas obrigações para com a mulher.

CAPÍTULO 5 – O Feminino, o Oikos e os códigos domésticos como estratégias para a expansão da Igreja

Por meados do primeiro século o cristianismo já havia chegado à Antioquia, primeiro centro onde o evangelho é mencionado por seus resultados marcantes entre os gentios, e por eles Paulo vai ao conselho dos principais em Jerusalém, para deliberar sobre questões de ritos como a circuncisão¹²³, para atender às demandas da nova geração de crentes.

Conforme Atos 11, o início bem sucedido do cristianismo nessa cidade se caracteriza pelo grande número de judeus que aderiram à fé em Jesus e de conversos que haviam, inicialmente, aderido à fé judaica, os tementes a Deus, que depois assumiram a fé cristã¹²⁴, formando um grupo que detinha alguma condição financeira, permitindo o envio de ofertas de caridade em socorro à Igreja em Jerusalém (At 11. 27-30) e alguma estrutura social permitindo uma boa administração dos trabalhos e disponibilizando mão de obra para atender às demandas dos seguidores.

Lucas registra que Paulo vai à Antioquia a pedido de Barnabé e passa lá um ano ensinando “[...] naquela Igreja” (At 11.26 CNBB), ou talvez sinagoga¹²⁵.

¹²³ Antióquia tem um significado muito importante para a história do estabelecimento da igreja entre os primeiros gentios. Para lá fugiram das perseguições em Jerusalém alguns judeus crentes em Jesus, alguns judeus de origem cipriota e cirenaica criados em terras de cultura helênica (At 11.20) com uma visão de mundo mais ampla que dos judeus palestinos, que ao chegar à cidade pregaram aos gregos que se converteram e se juntaram ao grupo. A entrada dos gentios para a ‘igreja’ nessa cidade leva ao conflito doutrinário sobre se seria exigido dos novos seguidores que cumprissem toda a lei de Moisés ou não. Isso leva Paulo à Jerusalém para consultar os líderes principais do movimento sobre a questão. Acredita-se que uma parte deles fosse de gregos prosélitos da sinagoga, onde já se reuniam antes de aceitarem Jesus como seu messias e continuaram se reunindo como sempre fizeram, não sendo sua conversão a esse tempo um fenômeno que envolvesse mudança de religião ou de local e culto.

¹²⁴ Socialmente, os tementes a Deus (em At: *foboumenoi, seboumenoi, ton theon*; em inscrições (C Inscrip Regni Bosporani n° 71=CII, 2ª ed. 683a): *theosebeis*) frequentemente pertenciam às classes mais abastadas (GEHRING, 2004, p. 111). Sobre a importância dos tementes a Deus nos contextos da convivência social entre judeus e gentios da diáspora ver Stegemann (1999, p. 256-258 e 443, nota 35). Ver também Tanyar (2002) e Trebilco (1997). Tementes a Deus seguiam os parâmetros do judaísmo em várias medidas, mas não se tornavam judeus (DANIEL-ROPS, 2008, p. 61). Eram mais comprometidos que os simpatizantes e o Novo Testamento está cheio de exemplos deles. Detinham grande influência política, sendo alguns membros do senado (*bouleutes*) da cidade de Afrodísias (TREBILCO, 1997, p. 152-153) e eram na maioria mulheres como se pode notar em At 13.50; 16.14; 17.4,12; Josefo, war 2.560 (quase todas as mulheres de Damasco); Antig. 20.34-48; Midrash Deut. Rabá 2.24 9 (a esposa de um senador romano), algumas com alguma influência (Capitolina: CIG 2924; Josefo, *Guerra* 2.559-61; ver também DANIEL-ROPS, 2008, p. 61). Josefo (*Guerra* 2.20) faz referência ao fato de que quase todas as mulheres de Damasco haviam, a uma dada ocasião, sido conquistadas para as crenças judaicas. Logo após a ressurreição do suposto messias Jesus, e iniciada a nova fase do movimento por ele estabelecido, e ainda em Jerusalém, a primeira mulher mencionada por nome é Safira, esposa de Ananias, cujo nome aramaico se encontra quase exclusivamente entre os ricos de Jerusalém do primeiro século (SKARSAUNE, 2007, p. 82).

¹²⁵ Como esse evento ocorreu nos primeiros anos do cristianismo, período em que o cisma entre o cristianismo e a sinagoga ainda não havia acontecido e em que Paulo e outros judeus que teriam aderido à fé em Jesus cultuavam juntamente com judeus tradicionais, se devia seguir o hábito de se reunirem nas sinagogas, sendo

Como o próprio Jesus durante seu curto ministério terreno que tinha o hábito de ir às sinagogas aos sábados para ensinar (Mt 4.23) e também se reunir em casas para as pregações (Mc 2.1-2), os primeiros crentes tinham o hábito de se reunirem em sinagogas nas quais juntavam homens e mulheres (At 9.2). Paulo procurava primeiramente as sinagogas durante suas viagens missionárias (At 9.20; 13.14 e 42; 14.1) e como observado no Capítulo 3 deste trabalho, escreveu suas cartas a muitos dos irmãos e irmãs que abrigavam cultos em suas casas, nas quais ele mesmo foi abrigado e estabeleceu comunidades transformando-as em locais de culto.

Os primeiros cristãos não foram pioneiros em adaptar e renovar casas para uso religioso no mundo greco-romano (GEHRIN, 2004, p. 291). Como exemplo pode-se citar a comunidade que se reunia em uma sinagoga em Dura Europos, cidade de origem grego-macedônica fundada em 300 Antes da Era Comum (A.E.C.), bem conhecido segundo White (1997, p. 10-22) e Tanyar (2002, p. 11). Outras comunidades judaicas, que se utilizavam de casas como a dos essênios, espalhadas pelos arredores do território palestino que não adotavam o celibato (GEHRING, 2004, p. 20), e de seguidores de Mitra, antigo deus persa que foi incorporado à mitologia romana, foram reveladas por escavações realizadas em ambientes domésticos. As sinagogas¹²⁶ em geral se utilizavam desse recurso para seus ajuntamentos. Esse fenômeno não equipara outros movimentos religiosos ao Cristianismo Primitivo em sua inovação quanto aos papéis sociais dentro de suas comunidades, uma vez que a filiação ao *mitraeum* era exclusivamente para homens, e nas sinagogas, embora mais diversificadas socialmente, se privilegiava a profissão ou a nacionalidade, o que também gerava alguma exclusão social, embora se incluísse mais mulheres que nas outras religiões. Entre os essênios, embora se saiba que havia mulheres em suas comunidades, não se concedia muito espaço a elas devido à misoginia daquele grupo. Como regra, as Igrejas domésticas integravam quase todas as diversidades sociais incluindo-se aí mulheres (GEHRING, 2004, p. 295), e esta era uma característica marcante nas comunidades dos seguidores da nova seita,

que muitas dessas eram casas cedidas e rearranjadas para esse fim, lugar que Paulo procurava sempre que iniciava suas pregações em alguma cidade (TANYAR, 2002, p. 43 e 137).

¹²⁶ Neusner (1982, p. 75-83), sugere tratar-se de grupos domésticos reunidos para vários objetivos associativos que não só sinagogas, mas incluíam ensino religioso em suas intenções. Como atestado em Josefo (*Guerra* 2.229) pressupõe-se a existência de sinagogas na forma doméstica não só na Diáspora nos anos 70, mas nas vilas ao redor de Jerusalém. Outros escritos o atestam em grande número: Filo, spec. 2.26; Mos. 2.216; fontes rabínicas atestam haver centenas (y. Meg. 73d, ketub. 35c, 105a), e são mencionadas casas de ensino em Betar (Git. 58a), Tiberíades (Ber. 8a, 30b), tudo confirmando a impressão dada pelo Novo Testamento de que as sinagogas eram um fenômeno comumente presente em casas. Segundo Tanyar (2002: 42-44) não se limitavam a um modelo específico de edifício, mas após a destruição do templo de Jerusalém, os fariseus passaram a realizar suas reuniões em casas privadas, cedidas parcialmente ou integralmente para esse fim.

que interpretaram Gálatas 3.27-28 como uma abertura para a igualdade entre homens e mulheres e utilizaram esse conceito para sua fundamentação teológica.

White afirma em sua dissertação que:

[...] uma iniciativa comum no esforço de disseminação de grupos judaicos na diáspora, bem como de outras associações religiosas, era alojar-se em ambientes domésticos privados que eram gradualmente adaptados para melhor atender às peculiaridades do uso religioso de acordo com as circunstâncias sociais da comunidade (1990, p. 101, tradução nossa)¹²⁷.

Sendo assim deve-se observar que a Igreja Primitiva nasceu a partir de um movimento interno ao judaísmo, praticado em paralelo ao status religioso oficial estabelecido em Jerusalém, nas sinagogas e nas comunidades domésticas, *oikos* (*domus* no latim), e toma como modelo de funcionamento suas estruturas físicas, administrativas e sociais. O termo aparece 112 vezes no Novo Testamento como *oikos*, e quatro vezes como *ekklesia* (Rm, 16.5; 1Co, 16.19; Fm, 2; Cl, 4.15).

5.1 Autoridade feminina e as comunidades

Gehring (2004, p. 79) argumenta que os encontros em casas constituíam-se em igrejas domésticas, em cujas reuniões eram praticados ritos como a partilha do pão, orações, refeições comunais, batismos e ensino. Isso autorizaria, de um ponto e vista teológico, observar esse grupo como uma associação específica para prática de culto com alguma autonomia e uma forma primitiva em termos de supervisão hierárquica em que as mulheres, à frente de suas comunidades, naturalmente assumiam a frente da igreja que se reunia ali, como as mulheres que assumiam os lugares dos maridos ausentes nos negócios do *oikos*.

A pesquisa acadêmica dos anos 1980 dedicou vários estudos comparativos sobre a estrutura social, arquitetônica e hierárquica da Igreja Primitiva num esforço para compreender como esta se constituiu a partir de exemplos tradicionais como os *collegia*, ou as comunidades dos essênios e em especial as sinagogas.

Para Burchaell (1992, p. 188, 349, 350-351), as comunidades paulinas tiveram sua estrutura hierárquica baseada no modelo da sinagoga, a o que deram continuidade enquanto se separavam com o passar do tempo, tendo seus cargos de epíscopo, presbítero e diácono inspirados nas funções de chefe da sinagoga, ancião e assistente.

¹²⁷ White (1990) observa que as seis mais importantes escavações de sinagogas (Dura, Sardis, Priene, Delfos, Stobi, Ostia) contêm evidências que levam à conclusão de que todas as sinagogas da Diáspora foram renovadas a partir de edifícios pré-existentes, dos quais cinco eram ambientes domésticos ou *insulae*.

Segundo Skarsaune (2004, p. 448) o culto cristão mais primitivo era forjado, sobretudo, por noções simples do culto sinagoga, celebrado por um ajuntamento de sacerdotes para, ao longo dos desenvolvimentos, assumir formas vétero testamentárias em que o sumo sacerdote (bispo), sacerdotes (presbíteros) e levitas (diáconos) conduziam o serviço (JUNGMANN, 1959, p. 122-152). Essa instituição era um lugar de assembleia que desempenhava um papel administrativo e judicial na vida dos judeus e de educação como funções secundárias. Ali se nomeavam os magistrados locais, determinava-se a educação das crianças, seria uma pequena universidade para o povo e era uma casa de oração e de estudos da lei religiosa. No mundo antigo do judaísmo, do cristianismo e do helenismo, o ambiente doméstico era também local de encontro para diálogo religioso e intelectual e para o ensino. Particularmente no judaísmo, as casas eram vistas como lugar privilegiado para o ensino dos valores religiosos.

A origem do conceito de sinagoga a partir das comunidades domésticas, segundo Daniel-Rops (2008, p. 419) pode remontar ao cativeiro babilônico, ao período de Esdras e Neemias, às reformas de Josias ou às missões dos levitas e sacerdotes no tempo de Josafá para ensinar a lei em todas as cidades de Judá. Papiros provam a existência delas no Egito no terceiro século A.E.C. significando que o povo judeu dentro e fora do seu território, no primeiro século da Era Comum (E.C.) estava habituado a esse modelo há alguns séculos. Qualquer judeu podia edificar uma sinagoga ou transformar sua casa em uma. Seu formato arquitetônico era simples, adaptado a partir do estilo local e pressupunha um salão retangular com colunas que o dividiam em três naves, suportando uma galeria que separava as mulheres (DANIEL-ROPS, 2008, p. 420), que em alguns lugares da diáspora, como na Ásia Menor, desfrutavam de maior liberdade que as judias da Palestina.

Segundo Gehring (2004, p. 192-193, 260-280), nota-se um esforço na direção da estruturação das comunidades nas cartas pastorais paulinas, talvez em função da necessidade de preparar a igreja para permanecer por mais tempo na realidade terrena, pois o Juízo Final ainda não viera como esperado. Porém, nas cartas de Paulo às primeiras comunidades, elas são referidas sempre sob lideranças carismáticas¹²⁸ de apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres (Ef 4.12), que foram sendo substituídas por cargos de títulos oficiais ocupados por homens à medida que aumentava a repressão a movimentos cristãos

¹²⁸ Paulo, embora mencione alguns, a princípio não se refere detalhadamente aos cargos ocupados pelos membros dentro das comunidades, nem menciona anciãos nas cartas cuja autoria paulina não é dúvida. Segundo Gehring (2009: 191) as igrejas paulinas teriam uma estrutura organizacional baseada no voluntarismo de líderes carismáticos, e se supõe que as funções estabelecidas estariam abertas para as mulheres (DeCONICK, 2013, p. 69-70), as quais se fundamentavam em Joel 2.28-32 para assumir suas posições.

independentes e à mulher em posição de liderança, o que pode ser observado tão cedo quanto o surgimento das cartas pastorais paulinas de Timóteo e Tito. Pelos anos 40 do primeiro século, as funções de profetas e profetizas (1Co 14.24)¹²⁹ tinham maior destaque em relação aos demais membros da comunidade e havia muitas mulheres entres eles.

As sinagogas se estabeleceram sob os conceitos de estruturação do *oikos*, palavra usada na Septuaginta para ‘com/junto’ e ‘conduta/educação’ para traduzir o hebraico *Beit*, com o que integrou elementos da *beit knésset*, ‘casa de reunião’, ou *beit tefilah*, ‘casa de oração’ de origem hebraica, juntando elementos judaicos. Sabe-se, porém, que a igreja teve início dentro das sinagogas e em alguns casos a partir de comunidades domésticas (*oikos*) pré-existentes em que o patriarca se converteu diretamente do paganismo à fé dos nazarenos e adotou a fé em Jesus como padrão religioso para toda a sua casa (At 11.14, 16.31), colocando seu *oikos* com todos os recursos físicos, sociais e estruturais à disposição do grupo que se reunia em suas dependências.

Pode-se afirmar que a igreja tenha se utilizado da experiência das sinagogas que já se beneficiavam das estruturas do *oikos*. Sabe-se com certeza que tanto sinagogas como comunidades domésticas tiveram grande importância para a Igreja Primitiva, facilitando seu rápido crescimento e diversidade de elementos (HARNACK, 1962, v. 1, p, 475; v.2, p. 611-618).

Pelo que demonstra Krautheimer (1965, p. 1-17) é possível estabelecer uma história para a mulher na Igreja Primitiva a partir de seu desenvolvimento arquitetônico. Entre os anos 50 e 313 E.C., pode-se notar uma progressão no modelo do ambiente de culto, num primeiro momento a partir da simples ocupação de casas comuns de membros mais abastados das comunidades, num contexto de informalidade, no qual a mulher tinha controle sobre vários aspectos, principalmente o de culto, podendo assumir total controle dos interesses da comunidade em sua casa na ausência do marido. Num segundo momento, algumas casas cujos proprietários teriam melhor condição, foram alteradas com o objetivo de atender às necessidades da congregação em crescimento. Algumas casas foram totalmente dedicadas aos

¹²⁹ Logo após os evangelhos, no livro de Atos 21.9, que narra os primeiros momentos do desenvolvimento do que seria transformado na igreja por três ou quatro séculos, ouve-se a narrativa de uma comunidade doméstica em Cesareia, dirigida por Filipe e suas quatro filhas que eram profetizas. Profeta passou a ser uma designação para a segunda posição em importância e autoridade na hierarquia paulina das comunidades cristãs abaixo apenas dos apóstolos (1Co 12.27) e o livro de Atos (21.10-11) registra a atividade de vários profetas (e/ou profetizas?). Em Efésios 4.11 a hierarquia estabelecida é apóstolos e depois profetas. O que se segue após a verticalização hierárquica da igreja na troca da laicidade pelo clero, é o estabelecimento da autoridade do bispo, seguida de presbíteros e depois diáconos, que com o passar do tempo tornaram-se papéis a serem desempenhados por homens como se encontra à primeira vista nos textos de Timóteo. Quando Paulo ensina que se devia “[...] aspirai às manifestações espirituais, sobretudo à profecia” (1Co 14.1 TEB), havia mulheres que profetizavam e exerciam papéis e liderança conferidos pelo carisma.

interesses da igreja e outras remodeladas para serem parcialmente ocupadas pelos frequentadores da reunião.

Krautheimer (1965) utiliza o termo *domus ecclesiae*, que se traduz como “casa da Igreja”, para se referir à fase entre 150 e 250 E.C., não sendo esse o único modelo de ambiente para reuniões, mas o era predominantemente, e ainda provinha do conceito de comunidade doméstica uma vez que se tratava de propriedade particular cedida total ou parcialmente para uso da Igreja. É nesse período que o autor indica surgirem os primeiros sinais de desenvolvimento organizacional que podem ter afetado os seus relacionamentos sociais, pois nela se desenvolvia a organização e a administração das reuniões com a ordenação formalizada dos assentos e a consequente separação entre clérigos e leigos, homens e mulheres e remodelação de áreas para batismos e instrução, com o aumento de destaque para os que realizavam as tarefas. Paralelamente já eram bem conhecidos os códigos domésticos que Paulo (VERNER, 1983, p. 127, 182, n. 184) se preocupou em estabelecer para que soubessem “[...] como proceder na casa de Deus” (1Tm 3.15 TEB). Como se observará, seus códigos domésticos, no que se refere à igreja, propunham as primeiras restrições para as mulheres e foram amplificados pela retórica misógina dos pais pós-apostólicos da Igreja.

Entre os anos 250 e 313 E.C. surgem estruturas maiores, a exemplo do que se crê tenha sido a igreja *Titulus Chrysogoni* (WHITE, L. M., *Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment*, vol. 2 of the *Social Origins of Christian Architecture*, HTS 42, Valey Forge, Trinity, 1997, p. 146-147), uma das maiores igrejas encontradas no período anterior ao surgimento das basílicas de Constantino, período em que se substituiu o ambiente doméstico por construções nos moldes dos grandes monumentos do Império para abrigar o culto cristão, também em que a Igreja já se encontrava aliada ao poder político e a retórica restritiva à mulher em posição de liderança nas Igrejas foi transformada em lei cuja aplicação contava com o apoio do imperador.

Dessa forma coloca-se a história arquitetônica da Igreja Primitiva em seu contexto social mais amplo. Nos três primeiros séculos, os cristãos adotaram o mesmo padrão arquitetônico encontrado em outras religiões e atenderam à demanda litúrgica e social própria de seus grupos aproveitando ou renovando estruturas domésticas típicas da sociedade, como faziam as sinagogas, e nesse espaço mulheres ocupavam posições de liderança para as quais eram ordenadas.

5.2 O patronato das mulheres em favor da igreja

O estudo da história da Igreja Primitiva, a partir de seu estabelecimento através da estrutura social pré-existente representada pelo *oikos*, ilumina outro aspecto importante do estudo: o que se refere ao fenômeno do patronato romano e suas especificidades quanto à mulher em relação à igreja.

A figura do patrono romano é indispensável para explicar o sucesso da Igreja tendo em vista seu acesso à propriedade e à capacidade financeira para transformá-la de uma simples 'Igreja na casa' para uma 'casa da Igreja'. A habilidade de atrair patronos para suas fileiras seria um fator significativo para o triunfo da Igreja e isto é exemplificado nos evangelhos pelo número de patronos, entre os quais se destacam mulheres, que cediam suas casas para encontros do ministério de Jesus e serviam a seu grupo com seus bens. Esses indivíduos poderiam promover os relacionamentos sociais necessários, reunir e proteger os recursos econômicos que tornariam possível o crescimento do grupo.

Outro pesquisador que abordou a importância das comunidades domésticas para o início da Igreja foi Filson (1939, p. 105-112). Ele explica a preocupação de Paulo em dedicar grande atenção em suas cartas pastorais à vida em família, o que também pode ser notado em outros escritos cristãos, como se poderá observar.

Filson afirma que a existência de várias Igrejas domésticas em uma cidade revela o status social dos cristãos primitivos e a condição do chefe dessa comunidade, o *pater familias* como pessoa dotada necessariamente de alguma educação, como herdeira de algum prestígio familiar e de alguma habilidade administrativa, que seriam recursos úteis ao fornecimento de mão de obra qualificada para liderar as comunidades nascentes e em rápida expansão (GEHRING, 2004, p. 293), fazendo assim do hospedeiro da pequena comunidade um potencial líder proeminente. De fato, o Novo Testamento reflete essa característica social ao mencionar que algumas mulheres de posse, que tinham autoridade para determinar o que seria feito em suas casas no plano religioso, sustentavam Jesus e seus seguidores com seus bens (Lc 8.3) indicando que o Cristianismo era um movimento financiado por um patronato local composto também de mulheres.

Um elemento importante a ser considerado passa a ser o modelo de composição e estruturação hierárquica de uma comunidade doméstica. Se a realidade social da comunidade era modelada pelo *oikos* então é possível explicar o desenvolvimento da estrutura de liderança e ofícios da Igreja no mesmo contexto. Como se pôde diagnosticar pela literatura, o cabeça da comunidade doméstica (GEHRING, 2004, p. 25) era também seu líder no aspecto espiritual, exercendo uma espécie de supervisão nos assuntos religiosos. Se as primeiras comunidades cristãs se entendiam como "o *oikos* de Deus", parece consistente assumir que eram liderados

pelos cabeças do grupamento doméstico como uma espécie de supervisor, o que passou a ser conhecido como epíscopo ou bispo, uma atribuição que seria tão comum quantas fossem as comunidades domésticas estabelecidas.

Dois dos principais seguidores e líderes do movimento cristão são mencionados como tendo residido numa casa em Cafarnaum (BEST, 1982, p. 226-228). Pode-se assumir que Pedro ou algum de seus parentes seria o proprietário e que a casa seria grande o suficiente para hospedar os seguidores e seu mestre, o que implicaria em Pedro na figura de líder. Como cabeça de uma comunidade doméstica, ou *oikos*, e negociante de pescados, ele seria detentor de condição econômica forte o suficiente para permitir a posse de uma casa e a hospitalidade de Jesus e seus discípulos. Não somente Pedro, mas toda sua estrutura familiar teria sido ganha para a causa cristã e colocados seus recursos e instalações à disposição como base operacional para seu trabalho missionário. Assim, Pedro pode ser apresentado como líder de uma comunidade doméstica num estilo comum à Palestina nos tempos de Jesus (GEHRING, 2004, p. 41).

O Novo Testamento parece indicar que a maioria dos seguidores de Jesus em suas jornadas missionárias pela Judeia seria de itinerantes como ele. Mas havia também os que tinham vida sedentária e eram prováveis proprietários e cabeças de estruturas domésticas. Alguns são conhecidos por nomes: Maria e Marta com Lazaro (Lc 10.38-39)¹³⁰ e Simão, o leproso (Mt 26.6) que residiam em Betânia, no monte das oliveiras; José de Arimatéia (Mc 15.42-47); a mulher mencionada em Lucas (8.2-3) e os que aparecem em Marcos (15.40-41), todos pertenceram ao grupo dos que sustentaram o trabalho missionário de Jesus. Marta aparece em Lucas (10.38-42)¹³¹ como hospedeira. Ela presumivelmente era viúva (EASTON, 1926, p. 173) e, portanto, proprietária e cabeça da casa ou seu líder (HORSLEY, 1995, p. 195-211).

¹³⁰ Essa narrativa parece indicar que mulheres no cristianismo também abandonavam seus afazeres domésticos mesmo num contexto que ressalta a importante tarefa da hospitalidade a um mestre, para dedicar-se ao trabalho religioso ou filosófico itinerante. A discussão também pode ser notada em Epíteto (55-135 E.C.), *Discourses* 3.22.67-82. Embora os debates parecessem refletir que essa era uma preocupação dos homens, o NT desde os evangelhos reflete que esta questão também interessava a mulheres, o que pode ser atestado também fora do NT em obras como o tratado de Musônio Rufo (Séc. I E.C.) sobre a necessidade de as mulheres também buscarem o desenvolvimento filosófico. Ver Musonius, frag. 3.40.8-42.29 L. (9.17-13.3 H.). Ver também Epístola Cínica de Crates, 30, 32, 33, e Diógenes Laertius 6.98, sobre a esposa de Crates, Hipparchia; 1Tm 2.11-15. (DEMING, 2004, p. 95-96, nota 214).

¹³¹ Estuda-se a possibilidade de que a apropriação dessa tradição fosse uma propaganda cristã a favor da mulher que deveria também buscar uma vida contemplativa, segundo os interesses do reino de Deus, nos modelos do debate filosófico estoico sobre as implicações do casamento. Theissen discute essa passagem à luz do debate cínico estoico sobre casamento. THEISSEN, G., *Sociology of early palestinian Christianity*, Philadelphia: Fortress Press, 1977: 10-17, e *The Social Setting of Pauline Christianity: Essay on Corinth*, ed. And intr. By John H. Schütz, Philadelphia, Fortress Press, 1982: 39-49. Os textos de Orígenes indicam que os pais da igreja também viam a narrativa de Marta e Maria como exemplos da vida ativa ou contemplativa respectivamente (apud DEMING, 2004, p. 96).

Nesse contexto a casa de Marta em Betânia estaria para a missão de Jesus como a casa de Pedro em Cafarnaum: uma base operacional a partir da qual ele realizava suas incursões e como lugar de reunião e ensino (Jo 11.19 e 31; 12.1-9; Lc 10.38-42). Nesse aspecto, Jesus segue um modelo social praticado por outros líderes judeus, ou mestres pregadores, filósofos e líderes itinerantes de outras religiões: iniciar seus trabalhos tomando por base a principal estrutura social do momento, o *oikos*.

Nos evangelhos, Maria é um dos primeiros exemplos do envolvimento de mulheres na liderança das Igrejas domésticas na história do Cristianismo, embora não fosse o único modelo feminino nessa posição em outros espaços.

Gehring (2004, p. 268-280) ao explicar como se formavam essas lideranças das comunidades domésticas desde as primitivas comunidades de Jerusalém até as comunidades paulinas e além, mostra que proprietários ou cabeças das casas proviam não só local, provisões e proteção para as reuniões dos primeiros cristãos. Ele pressupõe que a estrutura hierárquica que dava forma às comunidades nascentes era a mesma das comunidades domésticas tradicionais. Dessa forma, torna-se possível sugerir que a liderança pré-existente em uma casa que se tornava local de reunião da igreja, fornecesse também líderes naturais que já se encontravam à frente dessa comunidade. Seria natural que o cabeça da casa se tornasse também o cabeça à frente da comunidade religiosa que agora se reunia em seu *oikos*. Segundo Gehring, se se tratasse do ambiente judaico de Jerusalém, seria natural que o patriarca, mais velho, o *beit av*, estivesse à frente e nos contextos greco-romanos o *pater familias* que disponibilizou sua casa estaria no comando, lembrando que em caso de ausência dessas figuras patriarcais a mulher assumiria a supervisão do *oikos*.

Campbell (1993, p. 511-528) supõe que o líder ou supervisor à frente das casas de judeus da tradição aramaica de Jerusalém seria o *mebaqqer*, e também se refere ao fato de que mais tarde esse passou a ser chamado de *episcopos* nas casas judaicas de fala grega. Essa figura equivalia à do ancião de famílias representativas da comunidade, o que se adequa ao conceito de ancião no judaísmo e no mundo antigo como um líder natural da comunidade como um todo, uma espécie de conselheiro.

Gehring (2004, p. 65 e 201) afirma que não só o cabeça da família assumia a liderança naturalmente nas comunidades reunidas em suas casas, mas o papel natural exercido pelo líder ou cabeça da família fornecia também a capacitação necessária para o exercício da liderança sobre os membros da Igreja doméstica. Os cabeças de famílias exerciam naturalmente um papel pastoral. Para o exercício de suas responsabilidades recebiam educação e acumulavam experiências como mestres de suas próprias famílias, estando

preparados para o ensino e habilitados para a administração uma vez que lidavam com os recursos da casa.

Sobre ser ou não o exercício de liderança nas comunidades domésticas uma expressão de ofício Gehring (2004, p. 201) faz notar que Paulo tanto estabelece líderes quanto lhes permite nascer naturalmente. No caso de Filemon, Paulo o chama de colaborador e a Arquipo ele se refere como soldado. Nota-se, assim, que alguns esforços no sentido da estruturação estão sendo feitos.

As comunidades cristãs domésticas surgiram fazia pouco tempo e não se poderia esperar que estivessem conscientemente estruturadas de maneira planejada, embora alguma estrutura já comece a se delinear desde os primeiros grupos, ainda que não houvesse funções oficiais¹³².

Como exemplo pode-se notar que Lucas em Atos (14.23) parece ainda ambíguo ao se referir a Paulo e Barnabé estabelecendo presbíteros pela imposição de mãos, o que tradicionalmente indicaria oficialidade do cargo.

Holmberg (1978, p. 118, apud GEHRING, 2004, p. 209)¹³³ sugere que na maioria das igrejas paulinas havia sempre dois grupos de líderes ou cooperadores:

- 1- Aqueles que ensinavam, dirigiam, transmitiam revelações, ensinavam as Escrituras e traduziam as vontades divinas para todos os dias. Nesse grupo se encontravam os profetas, profetizas e mestres.
- 2- Não muito evidente, o segundo grupo consistia daqueles que possuíam condições para cuidar dos enfermos, dos pobres, hospedar missionários e as reuniões, servir a refeição comunal da Igreja em suas casas e responsabilidades administrativas.

Conclui-se que a estrutura social constituída em ambientes domésticos, como exposto, era a experiência natural da sociedade mediterrânica antiga e, portanto, o sistema de patronato era sancionado como um costume no império sendo naturalmente aceito por aqueles que exerciam o poder bem como por aqueles que se beneficiavam dele. Além disso, nesse ambiente a mulher exercia alguma autoridade que, embora de forma não oficial, era

¹³² Sobre a sacralidade e oficialidade dos cargos Madigan e Osiek (2005, p. 6) discutem se eram estabelecidos por ordenação oficial e sacramental ou não. Indicam que em determinados momentos havia ordenações sacramentais para mulheres especialmente diaconisas cujo papel era oficial, mesmo que fossem para designações diferentes das dos homens.

¹³³ HOLMBERG, B., Paul and Power: the structure of authority in the primitive church as reflected in the pauline epistles, ConBNT 11, Lund, Sweden: LiberLäromedel/Gleerup, 1978: 118.

reconhecida e respeitada, atuando tanto na esfera do *oikos* como na esfera pública em papéis diversos, como no comércio, política, patronato, e assuntos religiosos, cumprindo em relação aos que se encontravam sob sua proteção uma supervisão espiritual que incluía instrução, direção e sacerdócio.

O Cristianismo se estabelece sob esse recurso natural e por esse caminho pode-se deduzir que a mulher que ocupasse a supervisão de um *oikos* também estaria à frente da comunidade que se reunia em sua casa. Nesse ambiente ela exerceria liderança em igualdade com homens, numa estrutura informal mais primitiva do Cristianismo, em que os cargos eram preenchidos segundo o carisma, comportando mulheres nas funções de profetizas, como mestras, que oravam em ambientes públicos na presença de homens que as ouviam e recebiam mensagens delas, praticavam exorcismos e conduziam cerimônias nas refeições rituais.

5.3 Os códigos domésticos e suas implicações para as mulheres

Num ambiente patriarcal como o que envolveu todas as comunidades domésticas dos primeiros séculos com suas especificidades e afetaram o movimento cristão primitivo com resistências maiores ou menores, dependendo do lugar e de épocas específicas, entre outros fatores, justamente devido à grande quantidade de mulheres que faziam parte de suas estruturas, seria importante um parecer mais específico sobre o comportamento feminino que atendesse aos interesses pela permanência e aceitação das comunidades nas localidades onde se estabelecesse.

Além do seu aproveitamento nas primeiras tentativas de silenciar as mulheres atuantes em grandes quantidades em todos os locais por onde se espalhava a fé dos seguidores de Jesus, os códigos de comportamento domésticos de Paulo no Novo Testamento expressaram sua preocupação em regular esses comportamentos evitando resistências e retaliações por parte da sociedade como um todo e especificamente por parte de toda uma aristocracia poderosa composta por homens que não estavam dispostos a abrir mãos de suas prerrogativas como cabeças de suas casas e dirigentes dos assuntos políticos por uma novidade religiosa oriental que lhes parecia desviante para suas mulheres, escravos e filhos. Tais códigos encontram-se sintetizados em:

1. **Colossenses 3.18-4.1** – as mulheres devem submeterem-se aos maridos¹³⁴.
2. **Eféso 5.21-6.9** – as mulheres devem submeter-se aos maridos; o marido é a cabeça da mulher; como a igreja está sujeita a Cristo as mulheres devem ser também em tudo ao marido; a mulher deve reverenciar a seu marido; os filhos devem honrar a mãe da mesma forma como honram o pai.
3. **1 Pedro 2.11-3.7** - as mulheres devem ser submissas aos maridos, mesmo incrédulos, com o objetivo de que sejam convencidos a se tornarem crentes; a mulher deve ser casta e sem temor moral para convencer seu marido à conversão; a mulher não deve usar adornos exteriores, tranças nos cabelos, ostentar joias¹³⁵ de ouro e vestidos luxuosos; a mulher deve valorizar o adorno interior, ser incorruptível, de espírito manso e tranquilo; o exemplo das mulheres santas da antiga aliança, sujeitas aos maridos; Sara é exemplo de quem obedeceu a Abraão, chamando-lhe senhor.
4. **1 Timóteo 2.8-6.2** - mulheres devem vestir-se com trajes decorosos, modéstia e sobriedade, sem tranças, ouro, pérolas ou vestidos caros; mulheres devem professar servir a Deus e revestir-se de boas obras; a mulher deve aprender em silêncio e com submissão; a mulher não pode ensinar, nem dominar sobre o homem, mas estar em silêncio; Adão foi feito primeiramente, e depois Eva; A mulher é culpada pela entrada do mal na história da humanidade, pois Adão não foi enganado e sim Eva, que caiu em transgressão; a mulher será salva se gerar filhos, permanecer sobriamente na fé, amor e santificação; o bispo deve ser marido de uma só mulher; o bispo deve governar bem sua própria casa (*domus / oikos*); bispo: governar bem a própria casa (*oikos*) X cuidar bem da casa (*oikos*) divina; mulheres (diaconisas?) devem ser sérias, não maldizentes, temperantes e fiéis em tudo; diáconos devem ter apenas uma esposa e governar bem a casa (*oikos*); *oikos* divino = Eclésia de Deus; proibição do casamento considerada heresia; mulheres velhas são dadas a fábulas; – as mulheres idosas devem ser repreendidas como

¹³⁴ Não se transcreveu nessas linhas nem o texto na íntegra, nem a contrapartida masculina à submissão da mulher por não ser assunto do tratamento desta pesquisa. O complemento desse e das demais referências ordena que o homem deva amar sua mulher e não a tratar asperamente ou indelicadamente. (Cl 3.19). Entre textos pagãos que expressam certa identidade nesse princípio, destaca-se Plutarco (46 – 120 E.C.) (*Moralia* 142E): “[...] *o marido não deve governar sua esposa como um déspota governa sua propriedade, mas como a alma governa o corpo, crescendo em simpatia e amor.*” (apud STEGEMANN, 1999, p. 404).

¹³⁵ Em 195 A.E.C. a *lex Oppia* proibia às mulheres o uso de joias e vestidos de luxo (D’ONOFRIO, 1968, p. 22). Na Judeia era comum o uso de joias pelas mulheres, incluindo-se aí anéis no nariz (DANIEL-ROPS, 2008, p. 149-150). Antes de Paulo os rabinos já condenavam o luxo e o uso excessivo de joias e adornos.

mães e as moças como irmãs, com pureza; as viúvas verdadeiras devem ser honradas; viúvas com filhos vivos, ou netos, estes devem prover seu sustento, e elas devem ser recompensadas como progenitoras; viúva verdadeira (univira?) é a que está desamparada e realiza seus cultos a Deus; viúva que vive no prazer (sexual?) é desprezível; viúvas devem ser ensinadas para se tornarem irrepreensíveis; viúvas devem ter mais que sessenta anos e ser *univira* para ser inscrita para ser cuidada pela igreja; viúva apta é aquela que tem bom testemunho, criou filhos e exercitou hospitalidade, lavou os pés dos santos, socorreu o atribulado e praticou boas obras; viúvas novas são suspeitas de serem levianas quando querem casar-se novamente; segundo casamento equivale a uma traição à fé; viúvas, sem o controle de homens que as representem são suspeitas de serem ociosas, fofoqueiras, faladeiras, causadoras de intrigas, inconvenientes; as mais novas (viúvas? / Jovens solteiras?) devem casar-se, ter filhos, dirigir sua casa e evitar tentações; mulheres jovens que se desviam; mulheres crentes devem socorrer as viúvas mais novas da família, para que a igreja socorra somente as verdadeiramente viúvas.

5. **Tito 2.1-10** – as mulheres idosas devem ser reverentes, não caluniadoras, não se encher de vinho, mestras do bem; as mulheres mais velhas devem ensinar¹³⁶ as mais novas a amarem seus maridos e filhos (mulheres devem amar marido e filhos); as mulheres devem ser moderadas, castas, boas donas de casa (*oikos*), bondosas, submissas aos maridos para que seja preservada a boa fama da religião.

Gehring (2004)¹³⁷ lista alguns estudiosos que debateram as origens desses códigos de comportamento doméstico que tratam de regular as relações entre o patriarca e sua mulher além de escravos e filhos, propondo a submissão de todos à figura do pai, com destaque para

¹³⁶ Essa instrução não é contraditória em relação ao ensino geral da proibição do ensino por mulheres, pois neste texto o objetivo é o ensino de mulheres jovens para o cumprimento das funções tradicionais da mulher (apud STEGEMANN, 1999, p. 474, nota 64).

¹³⁷ Gehring (2004, p. 229-230), indica textos cristãos extrabíblicos que apresentam códigos de comportamento e administração doméstica em forma de exortações morais: 1Clemente 1.3, 21.6-8; Didaquê 4.9-11; Ep. De Barnabé 19.5-7; Inácio, Policarpo 4.1-6.2; Policarpo, Filipenses 4.2-6.1. Estudiosos entendem que esses códigos provinham das ideias expressas na literatura helenística sobre administração doméstica como debatidos pelas escolas estoicas e cínicas (BALCH, 1981, p. 23-121, WITERINGTON III, B., *Women in the earliest churches*, SNTSMS 59, Cambridge, Cambridge Univ. Press 1988, p. 42-47). Porém deve-se entender que estas discussões seguem vários rumos na literatura cristã, como expressa na denúncia em 1Tm 2.8-6.2 a favor do casamento e da procriação em detrimento de grupos que resistiam ao casamento, talvez a partir de algum gnosticismo. Ver DIBELIUS, M., & CONZELMANN, *The Pastoral Epistles, Hermeneia*, Philadelphia: Fortress, 1972, p.: 65-67 (apud DEMING, 2004, p. 96-97, notas 218-220, 101, notas 243-244).

as esposas. Eles se dividem em três grupos na tentativa de demonstrar qual seria a origem dos conceitos e a fonte que mais influenciou seus autores:

1. Há aqueles que propuseram que esses códigos foram construídos a partir da ética estoica ou tomados de versões cristianizadas desta;
2. O segundo grupo propõe uma abordagem segundo a qual a influência judaica foi mais determinante que a estoica. A ética paulina proposta para reger as relações domésticas teria raízes nas heranças culturais e religiosas, uma vez que os códigos judaicos são fartos de conselhos éticos de relações sociais e colocam a mulher em geral sob o controle da estrutura patriarcal;
3. O terceiro grupo é formado por pesquisadores que creditam os conselhos éticos destes textos do Novo Testamento aos conceitos helenísticos que discutiam a administração doméstica (*oeconomica*), particularmente como os dos escritos herdados de Aristóteles (384-322 A.E.C.).

Esses textos contêm algumas características que devem ser destacadas:

- 1- Dos cinco conjuntos do Novo Testamento que tratam da ética social e familiar a ser adotada pelos cristãos, quatro estão entre os escritos paulinos ou atribuídos a ele e um a Pedro. Paulo é autor ou recebe a atribuição de autor da maioria dos textos do NT. Deve-se levar em consideração que Paulo é um personagem de dupla origem, judaica e romana, de Tarso, que foi educado na ética judaica sob influência helenística, e entendia a importância de Roma para a constituição da sociedade mediterrânea como um todo. Como Flávio Josefo¹³⁸, conhecedor do poderio romano de domínio e determinação do destino de todos, Paulo não pretendia confrontar as determinações do Império e por em risco a frágil estrutura do Cristianismo¹³⁹. Antes, foi o primeiro dentre os apóstolos a tentar conquistar a

¹³⁸ Josefo, explicando as doutrinas messiânicas, por exemplo, toma o cuidado de não ofender seus amigos romanos mencionando frequentemente que aventureiros fizeram seguidores entre o povo judeu pretendendo ser o Messias e observa que haveria uma profecia ambígua em suas Escrituras que afirmava aos judeus que naqueles dias um homem de sua nação se tornaria o senhor do mundo (Guerras 6.5, apud DANIEL-ROPS, 2008, p. 476-7).

¹³⁹ Quanto a isso, havia duas tendências entre os judeus: aqueles que rejeitavam completamente a presença romana em seu território e aqueles que viam nisso alguns benefícios, como evitar a desordem e a invasão estrangeira. A sociedade mais ordeira estaria do lado desses e Paulo recomenda, referindo-se a eles que “[...]”

simpatia romana no interesse de favorecer a disseminação da religião na cultura mais poderosa de seus tempos.

- 2- Pedro provinha do ambiente judaico de tradição aramaica. Mais conservador quanto às mulheres, seus argumentos utilizam como referenciais personagens da antiga tradição israelita¹⁴⁰. Nem por isso deixava de expressar opiniões convergentes às de Paulo ao legislar sobre o comportamento feminino.
- 3- Em linhas gerais, os textos recomendam a boa convivência entre os irmãos propondo uma espécie de reciprocidade em que uns deveriam respeitar, submeterem-se e servir aos outros e a manutenção do bom comportamento social objetivando preservar a fama dos cristãos aos olhos da Aristocracia Romana. Exortam a que escravos, filhos, mulheres, os três perfis mais comuns das pessoas que frequentavam as comunidades domésticas cristãs, de alguma forma se submetessem aos superiores, que deveriam ser homens, cidadãos por natureza, chefes ou patriarcas sobre famílias, ou *oikos*. Um dos textos recomenda a seus leitores/ouvintes a submissão ao poder governamental (1Pe), mas em geral os grupos sociais a que se referem estão conectados aos contextos próprios das comunidades domésticas.

As mulheres aparecem com destaque nos cinco conjuntos de textos em diferentes papéis: jovem solteira, mulher casada, viúva, diaconisa, mãe. As recomendações às mulheres são específicas para cada papel, mas não diferem muito com relação a sua posição hierárquica à exceção das mães, único papel em que mulheres recebem a mesma honra dos maridos, enquanto pais: “Honra a teu pai e à tua mãe” (Antigo Testamento).

Que se lembre que em alguns períodos, por força de lei, e/ou na ausência do pai a mãe detinha sua autoridade e em alguns casos herdava sua posição pelo falecimento do marido, ou pai que deixasse herança, ocasião em que a mulher poderia, em algumas circunstâncias, ocupar a posição de cabeça da casa.

Segundo Stegemann (1999, p. 402-403), em 1Timóteo (2.9-15) o redator relaciona instruções sobre o comportamento esperado das mulheres nas comunidades cristãs conhecidas

seja todo homem submisso às autoridades que exercem poder...” (Rm 13.1 TEB). Segundo Daniel-Rops (2008, p. 91), Paulo via o Império romano como uma realização histórica introduzida pela providência divina. Ele descobriu como usar o Império para o bem da causa e para seus propósitos pela pax Romana, as estradas, a navegação e seu poder de polícia.

¹⁴⁰ Segundo Pedro, Sara chamava seu marido de senhor (*kirios*). Paulo usa o verbo *hypotassesthai* em Rm 13.1, para autoridades governamentais, e em 1Co 14.34 para a submissão da mulher, significando que a noção seria a de uma relação de soberania (apud STEGEMANN, 1999, p. 404).

também por meio dos textos de Tácito (55-120 E.C.) e Valério Máximo (sec. I A.E.C. – I E.C.), apenas com o acréscimo de que foram subsidiados pela Teologia da Criação, prescrevendo que devem aprender em silêncio (*hesychia*) como referido também em 1Coríntios (14.33b-36), e em submissão, parecendo ser de uma fonte comum, e a proibição quanto ao ensino. Sugere o texto que o comportamento esperado deva ser reproduzido na assembleia, nos espaços públicos. A ideia se transfere automaticamente para a restrição quanto ao ensino por mulheres em 1Timóteo (2.12) que proíbe às mulheres governarem sobre homens, e não se refere somente aos espaços das reuniões da Igreja, mas se estende para as casas¹⁴¹. Deduz-se daí não se tratar de simples instrução, mas sim do fato de mulheres estarem ensinando homens e isso precisava ser mudado¹⁴².

Os fundamentos desse conceito variam entre a mentalidade quanto à posição secundária da mulher em relação ao homem e suas noções quanto às fragilidades morais e corporais femininas segundo percepções estabelecidas por correntes filosóficas como os cínicos e estoicos, comuns no Mediterrâneo greco-romano.

Tito 2.2-8 apresenta admoestações com aspectos positivos ao tratar das virtudes ideais para o comportamento masculino, mas ao tratar das mulheres parte de aspectos negativos para instruir qual deva ser em contraste, o comportamento ideal da mulher: não maldizentes, não dadas ao vinho. Em 1Timóteo 2.9 e 5.6 ressalta-se a possibilidade de que mulheres tendiam à vaidade no vestir, no frisar dos cabelos e ostentar joias caras, e as viúvas inclinavam-se a viver nos prazeres. 2Timóteo (3.6) declara serem ignorantes, vulneráveis sexualmente, tendendo à concupiscência.

Paulo, preocupado com reações negativas para com a comunidade por parte do público romano (At 17.4-6) parece entrar em acordo com as convenções culturais greco-romanas por achar conveniente às Igrejas cristãs seguirem as regras patriarcais da sociedade. De qualquer modo, ele não leva adiante a promoção da participação da mulher em liderança nas missões

¹⁴¹ Tertuliano (*De virginibus velandis* 9), no século II relaciona o texto de 1Co14.33b-36 e 1Tm 2.11-12 à pregação, ao ensino e à qualquer outra função eclesial exercida por mulheres: batismos, serviço da eucaristia (in STEGEMANN, 1999, p. 474, nota 64).

¹⁴² Clemente de Alexandria (150-215 E.C.) não via problemas com o ensino por mulheres, desde que em sua ótica fosse seguido o que ele deduzia ser o exemplo dos apóstolos que levavam suas mulheres consigo para evangelizar as mulheres nos espaços interiores das casas onde homens de fora a princípio não poderiam adentrar. Schottroff (1994, p. 108) pressupõe que a realidade era a de que mulheres estavam ensinando homens, o que demandou instruções normativas no sentido de coibir a prática. (apud STEGEMANN, 1999, p. 403). Clemente (150-215 E.C.) ainda elogia a condução dos assuntos referentes às mulheres pelos presbíteros da igreja de Corinto. Sob suas lideranças as mulheres teriam recebido ordens sobre seu comportamento moral, sua consciência, quanto à afeição que deveriam mostrar para com seus maridos, viver sob autoridade, administrar respeitosamente suas comunidades domésticas, preservando a discricção em tudo (1Clemente 1.3). Mais tarde Clemente menciona que sob a nova liderança da igreja, os casais estariam se afastando e que estariam e gabando demasiadamente da castidade sendo que as mulheres estariam fora de controle (1Clemente 6.3; 38.2; 21.6-7). (DeCONICK, 2013, p. 63)

de proclamação e atividades de culto, uma vez que seu objetivo seria o de angariar a simpatia dessa sociedade e garantir a influência que suas comunidades pudessem exercer (KRAEMER, 1992, p. 191).

As mesmas questões, ou seja, pressões para adaptar as comunidades aos padrões socialmente aceitos e interesse pelo reconhecimento e conquistar a simpatia para com o movimento, podem estar por trás da apropriação por Lucas da narrativa de Marta e Maria em Lucas 10, que subjetivamente poderia ter o interesse em ser modelar da mulher que aprende em silêncio e se ocupa dos afazeres domésticos. O mesmo texto também poderia indicar que já nos tempos de Jesus mulheres ligadas ao seu movimento se interessavam excessivamente por aprender filosofia e que Jesus valorizava mais esse interesse feminino que o de se ocupar com os afazeres domésticos que seria a expectativa natural para com as mulheres.

De outro ponto de vista, Schottroff (1994, p. 104, apud STEGEMANN, 1999, p. 406-407) pressupõe que os autores/redatores das regras domésticas integravam, eles mesmos, uma sociedade extremamente conservadora e de tradições misóginas à maneira representada nos textos da literatura pagã por Tácito (55-120 E.C.), Valério Máximo (sec. I A.E.C. – I E.C.) e Juvenal (55-127 E.C.). Neles as mulheres são suspeitas de todas as possibilidades negativas, desde excessos, alcoolismo, luxúria, sedução e disponibilidade sexual, até o desejo de dominar sobre os homens.

A reação natural a essas suspeitas seria a busca pelo controle sobre mulheres, empreendida pelos homens de maneira geral e que se manifesta nessas cartas apostólicas em forma de conselhos a demandar subordinação, bem como em outros escritos de homens influentes em suas culturas por meio da literatura, indicando que a questão que envolvia o comportamento feminino que deveria ser detido extrapolava o ambiente da igreja e era um assunto muito presente nas mentes daquela época. Presume-se daí que se tinha por pano de fundo uma realidade comportamental tendente ao aumento da autonomia feminina que, aos olhos de sociedade como um todo, estava ligado à sua condição econômica e, no caso de algumas mulheres da Igreja em particular, com a experiência carismática de igualdade na raiz das comunidades cristãs.

Nas cartas aos efésios, filipenses e colossenses onde se encontram os códigos domésticos, o texto dirige-se primeiramente aos membros que devem submeter-se e suas responsabilidades, e o comportamento esperado da mulher é o elemento mais enfatizado, seguido de filhos e servos, para somente então, no caso de esposas expressarem-se as recomendações aos maridos: esses são comandados de forma apodítica a que amem suas esposas. Segundo Gehring (2004, p. 234), esse é um comando não negociável, que equilibra

as obrigações entre as partes¹⁴³. De outra forma, alguns versículos mencionam esse equilíbrio comandando que a mulher também ame seu marido e que esse também se lhe submeta.

As diferenças marcantes em Ef 5.21-6.9 em relação ao texto de Colossenses são a ênfase na submissão mútua e no amor que deve ser a referência de medida da contrapartida da submissão da mulher. O objetivo básico é a transformação do *oikos* num ambiente de mutualidade como expressão do comportamento cristão em comunidade.

É interessante observar que em Cl 3.11 (“[...] não há grego nem judeu, circuncisão nem incircuncisão, bárbaro, cita, escravo ou livre”) se encontra uma repetição do que Paulo afirma em Gl 3.28 sem a inclusão do par homem e mulher e na carta aos Efésios não se faz menção dessa fórmula, tornando possível inferir que se fez assim uma vez que incluir nessa nova liberdade a expressão “[...] nem homem, e nem mulher” de Gl 3.28 a tornaria incompatível com o código doméstico que não aparecem em Gálatas, mas tanto em Colossenses quanto em Efésios.

A relação entre marido e mulher é comparada à relação de Cristo como cabeça com a Igreja, seu corpo. Nesse sentido, assim como o amor de Cristo por seus seguidores é a motivação de sua entrega sacrificial, também o marido deve amar sua esposa com tamanho desprendimento no sentido de motivar sua submissão (STEGEMANN, 1999, p. 404). A proposta é de uma autoridade servil, qualificada e limitada pelo amor e não arbitrária a ser suportada a qualquer preço.

O texto de Efésios pode ser um indicativo claro de que o objetivo paulino não era o de causar rupturas no sistema hierárquico vivenciado na sociedade a que dirige a mensagem evangélica, mas favorecer seus vínculos mantendo cada um no seu papel, visando a uma transformação interna do sistema numa perspectiva espiritualizada.

Dibelius (1912, p. 91-92, apud GEHRING, 2004, p. 229) propôs a teoria de que a Igreja emprestou tais códigos da filosofia estoica pela necessidade de estabelecer rotinas diárias em função da demora da segunda vinda do Messias.

A melhor interpretação dos sentidos precisos desses textos no NT, para alguns estudiosos, depende de quanto se considera haver sido a influência de textos da economia

¹⁴³ O filósofo Plutarco (46 – 120 E.C.) promovia a virtude da moderação mesmo diante de comportamentos desviantes, uma vez que afeto e respeito genuínos eram considerados motivadores para a obediência das mulheres. Como se pode observar, essa antiga tendência de estimular o domínio patriarcal (Gaio, Inst. 1.55, escrito por volta de 161 E.C.) e ao mesmo tempo valorizar o equilíbrio das relações entre marido e mulher ensinando que o marido deveria tratar com brandura a sua esposa, também foi adotada por Paulo ao tratar dos códigos domésticos. E Plutarco (46 – 120 E.C.), declarava que: “[...] o marido não deve governar sua esposa como um déspota governa sua propriedade, mas como a alma governa o corpo, crescendo em simpatia e amor.” In *Moralia* 142E (NEYREY; STEWART, 2008, p. 165).

doméstica grega sobre sua formação, sem esquecer que a composição do Novo Testamento deve muito às suas raízes judaico-helenistas¹⁴⁴.

Vários pesquisadores¹⁴⁵, alguns mais revolucionários, outros por demais feministas encontram nesses códigos razões para supor que sufocaram a proposta libertária inicial do Cristianismo primitivo e o impediram enquanto um organismo capaz de iniciar uma transformação ética como as propostas em Gl 3.28, reintroduzindo estruturas patriarcais que entre outros efeitos promoveram a supressão da mulher.

Fiorenza (1983, p. 208-209)¹⁴⁶ não concorda que esses textos, os quais introduzem na estrutura da Igreja a expectativa patriarcal comum da sociedade, sejam simples interpolações posteriores aos escritos paulinos ou escritos atribuídos a Paulo como as cartas a Timóteo. Ela afirma que Paulo “[...] se voltou contra a proposta mais Primitiva e igualitária do Cristianismo por não haver entendido seu próprio evangelho evitando aplicar a doutrina da justificação a todos os aspectos da vida cotidiana e não somente à esfera escatológica e de culto”.

Ainda de acordo com Fiorenza (1983, p. 205-342) a introdução dos códigos domésticos em termos bíblicos também os sancionou em sentido teológico adicionando a eles uma dimensão de ordem da criação. “Ao fazê-lo esses ‘cristãos primitivos’ demandaram deles mesmos e particularmente dos escravos cristãos uma não resistência à ordem social existente”, o que também se estenderia às mulheres. Assim Fiorenza vê nos códigos domésticos um revés diante de possibilidades apresentadas em textos como Gálatas (3.28), bem como em modelos mais humanos e igualitários do ambiente externo, expressões de opiniões contrárias ao sistema, que se apresentavam como opções para as comunidades que nasciam por todo o Mediterrâneo. Para ela, os códigos domésticos paulinos representam um retrocesso nas possibilidades mais revolucionárias do Cristianismo, causa do retorno ao sistema patriarcal de sujeição em especial para as mulheres que deveria ser combatido nessa nova percepção espiritual segundo grupos mais primitivos do Cristianismo como um movimento missionário revolucionário, agressivo e invasivo.

Para DeConick (2013, p. 73) ao se converter, Paulo se encontra em um ambiente de homens e mulheres trabalhando juntos e em parceria, iguais em suas posições hierárquicas e tem suas próprias opiniões e preocupações sobre as implicações sociais, culturais e políticas quanto às ações das mulheres para a imagem da Igreja. Embora não as restrinja quanto aos cargos que ocupam, dá a entender que ultrapassaram seus limites sociais e culturais e

¹⁴⁴ Josefo, Ag. Apion 2.201, Filo, Esp Laws 2.124 (apud GEHRING, 2004, p. 234).

¹⁴⁵ Tribble, Fiorenza, Meeks, S. Schulz, (apud GEHRING, 2004, p. 213, nota 12-13).

¹⁴⁶ Sobre a possibilidade de uma mudança de paradigmas em Paulo que tenha levado a redefinições de seus escritos nesse tema como em nenhum outro ver Gehring (2004, p. 231) e Witerington III (1988, p. 2).

quebraram a hierarquia masculina tradicional que caracterizava sua sociedade, o que as faria parecer licenciosas sendo que seus corpos sem o véu conduziriam homens ao pecado sexual.

Gehring (2004, p. 233) discorda dessa abordagem exposta por Fiorenza e demonstra que seria possível entender que Paulo não via contradição em afirmar que, se de um ponto de vista “soteriológico”, diferenças religiosas e sociais das pessoas estariam anuladas, de outro, continuariam existindo no aspecto social como diferença na criação entre os cristãos na família e na Igreja.

Antes dos cristãos,¹⁴⁷ autores como Columella (4-70 E.C.), Antipater (sec. II-I A.E.C.), e Plutarco (46 – 120 E.C.) intentaram demonstrar, ainda que teoricamente, um modelo de estrutura doméstica mais fluida e liberal, permeado de maior igualdade de gênero, o que também representaria algo de revolucionário para os métodos de seus tempos.

Balch (1981, p. 143-149)¹⁴⁸ resiste a essa abordagem afirmando que tais pensadores projetaram uma sociedade em teoria que se distingue das práticas recomendadas:

Estoicos como Antipater, Musonius Rufus, Hierocles, assim como Plutarco demonstraram que a subordinação das esposas era geral, segundo a prática helenista. Alguns autores confirmavam a teoria estoica da igualdade natural dos sexos enquanto encorajavam a prática aristotélica da subordinação das esposas aos maridos.

A escolha por estruturas matriarcais em detrimento da tradição patriarcal reivindicada pelas praticantes da ascese, nesse caso teria existido somente na teoria, ou numa tentativa fracassada em seus inícios, pela resistência de seus oponentes provenientes dos representantes do que veio a ser conhecido como a ortodoxia cristã a partir de Roma.

A realidade expressa no Cristianismo mais primitivo parece coincidir com essa opinião de Fiorenza, pois nem as primeiras mulheres discípulas do Cristo, como Maria Madalena, nem as personagens de Paulo relacionadas nos Atos e Romanos, nem mesmo Jesus ou os compositores de narrativas mitológicas como os Atos apócrifos ou os evangelhos gnósticos cheios de narrativas de mulheres entusiasmadas pela nova ordem da liberdade e igualdade de gênero entenderam que a proposta era a de um equilíbrio social no ambiente doméstico, mas tomaram Gl 3.28 de uma perspectiva mais radical¹⁴⁹.

¹⁴⁷ GIELEN, *Tradition*, 129-135, Columella, Rust. 12. pref. 5/7-10; 12.2.6; Plutarch, *Mullierum virtutes, Conjugalia praecepta, amatorius*; (apud GEHRING, 2004, p. 248).

¹⁴⁸ Ver também Musonius Rufus (Séc. I E.C.): “Que as mulheres também estudem filosofia”, Or. 3.38.26-3.40.2, 3.42.10-15, 17; “As filhas deveriam receber a mesma educação dos filhos”, Or. 4.46.13-32; “Indulgencia sexual” 12.86.38-13.88.4; Hierocles, 22-23; 503.12-16 (apud GEHRING, 2004, p. 248).

¹⁴⁹ Paulo não era ignorante das várias interpretações que se dava a textos controversos como Gn 1.27. Ele até mesmo concede às mulheres em Corinto que no senhor homens e mulheres seriam interdependentes. Mas parece que o que ele entendia sobre isso seria diferente do que pensavam as mulheres em corinto. DeConick (2013, p. 62) supõe que Paulo entendia essa interdependência de gênero significando que a superioridade

Se Paulo recomenda às mulheres então que se vistam de maneira adequada, que obedeçam a seus maridos, que sejam modestas, e que não falem na congregação, aí há um indicativo de que mulheres se comportavam contrariamente a esses padrões. Da mesma maneira, as queixas dos apologistas do período posterior aos pais apostólicos, todos ligados ao movimento ortodoxo pela unificação da hierarquia da Igreja sob o comando de um bispo principal em Roma (cujos pensadores são na totalidade misóginos) são indicativos de que havia movimentos cristãos no interior dos quais mulheres batizavam, ensinavam e profetizavam, e estimulava-se a liderança feminina, com a independência dos vínculos do casamento. Textos apologéticos da corrente ortodoxa que mais resistiu a esse aspecto do Cristianismo Primitivo evidenciam que acontecia exatamente assim. Madigan e Osiek (2005, p. 3) argumentam que os cânones e proibições conciliares, especialmente do oeste do Império, que teriam o objetivo de suprimir mulheres de cargos oficiais, revelam o que acontecia na prática e as evidências epigráficas que são mais frequentes no Oriente e vão diminuindo à medida que se aproxima do Ocidente também indicam isso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No passado grego e depois nos tempos da República Romana e suas trocas com o mundo da filosofia grega, exigia-se da mulher mais submissão e seu valor era mínimo, restando a ela os cuidados dos afazeres domésticos e a criação dos filhos, embora os romanos tradicionalmente valorizassem o casamento mais que os gregos e vissem nele um relacionamento que deveria ser mantido para o bom desempenho da República que necessitaria de cidadãos livres para continuar as gerações futuras.

Antes de se casar era subordinada ao pai e depois ao marido, que tinha direito de vida ou morte sobre ela, que nunca chegaria a ter liberdades pessoais e controle sobre qualquer tipo de recurso material, tendo em vista que para atender a todos os seus interesses deveria ser representada por algum homem, sendo o pai, filho, marido ou alguém designado para isso.

Porém, o contexto greco-romano já não pode ser considerado o único modelo de estratificação social na Antiguidade Clássica a determinar os comportamentos sociais em matéria de relacionamento de gênero.

Outras culturas como a egípcia e a espartana assumiam comportamentos mais igualitários quanto ao gênero e nesses contextos a mulher participava em vários aspectos da sociedade, em especial dos movimentos religiosos como o culto de Isis e Osíris, no Egito.

Isso era observado com resistência pelos romanos que tinham suas próprias opiniões quanto às constituições dessas culturas, resistindo por meio de uma retórica bem articulada a qualquer aspecto da igualdade de gênero proposta por elas, suspeitando que poderiam causar rupturas das estruturas familiares como fundamento mais importante para a continuidade da ordem social, por corromperem as mulheres desviando-as dos princípios morais estabelecidos para elas.

Nesse sentido, desde Aristóteles (384-322 A.E.C.) se encontram lições de administração doméstica que traziam ensinamentos sobre a necessidade de se manter sob o domínio do patriarca toda a comunidade a sua volta, incluindo aí mulheres, filhos e escravos.

Pelo menos no âmbito oficial das leis que afetavam as mulheres, mudanças esperaram até o momento de transição entre República e Império, com Augusto (63 A.E.C. – 14 E.C.) e seus interesses em garantir a continuidade das classes dominantes que corriam risco de desaparecer com as guerras.

Entre outras mudanças, retirou-se dos maridos o direito de vida ou morte sobre as esposas, e deu-se a elas o direito de gerenciar suas heranças e permitir que viessem a herdar do marido, assegurando controle sobre um patrimônio muitas vezes abastado. A partir disso,

pôde também herdar os negócios ligados às propriedades do marido ou do pai, vindo a gerenciar propriedades de produção agrícola, pastoril, industrial e de serviços como transporte e, a partir desse momento, se popularizam as ricas matronas independentes que exerciam patronato e detinham grande influência política pelo poder financeiro que acumulavam.

As iniciativas de Augusto tiveram alguma repercussão social tendo em vista que a literatura, pelo menos a satírica, passa a comentar e a debochar do comportamento de mulheres em suas sociedades, especialmente entre as ricas matronas da aristocracia, apontando-as como imorais, mandonas e estranhamente fora de seus devidos lugares, trazendo certo saudosismo em relação ao passado na República, em que as mulheres estariam mais bem acomodadas sob a guarda de seus homens.

Como o espaço de maior participação da mulher ainda era o doméstico, a *oikos* – na forma como se manifestava em todo o Mediterrâneo como uma unidade produtiva que envolvia não só o núcleo familiar, mas toda a estrutura comercial, propriedades, pessoas da família extensiva, agregados por casamento, concubinas, filhos e escravos, sua manifestação se dava com maior intensidade a partir desse ambiente, no qual não só participava de atividades públicas ligadas aos negócios e eventos que interessassem à *oikos*, mas em especial nos assuntos religiosos¹⁵⁰.

Já se entende que nos cultos da *polis* a mulher atuava como sacerdotisa em alguns momentos, a ponto de uma legislação ser estabelecida para reger esse aspecto da vida civil. Atuavam até mesmo no culto ao Imperador, momento mais elevado dos aspectos religiosos no mundo romano.

Houve quem sugerisse que mulheres também deveriam dedicar-se aos estudos filosóficos para aprimorar seus sentidos no objetivo de gerir bem suas comunidades domésticas, apesar de todas as suspeitas que recaiam sobre tais sugestões no que diz respeito aos interesses e possibilidades de que isso viesse de fato a ser feito.

Em resumo, sempre foi incômoda, em alguma medida, a participação ativa da mulher em posição de liderança em qualquer área da sociedade, bem como nas estruturas hierárquicas das comunidades eclesiais, fosse qual fosse sua forma de estabelecimento e manifestação.

Porém, diferentemente do que se estabelecera tradicionalmente, já não se deve conceber as sociedades mediterrânicas greco-romanas do primeiro século como vazias de mulheres atuantes em seus espaços públicos, por meio das comunidades domésticas, em

¹⁵⁰ O elo familiar nesse ambiente era tão vigoroso que nos evangelhos e no livro de Atos vemos que os pais que aceitavam os ensinamentos de Cristo levavam com eles a família inteira, como em João (4.53); Atos (16.34, 18.8) (apud DANIEL-ROPS, 2008, p. 134).

negócios, religião, associações e todo tipo de manifestação comum à sociedade da época, como nos espaços religiosos judaicos na Palestina e na Diáspora, e na Igreja Primitiva, utilizando-se habilmente de seus relacionamentos dentro e fora do ambiente familiar para influenciar aspectos políticos e exercer algum patronato em favor de pessoas sob sua proteção.

Esses debates em torno das liberdades que deveriam ser dadas à mulher nos espaços públicos, políticos e religiosos também faziam parte das preocupações judaicas desde a presença grega em seus territórios, com as pressões pela “helenização” de sua cultura. Em especial após a chegada definitiva dos romanos, em 63 A.E.C., essas pressões trouxeram componentes novos e logo seus mestres começam a preocupar-se em manter as barreiras religiosas que assegurassem o cumprimento das leis religiosas de seu povo, demonstrando alguma simpatia por sua retórica, adaptando-se e fazendo concessões à sua maneira naquilo em que pudessem.

Semelhanças são encontradas na forma de pensar de seus filósofos e historiadores quanto à mulher, mas sua sociedade tendia a ser mais restritiva quanto à manifestação feminina devido às especificidades de sua legislação religiosa.

No entanto, as comunidades judaicas da Diáspora em capitais como Alexandria, no Egito, demonstravam maior tolerância para com a manifestação feminina embora as mulheres nessas comunidades estivessem mais subordinadas às leis romanas e locais que às determinações religiosas de seu povo de origem, e algumas exerciam seus direitos nesse sentido, aproveitando a liberdade criada por Augusto em favor das mulheres, chegando até mesmo a propor divórcio pela própria iniciativa.

Nessas comunidades elas negociavam independentemente de seus maridos, apresentavam-se publicamente em festas e jogos, exerciam patronato e administravam riquezas. Exerciam também liderança religiosa nas sinagogas, das quais muitas eram financiadoras e reconhecidas como mães da sinagoga, exercendo poder dentro dessas comunidades e para com elas junto aos interesses governamentais.

Monumentos foram erigidos em referência às realizações importantes por mulheres judias em benefício de seus concidadãos, suas sinagogas e interesses de suas comunidades.

Alguma tendência à emancipação da mulher havia no meio dessa cultura que veio a inspirar os judeus os quais deram início ao movimento cristão com suas peculiaridades quanto à presença e à participação feminina em suas estruturas hierárquicas nos primeiros momentos de sua história.

Torna-se claro nos evangelhos que é possível entender que seu personagem principal, Jesus, à sua maneira, não se apegava às tradições misóginas de seu tempo, o que pode revelar um aspecto do debate da época em sua própria sociedade.

Embora ele mesmo não parecesse incomodado com a arregimentação de mulheres para seus objetivos, seus discípulos não seguiam o mesmo conceito e se espantavam com a presença delas de maneira tão abundante e igualitária, a ponto de se encontrar reflexos dos conflitos que essa atitude provocava, manifestados na literatura posterior como os Atos Apócrifos e os escritos gnósticos, abundantes em exemplos de mulheres com autoridade em suas Igrejas. Um exemplo clássico seriam os escritos apócrifos sobre Maria Madalena, que embora mitológicos, refletem os tipos de conflitos de sua época e parecem ser uma defesa de algum grupo que desejava justificar que sua principal mentora fosse uma mulher.

Desde os primeiros registros sobre Jesus, em sua genealogia, mulheres com comportamentos não tradicionais para heroínas bíblicas, como Tamar e Rute, fizeram parte de sua vida.

Algumas cenas são interessantes quando se observa seu relacionamento com mulheres, tendo em vista que ele falava com elas, ensinava-lhes suas palavras de maneira pessoal e particular, tocava e era tocado por elas, mesmo que fossem de moral duvidosa na opinião dos que circundavam Jesus, elogiava-as por sua tendência a uma fé mais consistente que dos homens e por serem mais dedicadas.

Ele as cura, liberta, tinha algumas seguidoras mais íntimas que não pareciam subordinadas a homens que as representassem, tendo recursos para inclusive financiar seu ministério e os movimentos de seus seguidores.

As mulheres estiveram presentes em momentos cruciais de seu ministério. Nesse sentido, Maria Madalena pôde ser comparada aos apóstolos que conviveram com ele e foram feitos tais pelo fato de terem sido os que mais ouviram suas mensagens e o viram depois de ressuscitado, tendo sido por ele comissionados à pregação e divulgação de sua mensagem.

Dentre os apóstolos, teria sido Maria Madalena a primeira a vê-lo ressuscitado (DeCONICK, 2013, p. 130), e segundo alguns pesquisadores, também a primeira a ser comissionada a anunciar que o mestre ressuscitara, embora por séculos os pensadores cristãos não tenham desejado reconhecer o chamado dessa mulher como legítimo entre os apóstolos.

A liberdade de Jesus para com as mulheres poderia ser um reflexo de sua convivência com grupos mais igualitários em questões de gênero, típicos de sua região, afastadas do centro político e religioso judaico, ou do seu convívio e percepções do ambiente egípcio, onde teria vivido parte de sua adolescência, ou de sua familiaridade com alguma doutrina que

interpretava as profecias de Joel como um novo momento nas relações de gênero no aspecto soteriológico que ele mesmo viria a estabelecer: “[...] nos últimos dias... derramarei do meu Espírito sobre toda carne, e vossos filhos e filhas profetizarão... mesmo sobre os meus escravos e escravas derramarei do meu Espírito, naqueles dias, e profetizarão”, como vaticinou esse profeta (Jl 2.28-29 com At 2.17-18).

Talvez algum grupo dentre as seitas judaicas com as quais convivesse lhe tenha despertado para essa percepção ou ele mesmo tenha elaborado suas doutrinas sobre essa questão, pois, de fato, sua convivência com mulheres era exagerada para os padrões dos evangelhos que registraram sua história e ainda não se encontrou explicação para sua postura.

Fato explícito, porém, é o de que Jesus dá início a um movimento que se caracterizava por maior igualdade de gênero em que mulheres se sentiram inspiradas a ocuparem posições de liderança e exercer ministérios com autoridade equivalente à dos homens nas mesmas posições.

Embora os termos do Novo Testamento tenham sido cuidadosamente escolhidos para manter as distinções entre os papéis dos homens e das mulheres, fazendo com que expressões como servir e seguir tivessem aplicações diferentes em se tratando deles ou delas, algum termo escapou, e logo após o desaparecimento de Jesus e os primeiros movimentos apostolares no início de Atos, encontra-se que Tabita (Dorcas) em Atos (9.36) é chamada pelo termo grego *mathetria*, expressão que designava os seguidores homens da fé cristã e é elogiada por suas obras. Além de mulher, era escrava emancipada, o que demonstra que o movimento estabelecido por Jesus nasceu numa vertente libertária em termos de gênero e de status social, permitindo a qualquer pessoa, independente de status que ocupasse posições de destaque em sua hierarquia.

Ainda assim, seria necessário aguardar até Paulo para se encontrar algum registro de uma apóstola, ou de mulheres ocupando posições nalgum tipo de estrutura que se começava a implantar na Igreja.

Trata-se de Júnia, eminente entre os apóstolos (Romanos 16.7). Embora todas as discussões que envolveram seu nome e cargo, se se tratava de um homem, ou se seu apostolado seria equivalente ao dos homens que ocuparam esse cargo, a pesquisa mais liberal das últimas décadas concluiu que se tratava de uma mulher e que ela era realmente uma apóstola como se atestou a partir dos melhores manuscritos e observação dos sentidos das palavras dos textos.

A história da manipulação de textos referentes a Júnia tornou-se um exemplo da resistência misógina da Igreja para com mulheres em posição de autoridade e denuncia a que

ponto se chegou, refletindo-se na adulteração dos sentidos originais do texto considerado sagrado no intuito de ocultar verdades a respeito de seu importante papel na Igreja no esforço de evitar que outras mulheres inspiradas nesse modelo viessem a reivindicar direitos a posições na hierarquia eclesiástica, medida muito parecida com os procedimentos romanos de controle político e ideológico, aceitando quase todas as ideias desde que adaptadas a seus interesses.

Tentou-se estimar o percentual de mulheres em relação a homens participantes do ministério de Paulo ocupando posições de colaboradoras, diaconisas, encarregadas de comunidades domésticas e apóstolas, como Júnias¹⁵¹. Não há um acordo quanto aos números, mas sabe-se que para a época era alto o suficiente para atrair a atenção dos críticos e levar as autoridades a tomar decisões para resistir ao fenômeno da grande quantidade de mulheres que operavam como líderes nas comunidades. Havia mulheres de destaque na sociedade, independentes de maridos ou qualquer representante masculino que decidiam sobre seus próprios recursos e agiam indiretamente, disponibilizando suas casas para estabelecer as comunidades paulinas. Algumas ensinavam, profetizavam e o representavam levando suas cartas às comunidades mais distantes.

Nas comunidades domésticas (*oikos*) as mulheres receberam especial destaque em Paulo. Isso se devia à importância do *oikos* como base para o estabelecimento logístico da Igreja, fornecendo lugar, proteção patronal, baixos custos, oportunidades e mão de obra qualificada para liderança. Estima-se que desse modelo de comunidades tenham surgido os primeiros bispos, um papel comum nas sociedades daquele tempo referente à administração das pequenas cidades, que teria inspirado essa posição hierárquica que se tornou de uso exclusivo da Igreja. Pelas evidências em inscrições, mulheres ocuparam essa posição em relação às suas comunidades, não só na Igreja, mas também como líderes de sinagogas. Embora se tenha tentado determinar que quando aplicados às mulheres, termos como mãe da sinagoga, “epíscopa”, não tratavam de autoridade oficial pela ordenação, mas de honrarias, esse argumento não se susteve, pois, tradicionalmente, os mesmos termos eram aplicados a homens.

A teologia a ser construída a partir do pensamento paulino previa espaço para tudo isso da perspectiva de Gálatas 3.28, em que ele abole os conceitos de diferenciação entre

¹⁵¹ Gehring (2004, p. 211-212) estimou que proximadamente 25% dos seguidores de Paulo eram mulheres, o que pode não chamar atenção nos dias atuais, mas chamava em seu tempo, como se pode notar das queixas de filósofos e inimigos da Igreja como já referido nesse trabalho. Vários outros autores tentaram estabelecer cálculos estatísticos de quantas seriam as mulheres que seguiram a Paulo, mas esses números continuam incertos e sob avaliação.

homens e mulheres, bem como entre judeus e gentios, escravos ou livres, demonstrando que sua preocupação não era somente com mulheres, mas com a sociedade em geral.

Paulo, apesar de entender, como outros judeus, que a mulher teria responsabilidade pelo pecado original e, por isso, desde o começo tivesse sido amaldiçoada com a subordinação ao domínio masculino, concebia que todas as consequências desse pecado teriam sido resolvidas no sacrifício do Cristo e as diferenças deveriam ser desconsideradas, pois todos teriam sido reconduzidos a um estado de graça original no paraíso e não haveria distinção entre homens e mulheres num sentido escatológico.

Diante de uma sociedade que afirmava que não poderia haver igualdade entre homens e mulheres alguns grupos da Igreja Primitiva argumentavam que pelo batismo teriam permissão para ocupar cargos oficiais, o que não significava a valorização do feminino. As mulheres que detinham posições de liderança nessas comunidades foram as que se transformaram em homens ou renegaram sua feminilidade em favor do andrógino que alguns explicavam como um terceiro gênero que não seria nem homem nem mulher. Mulheres batizadas então teriam transcendido os limites de seu sexo. Algumas chegaram a adotar atitudes e vestimentas masculinas e até a modificar seus corpos pela prática de austeridade eremita em jejuns e penitências.

Até aqui se pode concluir que desde Jesus até certo momento do ministério paulino, o Cristianismo surgiu como um movimento libertário em relação às mulheres que puderam ocupar posições de destaque em sua hierarquia, embora até esse momento não se encontrem os mesmos termos para designar seus cargos como foram aplicados após os movimentos pela institucionalização. A formalidade hierárquica na Igreja foi um fenômeno posterior na história do Cristianismo, sendo que nas duas primeiras gerações de crentes, entre o movimento de Jesus e metade do ministério paulino não haveria interesse em designar o que seria oficial ou não, quem teria o direito e a autoridade para ordenar e reconhecer. Antes os cargos eram preenchidos tomando por prioridade os dons carismáticos e o voluntarismo aliado a alguma possibilidade econômica.

Os cargos também eram ocupados a partir de posições naturais já estabelecidas pelas estruturas das comunidades domésticas e eram equivalentes para homens e mulheres que viessem a ocupá-las. Nessas comunidades, a mulher já exercia posição de liderança, o que se transporta para a Igreja nas casas, enquanto esse núcleo era uma associação informal fora dos interesses oficiais do estado e do movimento pela unificação da Igreja sob um poder central em Roma.

Porém, mesmo Paulo, que como Jesus aparentou estabelecer mudanças em matéria de gênero entre os pensadores judeus de seu tempo, sucumbiu às pressões de sua sociedade para silenciar a mulher em seus esforços por ocupar posições de autoridade na sociedade e na Igreja, quando esta começa sua aproximação com Roma e seus objetivos passam a incluir a aceitação da fé cristã pela aristocracia romana, de cuja opinião dependia.

Dividido entre um evangelho igualitário que valorizava e dava grande liberdade à mulher enquanto se encontrava no ambiente das sinagogas e comunidades domésticas independentes, e as possibilidades de expansão que a aceitação da fé cristã pela aristocracia romana traria, Paulo, ou alguém em seu nome, começa a fazer um movimento, preparando a doutrina evangélica para aceitar crenças que a identificassem com o pensamento greco-romano de religião e sociedade.

Nas cartas aos Coríntios encontram-se várias dessas noções e embora existissem mulheres atuantes nessa Igreja, como profetizas e mestras e mulheres que oravam em público, ele comanda que não o fizessem sem o uso do véu¹⁵² e acaba por proibi-las de falar na Igreja, instruindo que perguntassem aos maridos em casa, seguindo um modelo social praticado desde antigamente com relação às assembleias em que mulheres participavam.

Alguns pesquisadores atribuíram essa mudança paulina como consequente de interpolações em seus textos realizadas por editores posteriores a ele, no intuito de ajustar os referidos textos a interesses daqueles que ocuparam sua posição no segundo século da era cristã.

Outros pesquisadores pensam que Paulo mesmo mudou sua forma de pensar por dois motivos: interesse na expansão da Igreja por todo o Mediterrâneo, especialmente em Roma, e preocupação em conquistar a simpatia da aristocracia dominante, misógina em sua forma de conduzir a sociedade, tendo em vista a demora do retorno do messias salvador para trazer juízo e pôr fim à história terrena, e a necessidade de estabelecer regras para um convívio mais prolongado com as sociedades dominantes que pudessem resistir ao estabelecimento da fé cristã. Após esses eventos encontram-se nas escrituras cristãs os códigos de comportamento doméstico que se tornaram um modelo social familiar a ser seguido universalmente pelas comunidades.

¹⁵² Nos termos propostos por Clemente, no final do século I E.C., Paulo não foi bem sucedido no seu intento de restituir o uso do véu na Igreja de Corinto, pois esse comenta em seus escritos que os presbíteros aconselharam as mulheres à modéstia e lhes foram dadas ordens estritas quanto a seu comportamento em público, supondo que ainda se comportavam de maneira independente ou igualitária (1Clemente 11.8-9; 6.3; 38.2; 21.6-7, apud DeCONICK, 2013, p. 63).

As discussões atuais em torno desses textos contemplam, entre outros temas, a origem dos conceitos que influenciaram Paulo, passando pela possibilidade de que tivessem sido inspirados nas tradições próprias de judeus conservadores, ou em uma forma cristianizada do debate cínico estoico sobre comportamento doméstico, ou das preocupações com a garantia das estruturas domésticas tradicionais segundo o conceito greco-romano de administração da sociedade buscando assegurar o equilíbrio do cosmos.

O que se pode assegurar é que Paulo consegue trazer para dentro da Igreja a misoginia de estado praticada na sociedade mediterrânica romana em geral com suas noções de subordinação da mulher entre os filhos e escravos.

Nos desdobramentos posteriores, com a transformação da Igreja rumo a uma instituição romana, defendida pelo imperador e estabelecida em basílicas no modelo dos monumentos imperiais romanos, as estruturas hierárquicas da Igreja refletem um processo de esvaziamento das mulheres de suas posições de comando que já estava em andamento desde o segundo século da história das disputas de poder na Igreja e esse processo se estende em forma de perseguições contra todos os grupos que se recusam a aderir aos novos conceitos.

Os debates posteriores em textos apócrifos, de característica mitológica propagandista, cheios de mulheres heroínas em posição de destaque, revelam que não foi fácil reverter o quadro de mulheres presentes com autoridade na Igreja.

Algumas resistiram até o martírio por suas convicções com o incentivo de apóstolos como André, Pedro e Paulo, obviamente enquanto personagens idealizados para esses papéis, como se de fato tivessem defendido essas práticas, para o que não há evidência nas narrativas bíblicas.

Porém, é histórico afirmar que o debate sobre se as mulheres poderiam ou não ocupar posições de autoridade nas Igrejas ocorreu e esteve nas mentes dos teólogos e líderes das vários grupos de cristãos dos primeiros séculos a ponto de ser levado para os sermões e pregações dos púlpitos das comunidades ligadas à ortodoxia que buscava a centralização do poder da Igreja nas mãos de um bispo em Roma. O simples conhecimento desses episódios de resistência ao feminino na história da Igreja, porém, tem sido considerado como a maior evidência de que de fato elas estavam em posições que incomodavam alguns seguidores, os quais empreenderam esforços para mudar o que ocorria. Esses debates em torno da autoridade feminina na Igreja foram tão importantes que perduraram por séculos, adentrando a Idade Média, o que indica também de alguma forma que existiam mulheres que exerciam autoridade na Igreja até data tão recente, o que incomodava alguns de seus representantes, a ponto de reagirem firmemente aos acontecimentos.

Historicamente, pode parecer precipitado afirmar que mulheres foram bispas e talvez até mesmo apóstolas. Não se encontram esses termos referentes aos cargos de primeiro escalão aplicados às mulheres, a não ser por inferência. Júnia era eminente entre os apóstolos, mas estava com seu marido. Havia profetizas e diaconisas, mas nenhuma mulher é nomeada diretamente com esses títulos nos textos bíblicos.

Porém, ficou claro que no período mais primitivo da Igreja, com seus estilos próprios de liderança mais informal, a estrutura hierárquica apoiada na condição do *oikos* e na autoridade reconhecida pelos dons carismáticos, a mulher ocupou posições de destaque e foi celebrada como diaconisa, presbítera, bispa, e agora na nova abordagem do texto bíblico até mesmo como apóstola.

Os argumentos daqueles que apoiavam a ordenação de mulheres a posições de autoridade na Igreja se fundamentavam nos textos de Êxodo (15.20) que narra a história de Miriam, irmã de Moisés, como profetiza, Gálatas (3.20 e 28) em que se eliminariam as diferenças de gênero.

Os líderes desfavoráveis à ordenação de mulheres fundamentavam-se nas leituras misóginas de Gênesis (3.16) que narra a punição de Eva; 1Coríntios (11.8) em que Paulo interpreta que a mulher foi criada a partir do homem e para esse como auxiliadora e imagem gloriosa desse e não da divindade; e 1Timóteo (2.12-15) em que às mulheres é negada a autoridade sobre homens por serem todas elas a porta de entrada do pecado.

Quando se procede a uma análise comparativa entre os textos do novo testamento e dos evangelhos e outros textos extrabíblicos por parte dos admiradores, e mesmo dos inimigos da novidade religiosa que se tentava estabelecer, torna-se claro que desde seus primeiros registros, narrativas como as de Maria Madalena representam modelos dos esforços pela reformulação de tradições mais antigas. No caso de Maria Madalena sua história como testemunha principal e primeira comissionada a proclamar que o messias ressuscitara, tornando-a uma apóstola com autoridade equivalente aos outros principais seguidores que viram Jesus ressuscitado, foi modificada para a marginalizar ou substituir por heróis do sexo masculino e líderes do movimento no momento em que os evangelhos foram escritos. Essa reformulação da tradição de Maria Madalena ocorreu em um momento e em um ambiente no qual os papéis das mulheres em algumas Igrejas e especialmente na sociedade romana externa, cuja simpatia era necessário conquistar, estavam sendo questionados com base em suas implicações sociais, culturais e políticas. Embora mulheres ainda estivessem em posições de liderança nas Igrejas, seu poder e proeminência já estavam sendo sombreados conforme a

hierarquia social e cultural de homens dominantes que estavam se levantando e se estabelecendo pelos finais do primeiro século da era comum.

Nesse exato momento os debates sobre se poderia ou não a mulher ocupar cargos oficiais na Igreja estão sendo ressuscitados por grupos de defensores católicos romanos pela ordenação de mulheres ao sacerdócio, ao episcopado e a outros cargos importantes em suas estruturas.

REFERÊNCIAS

FONTES

- A Bíblia, tradução ecumênica, Edições Loyola, São Paulo, 2002.
- Bíblia de estudo em cores, Trad. João Ferreira de Almeida, Revisada e de acordo com os melhores textos em Hebraico e Grego, JUERP, 1974.
- Bíblia Sagrada, Tradução da CNBB, Edições CNBB, Brasília, s/d.
- Cato Varro, *On Agriculture*, LCL, London: Harvard University Press, n° 283, 1934.
- Dio Cassius, Roman History, Vol. VII, LCL, London: Harvard University Press, n° 175, 1924.
- Josephus. *The Jewish War*. LCL, London: Harvard University Press, 1989.
- Josephus. *The Life. Against Apion*. LCL, London: Harvard University Press, 1997.
- Josephus. *Jewish Antiquities*. LCL, London: Harvard University Press, 1970.
- Lívio, LCL, London: Harvard University Press, n° 99 1919
- Pausanias, *Description of Greece*, LCL, London: Harvard University Press, vol. II, n° 188, 1926
- Petrônio, *Satiricon*, LCL, London: Harvard University Press, n° 15, 1913.
- Philo, *On the Decalogue, On the Special Laws*, LCL, London: Harvard University Press, Book 1-3, Vol. VII, n° 320, 1937.
- Soncino Babylonian Talmud. Translation, Notes, Glossary, Indices, by Rabbi Dr. I. Epstein, London: Soncino Press, 1935-1948.
- Tácito, *Annals*, LCL, London: Harvard University Press, vol. 6, 1937.

OBRAS

- ALTHEIM, F. *A History of Roman Religion*, London: Methuen & Co., 1938.
- BALCH, D. L. *Let the wives be submissive: the domestic code in 1Peter*, The society of biblical literature, Monograph Series, Ed. James Crenshaw, n° 26, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1981.
- BARTCHY, S. S. *Understanding Ancient Patriarchy: Paul's Vision of a Society of Siblings*. Biblical Theology Bulletin, n° 29, 1999: 68-78. Disponível em: <btb.sagepub.com/content/29/2/68.refs>. Acesso em: 13 set. 2014.
- BAUCKHAM. *Gospel Women, studies of the named women of the gospels*. Grand Rapids, Mich. Erdmans, 2002.
- BAUMGARTEN, J. M. *4Q502, Marriage of Golden Age Ritual?* JJS 24, 1983 P. 125-135.
- BECKER, Adam H.; REED, Annette Y. *The Ways That Never Parted, Jews and Christians in late antiquity and the early middle ages*. Minneapolis/MN: Fortress Press, 2007.
- BEN-SASSON, H. H. *Historia del Pueblo Judío*. v. 1. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

- BEST, E. *Following Jesus: discipleship in the gospel of Mark*. [JSNTSup 4, Sheffield, Engl, JSOT Press, 1982]. Disponível em: <www.jstor.org/stable/3260333>. Acesso em 13 set. 2014.
- BRAGA, E. S. *Santas e Sedutoras, as heroínas na Bíblia Hebraica, a mulher entre as narrativas bíblicas e a literatura patrística*. São Paulo: Humanitas, 2010.
- BREMEN, R. van. Women and Wealth. In: CAMERON, A.; KUHRT, A. (eds). *Images of Women in Antiquity*, 223-242. Detroit: Wayne State University, 1983.
- BRENNER, A. *A Mulher Israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- BRIGHT, J. *História de Israel*. 3. ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 1978.
- BROOTEN, B. J. *Women Leaders in the Ancient Synagogue: inscriptional evidence and Background Issues*. Chicago: Scholars Press, 1982.
- BROWN, P. *The Body and Society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*. Lectures in the history of religion, NY: Columbia University Press, 1988.
- _____. *Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorje Zahar Ed., 1990.
- BURCHAELL, J. T. *From Synagogue to Church: public services and offices in the earliest christian communities*. Cambridge: Cambridge University, 1992.
- CAMERON A.; KURT, A. (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Detroit: Wayne State Univ. Press, 1983.
- CAMPBELL, R. A. The Elders of the Jerusalem Church, *Journal of Theological Studies*, 44, 1993.
- CARCOPINO, J. *Daily Life in Ancient Rome*. London: George Routledge, 1941.
- CARDOSO, C. F. S. *O Faraó Akhenaton e nossos contemporâneos*. Disponível em: <www.pucrs.br/ffch/historia/egiptomania/publicacoes/jornada.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2014. P. 2-15.
- CORLEY, K. E. *Private Women, Public Meals: social conflict in synoptic tradition*. Peabody, Mass., Handrickson, 1993.
- CROUCH, James E. *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel*. Göttingen: Vandenhoeck and Rupert, 1972.
- DANIEL-ROPS, Henry. *A Vida Diária nos Tempos de Jesus*. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.
- DAUBE, D. *Pauline Contributions to a Pluralistic Culture: Recreation and Beyond*, in Donald G. Miller and Dikran Y. Hadidian, eds., *Jesus and Man's Hope 2:223-245*, Pittsburg: Pittsburg Theological Seminary, 1971.
- Del CASTILLO, A. *El sistema legislativo como elemento fundamental para el desarrollo femenino em el mundo romano*. Madrid: Ediciones de la universidad autonoma de Madrid, 1986.
- DeCONICK, A. D. *Holy Misogyny, Why the Sex and Gender Conflicts in the Early Church Still Matter*. Bloomsbury Academic, 2013.
- DEMING, W. *Paul on Marriage & Celibacy, the Hellenistic Background of 1Co 7, 2 e*. Michigan, Eerdmans Publishing Co, 2004.

- DENAUX, A. *New Testament Textual Criticism and Exegeses*. Lovaina, Leuven University Press, 2002.
- De VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Ed. Vida Nova, 2004.
- DIXON, Suzanne. *The Roman Family*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.
- D'ONOFRIO, Salvatore. *Os Motivos da Sátira Romana*. Tese, (Doutorado em Letras, Língua e Literatura Latina) – Faculdade De Filosofia, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1968.
- EASTON, B. S. *The Gospel According to st. Luke*. Edinburgh: T&T Clark, 1926.
- EHRMAN, Bart D. *O que Jesus disse? O que Jesus não disse? Quem mudou a bíblia e por que*. (Trad. Marco Marcionilo) São Paulo: Prestigio ed., 2006.
- _____. *The New Testament: a historical introduction to the early christian writings*. 3. ed. NY: Oxford Univ. Press, 2004.
- _____. *Studies in the Textual Criticism of the New Testament*. Leiden, Boston: Brill, 2006.
- _____.; PLESE, Zlatko. (Comp.), *The Apocryphal Gospels: texts and translations*. Oxford, NY: Oxford University Press, 2011.
- EISENMAN, R. H.; WISE, M. *The Dead Sea Scrolls Uncovered*. Shaftsbury, 1992.
- FARNELL, L. R. *The Cults of the Greek State*, 5 vol., Oxford: Oxford University Press, 1909.
- FEE, G. D. *The First Epistle to the Corinthians, New Intern. Comentary on the NT*, Eardmans, Grand Rapids, 1987.
- FILSON, F. V. *The Significance of the Early House Churches*. Journal of Biblical Literature, 58, 1939: 105-112. Disponível em: <www.jstor.org/stable/3259855>. Acesso em 13 set. 2014.
- FIORENZA, E. S. *In Memory or Her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. NY: Crossroad, 1983.
- FLORENCE M. G. *Women Who Knew Paul*. Zacchaeus Studies, New Testament, Collegeville, Minn., Liturgical, 1992.
- FRANCISCO, M. F. S. *Aristóteles Enquanto Fonte das Concepções de Espaço Público e Espaço Privado de Hannah Arendt*, Notandum, Ano 10, nº 14, 2007, p. 33-48. Disponível em: <<http://www.hottopos.com>>. Acesso em 1 set. 2014.
- FRIEDLAENDER, L. *La Sociedad Romana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Economica, 1947.
- GARNSEY, P.; SALLER, R. *The Roman Empire: Economy, Society and Culture*. London: Duckworth, 1987.
- GEHRING, R. W. *House Church and Mission, The importance of house structures in early Christianity*. Hendrickson, 2004.
- GOLDBERG, Gary J. (trad.) *Selections from Jewish Antiquities and The Jewish War*. in Bíblia on line 3.0, SBB, 1998.
- GUENTHER, Allen R. *One Woman or Two? 1Corinthians 7:34*, BBR 12, nº 1, pag. 33-45, 2002.
- HANSON, C. K. “Kinship”. Biblical Theology Bulletin 24, 1994: 183-194. Disponível em: <www.kchanson.com/ARTICLES/kinship.html>. Acesso em 1 set. 2014.

- HARNACK, A. von. *The Missions and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*. E Transl. James Moffat, 2 vols., NY, Harper, 1962.
- HENGEL, M. *The Charismatic Leader and His Followers*. NY: Crossroad, 1981.
- HO, Sin-pan Daniel. *Paul and the Creation of a Counter-Cultural Community: a rhetorical analysis of 1Cor. 5:11-11:1 in light of the social lives of the Corinthians*. Londres: Bloomsbury and T & T Clark, 2015, London (Library of New Testament Studies, 509).
- HORSLEY, R. A. *Galilee: History, Politics, People*. Valley Forge: Trinity Press International, 1995.
- HORSLEY, G. H. R. (ed.) 1987. *New Documents Illustrating Early Christianity: A review of the Greek Inscriptions and Papyri Published in 1979*. North Hydem NSW: The Ancient History Documents Research Centre, Macquarie University Press, 1987.
- ILAN, Tal. *Integrating Women in to Second Temple History, Peabody*. MSS: Hendrickson Publishers, 1999.
- _____. *Mine and Yours are Hers: Retrieving Women's History from Rabbinic Literature*. Leiden, 1997.
- JUNGMANN, J. A. *The Early Liturgy to the time of Gregory the Great*. ND, Univ. of Notre Dame Press, 1959.
- JUST, R. *Women in Atheniam Law and Life*. London: Routledge, 1991.
- KAMPEN, N. *Image and Status: working women in Ostia*. Berlin: Mann, 1981.
- KRAEMER, R. S. *Her share of the Blessings: women's religions among pagans, jews and christians in the Greco-Roman World*. NY: Oxford Univ. Press, 1992.
- KRAUTHEIMER, R. *Early Christian and Byzantine Architecture*. Baltimore: Penguin, 1965.
- LEON, H. J. *The Jews of Ancient Rome*. Philadelphia: Jewish Publication Society, Peabody, Mass. Hendrickson, 1960.
- LIGHTMANN, M.; ZEIL, W. *Univira: An Exemple of Continuity and Change in Roman society*. American Society of Church History, 46/1, 1977.
- LOANE, H. J. *Industry and Commerce of the City of Rome (50 B.C. – 200 A.D.)*. Johns Hopkins Univrsity Studies in Historical Science, 56/2. Baltimore: Johns Hopkins Univer. Press, 1938.
- LOHFINK, G. *Jesus and Comunity: the social dimention of christian faith*. Hendrickson, 1982.
- McGINN, Thomas A. J. *Concubinage and the Lex Iulia on Adultery*. The Johns Hopkins University Press. Transactions of the American Philological Association, v. 121, 1991. P. 335-375. Disponível em: <www.rbedrosian.com/.../McGinnn_1991_Concubinage.pdf>. Acesso em: 9 set. 2014.
- MACMULLEN, R. *Women in Public Roman Society*, Historia, 29, 1980.
- MADIGAN K.; OSIEK C. (eds.) *Ordained Women in the Early Church: a documentary history*. Johns Hopkins University Press, 2005.
- MEEKS, W. *The First Urban Christians: the social world of the apostle Paul*. New Haven, Yale, 1983.
- MOMIGLIANO, A. *As Raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc, 2004.

- MONTERO, S. *Deusas e Adivinhas: Mulher e adivinhação na Roma antiga*, Musa Ed., 1999.
- NEUSNER, J. *Formative Judaism: Religious, Historical, and Literary Studies*. Chico, Calif., Scholars Press, 1982.
- NEYREY, J. H.; STEWART, E. C. (eds.) *The Social World of the New Testament, Insights and Models*, Hendrickson Publ., 2008.
- ORTNER, S. B.; WHITEHEAD, H. *Sexual meanings: the cultural constructions of gender and sexuality*, Cambridge Univ. Press, 1981.
- PAOLI, U. E. *Urbs: la vida en la Roma Antigua*. Barcelona: Ibéria, s/d.
- PIÑERO, A.; CERRO, G. Del. *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*. (3 vols.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- POMEROY, S. *Diosas, ramerás, esposas y esclavas*. Madrid: Akal, 1987.
- PRITCHARD, T. ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton University, 1950.
- PURCELL, N. *Pater Patriae*, Oxford Class. Dict., Ed. S. Hornblower & Spawforth, 3ª ed. NY, Oxford Univ. Press, 1996.
- ROUSSELLE, A. *Pornéia: sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- RUETHER, R. R. *Religion and Sexism, Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*. New York: Published by Simon and Schuster, 1974.
- SALISBURY, J. E., *Church Fathers, Independent Virgins*, New York, Verso, 1991.
- SANDERS, E. P. *Jesus and Judaism*. Filadélfia: Fortress Press, 1985.
- SILVA, Gilvan V. Da. *A Representação da Mulher na Sátira Romana: amor e adultério em Horácio e Juvenal*. Revista de Historia, UFES, Vitória, 1995.
- SKARSAUNE, O. *À Sombra do Templo: as influências do judaísmo no Cristianismo primitivo*. Ed. Vida, 2004.
- SKARSAUNE, O.; HVALVIK R. *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*, Hendrickson Publishers, Inc, Massachusetts, 2007.
- SOLA, Pedro Resina (ed). *Fvndamenta Ivris*, Almeria: Universidad de Almeria, 2012.
- STEGEMANN, E. W. *The Jesus Moviment, a social history of first century*. Fortress Press, Mn, 1999.
- SWIDLER, L. *Women in Judism: The status of women in formative Judaism*. Rowman & Scarecrow. Littlefield, NJ: 1976.
- TANYAR, Alev. *The Jews and Christian of Imperial Asia Minor, The literary and material evidence*. Dissertation, Bilkent University, Ankara: 2002.
- TAYLOR, J. E. *Spiritual Mothers: Philo on the women therapeutae*, JSP, Journal for the study of the pseudepigrapha 23, 2002. P. 37-63. Disponível em: <www.acdamia.edu.com> . Acesso em 14 ago. 2014.
- TORJENSEN, K. J. *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*. 1. ed. Harper One, 1993.
- TREBILCO P. R. *Jewish Communities in Asia Minor*. Cambridge Univ. Press, 1997.

UBIETA, C. B. *Mujeres con autoridad en el Cristianismo antiguo*. Verbo Divino, 2007.

VERNER, D. C. *The Household of God: the social world of the pastoral epistles*. SBLDS 71, Chicago, CA: Scholars Press, 1983.

WARD, Benedicta. *Harlots of the Desert: A Story of Repentance in Early Monastic Sources*. Kalamazoo, Sistercian Publications, 1987.

WHITE, L. M. *Building Gods House in the Roman World: architectural adaptation among pagans, jews and christians*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1997.

WITERINGTON III, Ben, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University Press, 1988.

DICIONÁRIOS E CONCORDÂNCIA

FREEDMAN, David Noel. *Anchor Bible Dictionary (ABD)*. Bantam, Doubleday Dell Publishing Group, Inc.; illustrated edition, June 1, NY, 1992.

STRONG, James. *Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong*, in *Bíblia on Line 3.0, Avançado*, São Paulo, Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.