

Recebido em: 30/10/2015

Aceito em: 23/11/2015

MULHERES E CONDIÇÕES DA MULHER NO INTERIOR DAS COMUNIDADES CRISTÃS URBANAS DO SÉCULO I D.C.

Junio Cesar Rodrigues Lima¹

Mestre em História Política pelo PPGH-UERJ

NEA-UERJ

<http://lattes.cnpq.br/6815813692159569>

Resumo:

As comunidades cristãs estabelecidas nas mais variadas regiões do Império Romano eram plurais e tinham em sua composição social representantes de diversos segmentos sociais inclusive algumas mulheres que atuavam como líderes; entretanto, o discurso paulino sobre "mulheres e condições da mulher no interior das comunidades cristãs urbanas do século I d. C." parece atribuir a elas uma condição de inferioridade, evidenciando um segmento religioso cristão masculinamente hierarquizado. Nosso objetivo nesse artigo é identificar alguns dos elementos socioculturais que fizeram parte da memória discursiva que emerge das condições de produção do discurso paulino sobre as mulheres na I Epístola aos Coríntios 14.33-36. Considerando o elemento desencadeador do discurso, utilizaremos como recorte historiográfico a cidade de Corinto do século I d. C.

¹ Historiador e teólogo. Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade – UERJ, faz parte da linha de pesquisa CNPq "Discurso, Narrativa e Representação". Integra também o grupo de pesquisadores do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da UFF - NEHMAAT, fazendo parte da linha de pesquisa CNPq "Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média" e, ainda, "Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo". Professor de Estudos Romanos no Curso de Especialização em História Antiga e Medieval da UERJ. Especialista nas obras de Flávio Josefo com ênfase nas relações socioculturais entre romanos judeus no século I d. C. Atualmente desenvolve pesquisa sobre o tema "Política, cultura e espaço sagrado na cidade de Cesareia: uma análise do projeto urbanístico de Herodes Magno no século I d. C.". Orientação: Dr.^a Maria Regina Candido – UERJ.

Palavras-chave: Mulheres; Comunidades Cristãs; Memória Discursiva; Gênero.

Abstract:

Christian communities established in various regions of the Roman Empire were plural and had in its social composition representatives of various social groups and some women who acted as leaders; however, the Paul's discourse on "Women and women's conditions in urban Christian communities of the first century" assigns them an inferior status and evidences a hierarchical male-Christian religious segment. The objective of this article is to identify sociocultural elements that emerge from discursive memory of Paul's discourse production conditions.

Kyeswords: Women; Christian Communities Discursive Memory; Genre.

Quanto mais culturais se tornarem os estudos históricos, e quanto mais históricos se tornarem os estudos culturais, tanto melhor para ambos.
(HUNT, 1992: 29)

A sociedade romana do século I d. C, foi cenário para o surgimento de um novo seguimento do judaísmo antigo². Esse seguimento adquiriu adeptos ao sul da Palestina (Judéia) e, posteriormente, encontrou guarida em Roma, Alexandria, Antioquia, Macedônia, Cesaréia e outras regiões do Império.

O historiador romano Publius Cornelius Tacitus (111 d. C.) considerou esse novo segmento religioso judaico como uma *exitialibis superstitio* (superstição perniciosa). Seu relato sobre o incêndio em Roma corrobora com a informação de que, já na época de Nero, a nova prática religiosa judaica ultrapassara os limites da Judéia, chegando até a *Urbs*.

A sua perniciosa superstição, que até ali tinha estado reprimida, já tornava de novo a grassar não só por toda Judéia, origem deste mal, mas até dentro de Roma, aonde todas as atrocidades do universo, e tudo quanto há de mais vergonhoso vem enfim acumular-se, e sempre acham acolhimento (TACITO, ANAIS, LIVRO XV, XLIV).

Gaius Suetonius Tranquillus (122 d. C.), por sua vez, em sua *Vita Neronis*, afirma que durante o reinado de Nero muitos abusos foram severamente castigados e reprimidos e, dentre eles, “castigou-se os cristãos, sectários que aderiram a uma *superstitio nova et malefica* (nova e maléfica ou mágica superstição)” (SUETÔNIO, VIDA DOS CESARES: NERO, XVI). Nas palavras de Gaius Plinius Caecilius Secundus (112 d. C.) ao tratar de enfrentamentos entre judeus, cristãos e gentios na Bitínia ao início do século II d. C., tais práticas religiosas eram consideradas como *superstitio prava, immodica, superstitionis istius contagio* (superstição depravada e desagradada, superstição contagiosa).

Conforme registram os historiadores romanos, essa prática religiosa judaica que posteriormente receberá o nome de cristianismo teve sua origem no século I d. C., ao norte da Palestina. Essa região tinha como característica o desenvolvimento de relações socioculturais entre judeus e não judeus devido ao impacto anterior da cultura helênica na localidade. Posteriormente, com a administração dos Herodes e a urbanização de algumas cidades como Cesaréia e Tiberíades, o contato permanente com a cultura romana tornou-se inevitável.

² John Dominic Crossan utiliza a palavra cristianismo com o significado de judaísmo cristão. Segundo ele, trata-se de uma opção divergente, rival e mutuamente hostil dentro da nação judaica. Mas, Crossan não deixa de identificar o cristianismo antes e depois de Paulo (CROSSAIN, 2004: 19).

O discurso cristão antigo sobre mulheres e condições da mulher no interior das comunidades apresenta indícios da importação de elementos socioculturais gregos, judaicos e romanos para organização social, política e religiosa das comunidades cristãs³ urbanas do século I d. C. O objetivo desse artigo é identificar alguns dos elementos socioculturais que fizeram parte da *memória discursiva* que emerge das *condições de produção* do discurso paulino sobre as mulheres na I Epístola aos Coríntios 14.33-36. Considerando o *elemento desencadeador* do discurso, utilizaremos como recorte historiográfico a cidade de Corinto (espaço) no século I d. C. (tempo)⁴.

33 οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλ’ εἰρήνης. Ὡς ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων 34 αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν, ἀλλ’ ὑποτασσέσθωσαν, καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει. 35 εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν· αἰσχρὸν γάρ ἐστιν γυναῖκὶ λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ. 36 ἢ ἂν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξηλθεν, ἢ εἰς ὑμᾶς μόνους κατήντησεν;⁵

Como (é costume) em todas as reuniões comunitárias dos santos, as mulheres devem ficar caladas nas reuniões da comunidade. Não lhes é permitido falar, mas elas devem submeter-se, como diz também a lei. Mas se quiserem aprender algo, devem perguntar em casa para seus próprios maridos; pois é desonroso para uma mulher falar na reunião da comunidade. Por acaso a palavra de Deus partiu de vocês? Ou ela por acaso chegou unicamente até vocês?⁶

As comunidades cristãs estabelecidas nas mais variadas regiões do Império Romano eram plurais e tinham em sua *composição social* representantes de diversos segmentos sociais, inclusive algumas mulheres que atuavam como líderes; entretanto, o discurso paulino sobre “mulheres e condições da mulher no interior das comunidades cristãs urbanas do século I d. C.” parece atribuir a elas uma condição de inferioridade, evidenciando um segmento religioso cristão masculinamente hierarquizado. Assim, somos levados aos seguintes questionamentos: quais os elementos socioculturais que contribuíram para a construção do modelo de relações de gênero no interior das comunidades cristãs de

3 Stegemann afirma que “as comunidades crentes em Cristo nas cidades pagãs do Império Romano, diferentemente do seguimento de Jesus na terra de Israel, não mais pertenciam sociologicamente ao judaísmo (da diáspora). Porém, tampouco se entendiam como parte do paganismo” (STEGEMANN, 2004, p. 285). Entretanto, ainda assim, podem-se apreender apropriações culturais por parte das comunidades cristãs.

⁴ A I Epístola aos Coríntios se trata de um escrito de caráter ocasional. Nela o apóstolo Paulo responde às questões levantadas por integrantes das comunidades cristãs domiciliadas na cidadã. A epístola foi escrita aproximadamente em 54 d. C., quando Paulo estava na cidade de Éfeso.

⁵ (NESTLE-ALAND 28th, ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α, CHAPTER 14, VERSES 33/36)

⁶ (I CORINTHIOS, CAPÍTULO 2, VERSOS 33-36)

Corinto? Até que ponto o discurso paulino contribuiu para a construção da identidade feminina nas comunidades cristãs do século I d. C.? Existem evidências de relações socioculturais recíprocas entre gregos, romanos e judeus domiciliados em Corinto? Essas relações socioculturais contribuíram para a *memória discursiva* da I Epístola aos Coríntios sobre as relações de gênero nas comunidades?

Para dar conta dessa problemática optamos pela utilização de conceitos teóricos da Antropologia, História Social, Teoria Literária e procedimento metodológico da Linguística. Entendemos que o diálogo interdisciplinar é fundamental para uma prática histórica mais abrangente que considere as *condições de produção*, o contexto histórico, os elementos socioculturais e que evidencie a *memória discursiva* que emerge da fala sobre “mulheres e condições da mulher no interior das comunidades cristãs urbanas do século I d. C.”.

Em primeiro lugar, precisamos compreender o conceito de *discurso*. Eni Puccinelli Orlandi (2003: 15) conceitua *discurso* como “a palavra em movimento; a prática de linguagem”. Estudar o discurso sobre mulheres e condições da mulher na I Epístola aos Coríntios 14.33-36 significa o mesmo que observar “Paulo” falando, sem esquecer que:

Os dizeres não são apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de sentidos que são produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz, deixando vestígios que o analista de discurso tem de apreender. São pistas que ele aprende a seguir para compreender os sentidos aí produzidos, pondo em relação o dizer com sua exterioridade, suas condições de produção. Esse sentido tem a ver com o que é dito ali, mas também em outros lugares, assim como com o que não é dito, e com o que poderia ser dito e não foi. Desse modo as margens do dizer, do texto, também fazem parte dele (ORLANDI, 2003: 30).

Assim sendo, a fala paulina nos remete a outros discursos, a toda uma filiação de dizeres e elementos socioculturais diversos que emergem da ligação do seu discurso com as suas *condições de produção*. Por isso, Eni Orlandi considera fundamental uma abordagem interdisciplinar. O diálogo entre a Linguística e a História possibilita ao analista desvendar e compreender os gestos de interpretação que constituem o discurso paulino sobre as mulheres - “os sentidos não estão apenas nas palavras, nos textos, mas na sua relação com a exterioridade, nas condições em que eles são produzidos e que não dependem só das intenções dos sujeitos” (ORLANDI, 2003: 30). O diálogo com a Linguística nos permite colocar o discurso paulino em relação com a exterioridade, objetivando desvendar o que ele significa em sua materialidade.

A Professora Zolói Santos faz uma análise similar a de Eni Puccineli Orlandi e afirma que “O discurso literário resulta de uma reflexão e se constitui em uma mediação social, tal como o discurso histórico. Daí ser possível através das técnicas de expressão literária tais como os modos de narrar e construir pontos de vista, poder-se revelar a história” ⁷. Essa é a mesma posição do historiador italiano Giovanni Levi ao dissertar sobre a contribuição do diálogo interdisciplinar para a pesquisa histórica. O historiador italiano entende que, de forma mais indireta do que direta, a interdisciplinaridade coloca o pesquisador diante de obstáculos documentais como os “atos e pensamentos da vida cotidiana, as dúvidas e incertezas, o caráter fragmentário e dinâmico da identidade e os momentos contraditórios de sua constituição” (LEVI, 2006: 169). Como as exigências de historiadores e romancistas não são as mesmas, o diálogo entre História e Teoria Literária proporciona uma renovação da história narrativa, um interesse maior dos historiadores por novos tipos de documentos que forneçam indícios do cotidiano e um debate sobre a forma de se escrever história. As considerações de Giovanni Levi legitimam o reconhecimento de um texto bíblico como *documento histórico* capaz de evidenciar as *relações de gênero* no interior das comunidades cristãs em Corinto.

A proposta de diálogo interdisciplinar entre Teoria Literária e História apresentada por Levi e Santos nos remete ao que Eni Orlandi conceitua como *modo de funcionamento* do discurso [paulino]. Segundo Orlandi, o que caracteriza o discurso não é o seu tipo [em nosso caso, *discurso religioso*], mas, sim, o seu *modo de funcionamento*. Com isso, ela estabelece um critério para distinguir diferentes *modos de funcionamento* para o discurso, tomando como referência os elementos constitutivos de suas *condições de produção*, sua relação com o modo de produção de sentidos e seus efeitos. Apesar de algumas distinções, para Eni Orlandi não há discurso puramente autoritário, lúdico ou polêmico, mas, sim, misturas, a predominância de um *modo de funcionamento* sobre outro. Como o discurso paulino sobre “mulheres e condições da mulher no interior das comunidades cristãs urbanas do século I d. C.” tende para a *paráfrase* e *monossemia*, o seu *modo de funcionamento* o caracteriza como um *discurso autoritário*⁸.

⁷ SANTOS, Zolói Aparecida Martins. *História e literatura: uma relação possível*. Disponível em: <http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/RevistaCientifica2/zeloidossantos.pdf>; Acessado em 11 de agosto de 2009.

⁸ Discurso *autoritário* – aquele em que a *polissemia* é contida, o referente está apagado pela relação de linguagem que se estabelece e o *locutor* se coloca como agente exclusivo, apagando também sua relação com o *interlocutor*. Essa é a *formação discursiva* por excelência persuasiva. Aqui se instalam todas as condições para o exercício da dominação da palavra.

Como se pode observar, o diálogo interdisciplinar entre História, Linguística e Teoria Literária coloca o discurso paulino em contato com sua exterioridade, *condições de produção*, contexto histórico e sociocultural, permitindo-nos conceber a linguagem como mediação necessária entre Paulo, os cristãos de Corinto e a realidade natural e social. Essa mediação, que é o discurso, torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto deslocamento e transformação do homem e da realidade em que ele vive (ORLANDI, 2003: 15-16).

Analisar o discurso seria dar conta das relações históricas e práticas que estão vivas nele, explorando ao máximo os materiais, entendendo que são produções históricas e políticas, que suas palavras são construções e que a linguagem também é constitutiva de práticas. O discurso se produz em razão de relações de poder e traz consigo inúmeros saberes (FOUCAULT, 1986: 133) ⁹.

O diálogo interdisciplinar também contribui para a resolução da problemática em torno da construção da identidade feminina e do modelo de *relações de gênero* no interior das comunidades cristãs do século I d. C. Nesse ponto, *começamos* a nos aproximar da Antropologia. Segundo o etnólogo e antropólogo francês Marc Augé, todo discurso é resultado de interações sociais e se situa no tempo e no espaço.

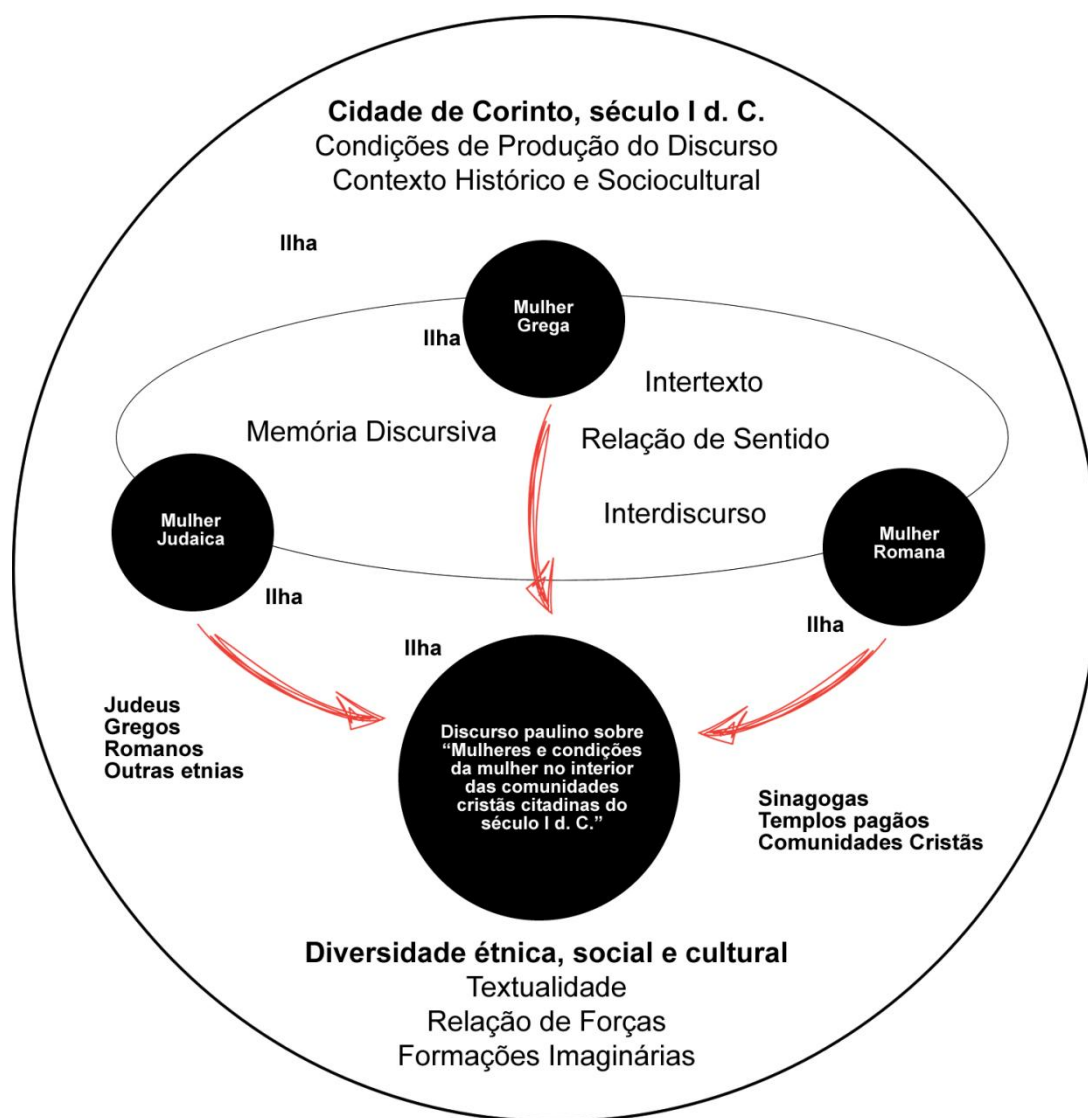
A existência do 'eu – individual' só é permitida mediante o contato com o outro. A experiência do *fato social* é aquela de uma sociedade localizada no tempo e no espaço, mas também a de um indivíduo qualquer da sociedade. Entretanto tal indivíduo, apesar de não passar de uma expressão dessa sociedade, torna-se significativo porque com ela se identifica (AUGÉ, 2007: 25).

Conforme postula o antropólogo francês, toda etnia deve ser considerada como uma ilha, eventualmente ligada a outras, mas diferente de qualquer outra, e que cada ilhéu deve ser visto como homólogo do seu vizinho (cf. Figura 1). Assim, o historiador, além de trabalhar as relações socioculturais entre indivíduos na sociedade, deve ainda estudar o contato entre os mais variados grupos sociais nos quais esses indivíduos estão inseridos. Com isso, História e Antropologia se encontram numa relação de proximidade - "o espaço enquanto matéria da Antropologia é um espaço histórico; o tempo como matéria-prima da História é um tempo localizado e, nesse sentido, antropológico" (AUGÉ, 1997: 10). O espaço da Antropologia é um espaço dominado por grupos humanos, um espaço simbolizado que objetiva tornar legível para todos os frequentadores certo número de esquemas organizadores e referências ideológicas e intelectuais que ordenam o social,

⁹ Michel Foucault, apesar de concentrar seu procedimento metodológico nas formações discursivas e, não, a partir do discurso propriamente dito como o faz Eni Orlandi, entende que é plenamente possível acessar ao contexto histórico e sociocultural através da análise do discurso.

envolvendo o *embricamento* de três temas principais: a identidade, a relação e a história, diz Augé.

Figura 1 – Representação da abordagem teórica e metodológica: diálogo interdisciplinar entre História, Antropologia, Teoria Literária e Linguística.



Assim, partindo das considerações de Marc Augé (Antropologia) e Eni Orlandi (Linguística), podemos desvendar quais elementos socioculturais emergem do discurso paulino sobre "mulheres e condições da mulher no interior das comunidades cristãs urbanas do século I d. C." Postulamos que o discurso de Paulo aos coríntios está diretamente relacionado a toda uma filiação de dizeres sobre as condições da mulher na sociedade coríntia. Essa filiação possui matrizes socioculturais judaicas, gregas e romanas que estão em jogo devido à diversidade étnica, sociocultural e à composição social das comunidades cristãs da cidade de

Corinto, proporcionando um dizer singular que foi incorporado como *memória discursiva* em discursos cristãos mais tardios. Esses discursos ainda influenciam as *relações de gênero* no interior de algumas comunidades cristãs contemporâneas.

Figura 2 - A fourth-century image of St. Paul the Apostle on the walls of the Santa Thecla catacomb beneath Rome. Disponível em: <http://evidencetobelieve.net/earliest-images-of-jesus-apostles/>



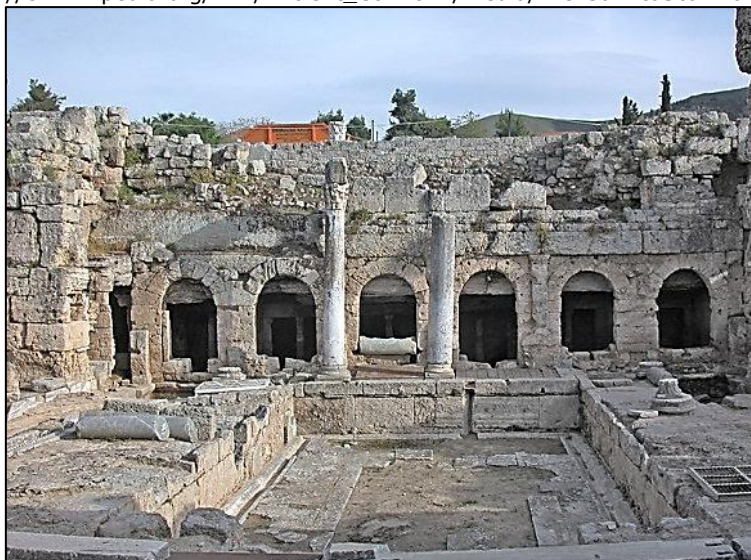
Iniciaremos nossa análise com o *processo de identificação* do discurso. Em primeiro lugar nosso *sujeito locutor* se trata Paulo, o Apóstolo, título de que a tradição eclesiástica o dotou. Paulo descendia de família israelita da tribo de Benjamim, foi circuncidado ao oitavo dia, recebeu educação judaica e se tornou adepto da seita dos fariseus. Segundo informações de suas epístolas, ele cresceu na diáspora, região onde o grego era o meio de comunicação comum¹⁰. Seus escritos demonstram domínio da língua, filosofia e retórica grega, o que aponta para uma educação formal em escolas gregas além do nível elementar, especificamente na tradição da diátribe estoico-cínica (KOESTER, 2005, P. 114).

Paulo era natural de Tarso, na Cilícia, um centro comercial importante na rota da Síria à Anatólia, conhecida por seu nível cultural bastante elevado. Ele era artesão, cidadão romano; se tornou adepto e propagador das práticas religiosas judaico-cristãs no século I d. C. Essa ação o conduziu até a cidade de Corinto por volta de 50-52 d. C.

10 Segundo Arnaldo Momigliano (1991: 17-18), apesar dos judeus permanecerem convencidos da superioridade de suas crenças, estes compararam continuamente suas ideias com as ideias gregas, fizeram propaganda das próprias crenças, absorvendo muitos costumes e noções gregas no processo. Momigliano afirma que os judeus se acharam envolvidos na confrontação geral de valores gregos e judeus que segundo ele posteriormente foi denominado de cristianismo.

Objetivando identificar os *sujeitos interlocutores*, conclui-se que se trata de adeptos das práticas religiosas judaico-cristãs, localizados na cidade do Corinto, em meados do século I d. C. Koester (2005: 124) afirma que Corinto, destruída pelos romanos em 146 a. C. e refundada por César 100 anos mais tarde como colônia romana, se tornara na época a maior cidade da Grécia.

Figura 3 - The ancient Roman fountain in Corinth. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Ancient_Corinth#/media/File:CorintoScaviFonte.jpg



A cidade era o principal porto da Grécia e um dos maiores centros de produção de cerâmica, metalurgia e tapeçaria do mundo antigo. Entretanto, no período de produção do nosso discurso, Corinto já era uma cidade urbanizada¹¹ e tinha o latim como língua oficial. Seus habitantes, em sua maioria, descendentes de imigrantes, haviam introduzido inúmeras religiões estrangeiras na cidade. Durante sua ausência Paulo mantinha contato com a comunidade através de epístolas e mensageiros, utilizava elementos culturais judaicos, gregos e romanos, bem como, sua chamada “autoridade apostólica”, para abordar questões éticas, morais, religiosas e problemas de organização social no interior da comunidade.

¹¹ Os romanos frequentemente usavam o termo *Urbs* para se referir a Roma, a cidade por excelência e por definição. Sempre que a topografia permitia, “uma cidade era ordenada segundo plano perpendicular, em que as ruas se entrecruzavam em ângulo reto. A disposição interna dos edifícios urbanos correspondia a uma lógica de repetição, reproduzindo a cidade-mãe, Roma, em escala menor”, observa Norbert Rouland. Posteriormente, os romanos utilizaram esse mesmo modelo para urbanizar novas cidades e promover as relações socioculturais entre os romanos e os povos conquistados, como foi o caso da urbanização de Corinto. Geralmente encontramos nas cidades urbanizadas um fórum; um capitólio, abrigando Júpiter, Juno e Minerva; uma cúria, para as reuniões do senado local; e uma basílica, para as sessões do tribunal e reuniões públicas. Norbert Rouland chama esse fenômeno de *mimetismo arquitetônico* e afirma que ele contribuía para a unificação política e sociocultural nas regiões anexadas (ROULAND, Apud LIMA, 2013: 124).

O discurso paulino na I Epístola aos Coríntios foi desencadeado pelo relato de membros da casa de Cloé sobre divisões na comunidade, por uma carta enviada pelos cristãos pedindo orientações sobre algumas questões ligadas às regras de comunidade e, ainda, pela necessidade do apóstolo em informar suas intenções de ir a Corinto posteriormente.

Figura 4 – Ilustração parcial da localização da Beócia, Ática e o Peloponeso, mostrando a posição de Corinto.



Em seu discurso, Paulo apresenta evidências do paradigma de relações de gênero e organização social das comunidades cristãs urbanas do século I d. C. O discurso ainda aponta para relações socioculturais entre judeus, gregos e romanos; ressalta o *papel social* e a função da mulher na comunidade; evidencia similaridade entre a organização social da comunidade e a *ekklesía* ateniense; e demonstra a associação de valores familiares romanos na organização familiar dos membros da comunidade.

Ao tratar dos papéis sociais e situação social de mulheres no mundo mediterrâneo e no protocristianismo, Stegemann (2004, P. 403) postula que “as sociedades mediterrâneas da antiguidade caracterizam-se por uma diferenciação bastante estrita dos papéis sociais e âmbitos de competência destinados aos gêneros”. Segundo o autor, as atribuições de papéis e distribuições de competências relacionadas ao gênero eram tratadas como estabelecidas por uma divindade, por isso, havia grande expectativa quanto ao seu exercício; sua confusão era socialmente desaprovada.

No período patriarcal da história de Israel, por exemplo, a mulher estava sujeita a vontade do homem. As *formações imaginárias* que emergem de alguns discursos da Torá evidenciam as relações de gênero estabelecidas nas comunidades

e apontam para alguns elementos socioculturais que emergem da *memória discursiva* da I Epístola de Paulo aos Coríntios. Considerando que a formação religiosa de Paulo está diretamente ligada ao judaísmo farisaico do século I d. C. que, por sua vez, defende a aplicação dos princípios da Torá ao cotidiano, pode-se inferir que a *memória discursiva* está diretamente relacionada a toda uma filiação de dizeres judaicos que vão desde o relato sobre a criação dos seres humanos registrado em Gênesis 2.18-24, no qual tanto judaístas quanto cristãos explicam suas origens, até o papel desempenhado pelas mulheres de Israel ao longo da história.

Como era comum noutras sociedades mediterrâneas, no período patriarcal de Israel havia o entendimento de que as relações de gênero, o papel social e as funções do homem e da mulher na comunidade eram estabelecidos pela divindade.

Disse mais o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma auxiliadora que lhe seja idônea. Havendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todos os animais do campo e todas as aves dos céus, trouxe-os ao homem, para ver como este lhes chamaria; e o nome que o homem desse a todos os seres vivos, esse seria o nome deles. Deu nome o homem a todos os animais domésticos, às aves dos céus e a todos os animais selváticos; para o homem, todavia, não se achava uma auxiliadora que lhe fosse idônea. Então, o Senhor Deus fez cair pesado sono sobre o homem, e este adormeceu; tomou uma das suas costelas e fechou o lugar com carne. E a costela que o Senhor Deus tomara ao homem, transformou-a numa mulher e lha trouxe. E disse o homem: Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne; chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada. Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne (GÊNESIS, CAPÍTULO 2, VERSOS 18-24).

Algumas ações dentro dessa narrativa apontam para uma comunidade masculina hierarquicamente organizada que entende as relações de gênero estabelecidas nela como prerrogativa divina desde a criação dos seres humanos. Em primeiro lugar, parece-nos que homens e mulheres não são considerados socialmente iguais. O homem é o primeiro a ser criado. Em seguida, todos os animais são levados para que o homem exerça o domínio sobre eles, como se fosse o reconhecimento do seu patrimônio. O passo seguinte é o reconhecimento de que os animais também não são considerados iguais ao homem. Por isso, Deus resolve criar a mulher. Entretanto, ela só vai existir a partir do homem. Ela recebe o nome de *gyne* e é considerada parte dele. Nessa narrativa, é o homem que toma a mulher. A partir dela, as comunidades do século V a. C. explicam as relações de gênero e o casamento para gerações posteriores – “Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne” (Gênesis 2.24). A mulher permanece, então, sujeita a autoridade de um homem (pai, irmão ou

marido) que, por sua vez a representa socialmente. O valor principal e a maior honra da mulher consistem em gerar descendentes, por isso, a esterilidade será considerada uma maldição divina. A mulher foi criada por Deus para ser “Eva”, a mãe de todos os seres viventes.

R. de Vaux (2004: 62) ressalta que, na sociedade judaica antiga, a mulher costumava se referir ao marido como *ba'al* (“amo”) ou *'adôn* (“senhor”), exatamente como uma escrava se referia ao seu dono ou um súdito se referia ao seu rei. A mulher fazia parte do patrimônio de um homem e era contada entre as posses do marido, assim como a casa, o campo, jumento, boi, escravos e outros pertences, conforme registra a Torá – “Não cobiçarás a casa do teu próximo. Não cobiçarás a mulher do teu próximo, nem o seu servo, nem a sua serva, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem coisa alguma que pertença ao teu próximo” (Êxodo 20.17; Deuteronômio 5.21). Entretanto, o *status* social da mulher israelita no período patriarcal não pode ser comparado ao de uma escrava, pois, apesar da possibilidade de negociar uma escrava e, até mesmo, sua filha¹², um homem jamais poderia vender sua esposa.

Quando saíres à peleja contra os teus inimigos, e o SENHOR, teu Deus, os entregar nas tuas mãos, e tu deles levares cativos, e vires entre eles uma mulher formosa, e te afeioares a ela, e a quiseses tomar por mulher, então, a levarás para casa, e ela rapará a cabeça, e cortará as unhas, e despirá o vestido do seu cativo, e ficará na tua casa, e chorará a seu pai e a sua mãe durante um mês. Depois disto, a tomarás; tu serás seu marido, e ela, tua mulher. E, se não te agradares dela, deixá-la-ás ir à sua própria vontade; porém, de nenhuma sorte, a venderás por dinheiro, nem a tratarás mal, pois a tens humilhado (DEUTERONÔMIO, CAPÍTULO XXI, VERSOS 10-14).

As mulheres aprendiam as tarefas domésticas muito cedo. Aos 12 anos de idade elas já eram consideradas donas de casa, com direito ao casamento. As tarefas domésticas e as qualificações de uma boa esposa eram ensinadas pelas mães que, através do *paradigma* de obediência feminina ao pai, irmão mais velho ou marido contribuíam para preservação das relações de gênero¹³ estabelecidas na comunidade (TENNEY; PACKER, 1990, P. 9-22).

¹² Êxodo 21.7-9 evidencia que os homens, no período patriarcal, tinham autorização legal para vender sua filha como se fosse essa fosse parte de seu patrimônio – “Se um homem vender sua filha para ser escrava, esta não lhe sairá como saem os escravos. Se ela não agradar ao seu senhor, que se comprometeu a desposá-la, ele terá de permitir-lhe o resgate; não poderá vendê-la a um povo estrangeiro, pois será isso deslealdade para com ela. Mas, se a casar com seu filho, tratá-la-á como se tratam as filhas”. Entretanto, esse tipo de negociação deveria ser mais vantajoso para uma filha do que para uma escrava.

¹³ A história do patriarca Isaque evidencia a possibilidade das mulheres se associarem livremente aos homens, como foi o caso de Rebeca em Gênesis 24.10-11. Em Números 27.1-2, há o registro de que a mulher poderia herdar as posses do seu pai, se ele morresse sem deixar um herdeiro; no entanto, ela teria

Analizando as relações de gênero no período patriarcal de Israel a partir das projeções de alguns discursos da Torá, infere-se que as mulheres podiam ser alvo de repúdio, mas não tinham o direito de iniciar um processo de divórcio; em caso de suspeitas de adultério feminino, o homem teria direito a provas de ciúmes, o que não acontecia quando a suspeita recaía sobre os homens¹⁴; elas não tinham direito a herança do pai ou marido, enquanto houvesse um herdeiro masculino na família; somente poderiam fazer votos a partir do consentimento do homem a qual estavam submissas; as mulheres tinham como tarefas diárias guardar os rebanhos, trabalhar no campo (quando necessário), providenciar água, fazer pão, fiar, tecer e, acima de tudo, procriar e instruir os filhos junto com o marido.

O papel desempenhado pela mulher era primordial para o fracasso ou êxito da família. Uma esposa sábia, talentosa e trabalhadora poderia contribuir para a *mobilidade social* ascendente do seu marido. Apesar disso, o livro de Levítico sugere que a mulher valia quase a metade de um homem.

Disse mais o SENHOR a Moisés: Fala aos filhos de Israel e dize-lhes: Quando alguém fizer voto com respeito a pessoas, estas serão do SENHOR, segundo a tua avaliação. Se o objeto da tua avaliação for homem, da idade de vinte anos até à de sessenta, será a tua avaliação de cinquenta siclos de prata, segundo o siclo do santuário. Porém, se for mulher, a tua avaliação será de trinta siclos. Se a idade for de cinco anos até vinte, a tua avaliação do homem será de vinte siclos, e a da mulher, de dez siclos. Se a idade for de um mês até cinco anos, a tua avaliação do homem será de cinco siclos de prata, e a tua avaliação pela mulher será de três siclos de prata. De sessenta anos para cima, se for homem, a tua avaliação será de quinze siclos; se mulher, dez siclos (LEVÍTICO, CAPÍTULO 37, VERSOS 1-7).

No entanto, existiam algumas leis que protegiam as mulheres como, por exemplo: a igualdade de tratamento dos filhos em relação aos pais; a punição igualitária de homens e mulheres em casos de adultério (os dois seriam apedrejados); a manutenção dos privilégios e direitos de primeira esposa e das

que casar com um resgatador da sua tribo a fim de preservar a herança. Há também registros veterotestamentários de mulheres que foram líderes de suas comunidades, profetisas, juízas e rainhas.

¹⁴ Segundo Jacob Neusner (2004, P. 234), a halachá da Mishná, Tosefta e dos Talmudes apresentam as mulheres como “anormais num mundo em que os homens definem o que é normal”. Apesar das mulheres serem essenciais para o modelo familiar israelita, quem legitima a existência das mulheres, forma a estrutura e garante a estabilidade da sociedade são os homens. Por isso, há toda uma legislação na Torá que se ocupa a formação e dissolução dos laços familiares. Só Deus (no céu) e o homem (na Terra) podem inserir uma mulher em um círculo de santidade e proteger seus direitos. Logo, uma mulher que tem relações sexuais extraconjugais comete um crime que afeta não só sua relação com a sociedade, mas, também, seu relacionamento com a divindade. O ato sexual produzia resultados econômicos, incluindo a transferência de propriedade de mãos. A troca da mulher de mãos através do divórcio gerava preocupações e reações no mundo espiritual e na sociedade (NEUSNER, 2004: 234-244).

obrigações do marido (inclusive as relações sexuais), caso por algum motivo ele tomasse uma segunda esposa; a punição de homens culpados em casos de estupro com a morte por apedrejamento; o direito à carta de divórcio em casos de repúdio. Como estamos nos referindo a uma sociedade masculinamente hierarquizada, na qual os homens ocupam o cargo de juízes, provavelmente em alguns casos os direitos das mulheres eram menosprezados (TENNEY; PACKER, 1990: 23-41).

Helmut Koester (2012: 66) amplia a discussão e afirma que em todas as sociedades mediterrâneas antigas, as mulheres viviam em uma condição legal limitada e sem direitos políticos. Essa situação não era uniforme. Em algumas cidades gregas e no Egito, por exemplo, as mulheres exerciam direitos de propriedade e até poderiam depor em tribunal. Em algumas sociedades da Grécia antiga, as mulheres não podiam participar dos *symposia*, banquetes ou festins sem que fossem difamadas, diz Koester. Geralmente a mulher era representada socialmente pelo pai, irmão mais velho ou marido e, a princípio, sua esfera de atuação era doméstica.

O centro da vida social excluía a participação das mulheres. O casamento se tratava de um contrato entre o noivo (ou seus representantes sociais) e o pai da noiva. A gerência dos bens familiares somente poderia ser exercida por homens. E, em caso de morte do marido, o parente mais próximo deveria tomar a mulher como esposa.

Figura 5 - Gyneaeaeum scene: a servant brings her mistress a box and a ribbon. Detail from an Attic red-figure amphoriskos, 420-400 BC. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Woman_servant_Shuvalov_Painter_MAN_n2.jpg



Wolfgang Stegemann (2004: 406-414) discute a importância social das esferas específicas dos gêneros na casa e na dimensão pública da *pólis*, apontando para a possibilidade de diferenciar, em termos psicológicos, sociais e econômicos, os lugares de homens e de mulheres nas sociedades antigas. Entretanto, segundo ele, não se pode confundir essa diferença com o conceito moderno de *público* e *privado*, pelos seguintes motivos: a) as mulheres não estavam completamente banidas da dimensão pública e da vida política da *pólis*; b) a casa também possuía relevância política, pois, não era um espaço privado totalmente dissociado dos discursos públicos e da vida política.

A diferença de competências e papéis sociais entre mulheres e homens, na casa ou na dimensão pública, era orientada e organizada de acordo com a especificidade de cada gênero. Embora, em algumas oportunidades, as mulheres atuassem nos contextos mais diversos do âmbito público, elas tinham acesso restrito aos recursos políticos, econômicos e sociais da vida pública, principalmente em relação aos homens (STEGEMANN, 2004: 406).

Praças, reuniões do conselho, tribunais, associações, ajuntamentos de grandes massas de gente e o relacionamento cotidiano a céu aberto, por meio da palavra e da ação, na guerra e na paz, são apropriados apenas aos homens; o sexo feminino, em contrapartida, deve cuidar do lar e permanecer em casa [...]
(FILON, Apud STEGEMANN, 2004: 407).

O período helenístico proporcionou as mulheres mais *mobilidade social*, oportunidades e tempo livre. O casamento passou a ser visto também como uma oportunidade de desenvolver uma vida comum. No período clássico, os maridos começaram a ensinar artes e filosofia para suas esposas, além de instruí-las nos deveres domésticos. Com isso, as mulheres ganharam novas áreas de atuação social como, por exemplo, a poesia e a literatura. Koester ressalta que em algumas cidades, com exceção de Atenas, as mulheres podiam exercer funções públicas, ter propriedades e administrar a casa (KOESTER, 2012: 66). Entretanto, a questão da *mobilidade social* era evidente apenas nos estratos superiores da sociedade. Nas famílias mais pobres já era comum homens e mulheres trabalharem para ter um orçamento equilibrado. As diferenças de *status* e direitos legais não eram tão importantes para esses casais¹⁵.

¹⁵ A mulher também participava das atividades agrícolas, sem prejuízo das atividades domésticas como fiar e tecer. Algumas delas, por terem maridos artesãos, poderiam também ajuda-los em suas atividades artesanais. Entretanto, as mulheres que não tinham representação social masculina, acabavam aderindo à prostituição ou se submetendo a outras ocupações de serviços aos homens (KOESTER, 2012: 67).

Diferentemente da mulher grega, na sociedade romana as mulheres podiam participar de banquetes e até ir ao teatro com seus maridos. No caso de ausência do marido, a mulher podia administrar o patrimônio, testemunhar em tribunal e, além disso, conservava os direitos de propriedade sobre tudo que levasse para o casamento. Ela também tinha o direito de iniciar um processo de divórcio. Entretanto, apesar de sua influência política através de seus maridos ou filhos, era vetado à mulher assumir direitos políticos públicos ou de voto.

Figura 6 - Roman fresco, so-called "Sappho", ca. year 50, fourth style fresco; from Pompeii, Region VI, Insula occidentalis. National Archaeological Museum of Naples (Inv. no. 9084). Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Herkulaneischer_Meister_002b.jpg



No caso romano, as mulheres encontradas na esfera pública acabavam interferindo indiretamente nos assuntos políticos, entretanto, não se percebe uma participação direta delas nas reuniões políticas. Discursar em público se tratava de um escândalo, diz Stegemann (2004: 408). Entretanto, as afirmações antigas sobre a presença de mulheres na esfera pública são ambivalentes, pois, a mulher participava ativa ou passivamente das cerimônias cultuais, dos banquetes ou de associações, mas, em relação aos homens¹⁶ sua atuação continuava restrita ou era considerada indecorosa; o que, em hipótese alguma, quer dizer que as mulheres romanas, por exemplo, não eram atuantes no comércio, nas associações ou nos serviços cultuais.

¹⁶ Wolfgang Stegemann (2004: 409) ressalta que o acesso à autoadministração política de uma cidade era social e juridicamente escalonado. Somente a elite cidadina tinha acesso aos cargos políticos. Apenas um número muito limitado de membros masculinos do estrato superior (cidadãos plenos) integrava a *ekklesia*. Homens livres, libertos e escravos podiam assumir apenas funções urbanas enquanto subordinados, logo, o acesso a instituições e cargos políticos estava totalmente inviabilizado às mulheres. Entretanto, de forma alguma inviabilidade significava que as mulheres não tivessem qualquer influência política.

[...] Nossos antepassados não queriam que as mulheres resolvessem qualquer assunto, nem mesmo um privado, sem um avalista e tutor; elas deveriam estar sob o poder de seus pais, irmãos ou maridos; nós, porém, inclusive já toleramos, sendo do agrado dos deuses, que elas assumam diligentemente assuntos do Estado e interfiram no Fórum, em reuniões e assembleias populares (*contionibus et comitiis*) convocadas e públicas (CATÃO, Apud STEGEMANN: 408).

Wayne Meeks (1992: 42-46) analisa a *mobilidade social* das mulheres nas comunidades urbanas do século I d. C. e afirma que apesar das críticas e tensões familiares, muitas mulheres efetivavam um *casamento ascendente* a fim de melhorar suas vidas - “enquanto em algumas categorias sociais (liberdade, linhagem) ela [mulher livre] era o que havia de melhor para ele [escravo ou liberto], em outras (dinheiro, influência, possivelmente educação e profissão) ele podia melhorar a posição dela” (POMEROY Apud MEEKS, 1992: 42).

Weaver analisa inscrições sepulcrais e afirma que 29% das mulheres libertas se casavam com seus próprios patrões, indicando que o *casamento ascendente* era um dos meios mais comuns para que as escravas conseguissem acesso à *mobilidade social*. Entretanto, essa prática era mais comum fora da *familia caesaris*. As inscrições também evidenciam as atividades das mulheres no comércio e no artesanato¹⁷. Parece-nos que elas usavam parte do dinheiro que ganhavam para facilitar a *mobilidade social* ascendente de seus maridos na cidade (WEAVER Apud MEEKS, 1992: 42-43).

¹⁷ Pomeroy (POMEROY Apud MEEKS, 1992: 44) lembra que algumas libertas das províncias orientais atuavam como comerciantes de produtos de luxo como púrpura e perfumes. Em Pompéia há registro de mulheres que ganhavam dinheiro fabricando tijolos que possibilitou a compra de edifícios para doar às associações de trabalhadores. Temos nessa cidade mulheres de boa situação e com vários tipos de negócios (MEEKS, 1992: 44).

Figura 7 - Jason and Medea joining their right hands (*dextrarum junctio*), a gesture symbolizing marriage. Luni marble, Roman sarcophagus from the late 2nd century CE. Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Ancient_Roman_sarcophagi_in_the_Palazzo_Altemps_\(Rome\)#/media/File:Jason_Medea_Altemps_Inv8647-8648.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Ancient_Roman_sarcophagi_in_the_Palazzo_Altemps_(Rome)#/media/File:Jason_Medea_Altemps_Inv8647-8648.jpg)



MacMullen também analisa o status social das mulheres ao longo da Península Itálica e nas províncias greco-romanas e ressalta que algumas moedas mencionam mulheres como benfeitoras e funcionárias graduadas das cidades e, ainda, como merecedoras de honras municipais, enfatizando uma atuação social mais independente (MACMULLEN Apud MEEKS, 1992: 44).

As mulheres também se reuniam em associações. Algumas delas eram convidadas para atuar como fundadoras ou matronas das associações de homens. Esse convite, geralmente estava ligado à doação de um lugar para a reunião - que poderia ser a casa da matrona, ou um edifício construído ou comprado para isso. A matrona também poderia financiar as despesas da associação, incluindo banquetes, sacrifícios e despesas funerárias - “talvez um décimo dos protetores e doadores que os *collegia* procuravam eram mulheres”. Essas mulheres, em sua maioria, eram da alta sociedade e enriqueceram com o comércio (MACMULLEN Apud MEEKS, 1992: 45).

Figura 8 - Aureus¹⁸ de Faustina, do século II. Disponível em: <http://mirobrigaealusitania.blogspot.com.br/2015/07/a-mulher-em-roma.html>



Além de atuar como comerciantes, artesãs e matronas das associações, algumas mulheres também exerciam o ofício sacerdotal nas diversas práticas religiosas nas comunidades urbanas do século I d. C. Meeks (1992: 45) salienta que nos períodos helenístico e romano, “as mulheres parecem ter sido especialmente atraídas para os cultos sincréticos, surgidos com a difusão das religiões orientais e egípcia no seio das cidades mediterrâneas”, como por exemplo, os judaísmos, mitraísmo e o culto a Isis. Segundo ele, historiadores e satíricos frequentemente criticavam o surgimento desses cultos e atribuíam sua expansão a superstição e irresponsabilidade de mulheres que se encontravam fora dos padrões familiares romanos tradicionais¹⁸. Com isso, para alguns segmentos da sociedade, a possibilidade das mulheres desempenharem funções sociais ao lado dos homens com maior liberdade no interior das comunidades cristãs urbanas do século I d. C. ameaçava a organização familiar romana tradicional e, conseqüentemente, as relações de gênero estabelecidas noutros espaços sociais. Alguns autores descreviam essas práticas religiosas como superstição estrangeira que deveria ser suprimida o quanto antes.

Segundo Stegemann (2004: 410-411), a influência política das mulheres nas famílias patrícias cresceu muito com o passar dos anos. A influência, por exemplo, das mulheres de césores romanos e de líderes da aristocracia imperial, contribuíram para discurso de autores latinos sobre a vida devassa e má influência política de algumas delas, como se essas contrariando as relações de gênero convencionais adentrassem ao domínio, até então masculino, da política,

¹⁸ O modelo familiar romano era hierárquico, no qual o homem era sempre superior à mulher, assim como os pais eram superiores aos filhos e os senhores aos escravos (VEYNE, 2009: 21-56; 74-79).

evidenciando uma imagem tendenciosa das mulheres. Stegemann presume que algumas mulheres “atuavam como conselheiras de seus maridos ou filhos, exerciam influência sobre eles, atuavam publicamente ao lado deles, participavam de discussões políticas e provavelmente até de conspirações”; algumas vezes até com favores sexuais a fim de recuperar o prestígio político de seus maridos. Entretanto, essa ingerência feminina nos bastidores da política sempre foi alvo de muitas críticas (STEGEMANN, 2004: 411).

Em relação às mulheres nas comunidades cristãs urbanas do século I d. C., Wolfgang e Ekkehard Stegemann (2004: 434-453) analisam os dados prosopográficos referentes ao pertencimento de mulheres à *ekklesía* e afirmam que a maioria delas se situa no judaísmo da diáspora ou no círculo de simpatizantes das práticas religiosas judaicas. Eles citam como exemplo¹⁹ as mulheres mencionadas em Atos dos Apóstolos, na Epístola aos Romanos, Coríntios, Colossenses e na Segunda Carta de Paulo a Timóteo e concluem que um grande número de mulheres que pertencia às comunidades cristãs urbanas era judia ou frequentava as sinagogas; a maioria das mulheres citadas nominalmente era não casada ou viúva; poucas mulheres são citadas como mães ou irmãs, porém nenhuma como filha. As mulheres citadas como casadas, segundo eles, pertenciam ao estrato superior. Os dados prosopográficos também indicam que algumas dessas mulheres citadas nos textos, como o caso de Níne em Laodiceia, eram líderes de uma comunidade doméstica (*domus*); o mesmo aconteceria com Lídia, Priscila e Clóe. Entretanto, há uma tendência para mencionar mulheres de forma genérica (STEGEMANN, 2004: 435-436).

Analisando as condições da mulher no interior das comunidades, percebe-se que não havia diferença específica na aplicação do rito de iniciação da comunidade entre homens e mulheres, ambos eram batizados da mesma forma. Homens e mulheres eram considerados herdeiros da mesma promessa; no entanto, apesar de algumas funções e papéis nas comunidades cristãs urbanas serem assumidos tanto por homens quanto mulheres, ambos tinham papéis sociais distintos e bem definidos. O papel social desempenhado influenciava diretamente nas relações de gênero estabelecidas no interior da comunidade. Assim sendo, apenas uma mulher em todo Novo Testamento recebe o título de “apóstolo”, Júnias em Romanos 16.7.

¹⁹ Atos cita a mãe de Timóteo, Lídia em Filipos, mulheres tementes a Deus em Tessalônica e Bereia. Romanos menciona mulheres judias como Priscila, Herodias e Júnias. Stegemann entende que mulheres que são saudadas de modo genérico devem ser associadas a escravos ou outros membros de uma economia doméstica.

Algumas mulheres cooperavam com o *proselitismo* das comunidades e o compromisso de expansão das práticas religiosas cristãs, como era o caso de Priscila juntamente com seu esposo Áquila. Entretanto, não se pode esquecer que as comunidades cristãs urbanas do século I d. C. eram comunidades domésticas. Os cristãos não podiam construir templos. Eram considerados praticantes de superstição, *religio illicita*. Logo, o crescimento da comunidade estava diretamente relacionado à expansão de uma *domus*, na qual a mulher tinha um papel social importante em sua organização e funcionamento.

O registro mais antigo da função de *diákonos* também se refere a uma mulher, diz Stegemann. A citação de Febe como diaconisa de Cencreia indica que o exercício do diaconato nas comunidades cristãs urbanas era feito tanto por homens quanto mulheres, pelo menos no contexto sociocultural da Epístola aos Romanos. Entretanto, no que se refere às comunidades de Timóteo, as mulheres em hipótese alguma integravam o grupo de “anciãos” ou “presbíteros” ou, até mesmo, exerciam a diaconia. Conforme as recomendações paulinas na I Epístola a Timóteo, as mulheres estavam proibidas de ensinar e exercer funções de liderança na comunidade. Elas deveriam se submeter aos homens (STEGEMANN, 2004: 442).

Em relação a nossa perícope, Ekkehard e Wolfgang Stegemann (2004: 443-453) afirmam que as mulheres exerciam funções de liderança na *ekklesía*, mas, Paulo faz restrições práticas as mulheres que discursavam com a cabeça descoberta e estabelece que essas deveriam se calar na *ekklesía*, evidenciando elementos socioculturais da Torá ou de convenções morais da cidade de Corinto. Stegemann defende a hipótese de que, na opinião de Paulo, mulheres (casadas) não tinham o direito de falar nas conversas didáticas ou nas deliberações da *ekklesía*, mas deveriam ficar caladas e perguntar aos seus maridos em casa. Essa posição de Paulo remete aos elementos socioculturais da *ekklesía* ateniense, onde as mulheres não participavam das deliberações dos homens. Tal evidência indica que o discurso das comunidades gregas sobre as condições da mulher faz parte da *memória discursiva* da I Epístola aos Coríntios, na qual Paulo inicia uma tentativa de controle social e preservação das relações de gênero.

John Dominic Crossan (2007: 110) analisa o discurso paulino sobre “mulheres e condições da mulher no interior das comunidades cristãs urbanas do século I d. C.” e entende que Paulo defendia um princípio básico de igualdade aplicado à escravidão e ao patriarcado - “as mulheres e os homens são, portanto, iguais na família, na assembléia e no apostolado cristão”.

Crossan (CROSSAN, 2007: 110-120) afirma que nos textos de autenticidade paulina há a persistência do princípio da reciprocidade e de igualdade entre homens

e mulheres, principalmente no que se refere às relações sexuais, divórcio, virgindade, preocupações e ansiedades. Ao abordar temas como casamento e celibato entre homens e mulheres na I Epístola aos Coríntios, Paulo se expressa deliberada e abertamente em termos de mutualidade e igualdade. Para Crossan, os textos que restringem o papel e a função das mulheres no interior das comunidades cristãs se tratam de escritos pseudo-paulinos.

A desigualdade cristã de gênero não pode mais existir, nem tampouco a diferença cristã de classes. As mulheres e os homens são, portanto, iguais na família, na assembleia e no apostolado cristão. [...] Na verdade, o Paulo histórico opõe-se a qualquer tipo de superioridade, inferioridade ou desigualdade no cristianismo (CROSSAN, 2007: 110).

Partindo desse princípio, John Dominic Crossan analisa nossa perícopes e postula que a mesma se trata de interpolação posterior. Segundo ele, todo texto aparece entre parênteses na “New Revised Standard Version”, apontando para existência de variantes textuais entre os diversos manuscritos. Em alguns deles, nossa perícopes se encontra mais para o final do capítulo, o que contribuiu para que ela fosse considerada problemática desde a antiguidade, fortalecendo a concepção de uma inserção posterior; ou seja, apesar de integrar um escrito paulino autêntico, segundo Crossan, nós estaríamos diante de uma perícopes pseudo-paulina.

Maurice Carrez (1993: 61-62), por sua vez, discorda de John Dominic Crossan e entende que essa perícopes sobre o silêncio das mulheres no interior das comunidades cristãs urbanas do século I d. C. se trata de um escrito autenticamente paulino. A primeira vista, ele parece contraditório com o que Paulo diz em I Coríntios 11.5, onde a mulher ora e profetiza na *ekklesia*. Entretanto, há de se considerar que esse trecho segue a passagem relativa aos homens (14.26-33), no qual o verso 28 diz “[...] se não há intérprete, cale-se o irmãos na assembleia”, referindo-se ao uso da glossolalia.

O verbo “falar” aparece 24 vezes no capítulo 14 da I Epístola aos Coríntios. Esse verbo se refere 19 vezes à glossolalia, 2 vezes à profecia e 2 vezes à ação apostólica de Paulo. Assim, Carrez entende que em nossa perícopes (como para os homens nos versículos anteriores) “falar” significa usar a glossolalia, bem como, “calar-se” significa não usá-la, equiparando o significado dos mesmos termos na parte que se refere aos homens (I Coríntios 14.28, 30) e na que se alude às mulheres (I Coríntios 14.34). Com isso, pode-se postular que o discurso de Paulo sobre o silêncio das mulheres na *ekklesia* estaria diretamente relacionado à elaboração de uma regra de comunidade que regulamentava o uso da glossolalia

por parte das mulheres. Essas deveriam calar-se (como os homens), se seus maridos não pudessem servir de intérpretes, considerando que Paulo se referia às mulheres casadas da comunidade (CARREZ, 1993: 61-62).

Em suma, sendo um escrito autêntico ou pseudo-paulino, o fato é que o discurso de Paulo sobre “Mulheres e condições da mulher nas comunidades cristãs urbanas do século I d. C.” está diretamente relacionado a toda uma filiação de dizeres que possui matrizes socioculturais judaicas, gregas e romanas. Essas matrizes foram colocadas em jogo na Epístola aos Coríntios devido à diversidade étnica, sociocultural e à composição social das comunidades cristãs da cidade. Os elementos socioculturais que emergem do discurso contribuíram para a construção do modelo de relações de gênero no interior das comunidades, proporcionando um dizer singular que foi incorporado como *memória discursiva* em falas cristãs mais tardias. Esses discursos ainda influenciam as *relações de gênero* no interior de algumas comunidades cristãs contemporâneas que conferem ao texto bíblico o caráter de sagrado, não permitindo que homens e mulheres ocupem os mesmos cargos de liderança no interior das comunidades. Entretanto, não se pode desconsiderar que as mulheres continuam lutando pela garantia dos seus direitos (civis, sociais e políticos), valorização profissional, tratamento igualitário entre os gêneros e parceria no cumprimento dos deveres familiares. Nesse artigo, procuramos apenas demonstrar que numa sociedade que adota elementos socioculturais judaico-cristãos, os discursos antigos sobre as condições da mulher compõem a *memória discursiva* de tudo o que se pensa, diz e discute sobre elas no interior de alguns segmentos sociais.

Referências Bibliográficas

Documentação Textual

ΠΡΟΣ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥΣ Α (CHAPTER 14, VERSES 33/36) in: NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Editado por Barbara e Kurt Aland et al. 28. Ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

TACITI, P. Corneli. **ANNALIVM, LIBER QVINTVS DECIMVS**. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/tacitus/tac.ann15.shtml#36>. Acessado em 30/10/2015.

TRANQVILII, SVETONI. **VITA NERONIS**. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/suetonius/suet.nero.html>. Acessado em 30/10/2015.

PLÍNIO. **EPP. X (AD TRAJANEM), XCVI** in: BETTENSON, H. Documentos da Igreja Cristã. São Paulo: ASTE, 1998.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

Bibliografia Geral

BETTENSON, H. **Documentos da igreja cristã.** São Paulo: ASTE, 1998.

BOMENY, Helena. **Teoria Literária e Escrita da História.** In: Revista Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 265-271. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/133.pdf>> acesso em 13 de fevereiro de 2009.

CANDIDO, M. R. **Memórias do Mediterrâneo Antigo: interações culturais no Mediterrâneo Antigo.** Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010.

_____. **Mulheres na antiguidade.** Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2012.

CAPELLETTI, Sylvia. **The jewish community of Rome: from the second century B.C. to the third century C.E.** Leiden/Boston: Brill, 2006.

CHEVITARESE, A. L.; Cornelli, G. **Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo.** São Paulo: Annablume, 2007.

COLLINS, John J. **Between Athens and Jerusalem: jewish identity in the hellenistic diaspora.** Cambridge: Wni. B. Eerdmans Publishing Co., 2000.

_____; GREGORY, E. Sterling (ed.). **Hellenism in the Land of Israel.** Indiana: University of Notre Dame Press, 2000.

CROSSAN, John Dominic. **Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o reino de Deus ao Império Romano.** São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. **O nascimento do cristianismo: O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus.** São Paulo: Edições Paulinas, 2004.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** São Paulo: Loyola, 1999.

FREY, Jörg; SCHWARTZ, Daniel R.; GRIPENTROG, Stephanie. **Jewish identity in the greco-roman world.** Boston: Brill, 2007.

GIARDINA, Andréa. **O homem romano.** Lisboa: Editorial Presença, 1992.

GOODMAN, Martin. **Jews in a graeco-roman world.** Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. **Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations.** New York: Vintage Books, 2008.

HENGEL, Martin. **Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period.** London: SCM Press, 1981.

JEFFERS, James S. **Conflito em Roma: ordem e hierarquia no cristianismo primitivo.** São Paulo: Loyola, 1995.

- KESSLER, Rainer. **História social do antigo Israel**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- KIPPENBERG, Hans. **Religião e formação de classes na antiga Judéia**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. **Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico**. São Paulo: Paulus, 2005.
- Lima, J. C. R. **Flávio Josefo e o paradigma de circularidade cultural entre as comunidades judaicas e a sociedade romana na Urbs do século I d. C.** Disponível em: http://www.bdttd.uerj.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=5720. Acessado em: 30/10/2015.
- MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- MOMIGLIANO, A. **Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1975.
- NEUSNER, Jacob. **Introdução ao judaísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Fontes, 2003.
- ROULAND, Norbert. **Roma uma democracia impossível?** Brasília: Editora UNB, 1997.
- SANTOS, Zolói Aparecida Martins. **História e literatura: uma relação possível**. Disponível em: <http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/RevistaCientifica2/zeloidossantos.pdf>; Acessado em 11 de agosto de 2009.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- SIMON, Marcel; BENOIT, André. **Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: Pioneira / EDUSP, 1987.
- STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- TASSIN, Claude. **O judaísmo do exílio ao tempo de Jesus**. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.
- THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Edições Paulinas, 2009.