



Seduzidos pela Dança – Salomé, a Construção de um Personagem

Fabiana Pereira do Amaral¹

Mestre PPGHC/IH/UFRJ

<http://lattes.cnpq.br/6173293722852713>

Resumo:

Considerada por muitos como símbolo do poder de sedução, Salomé tem sido usada como modelo de *femme fatale* por escritores, cineastas, poetas e demais artistas. Mas o que há de historicidade nesse personagem, cujo nome sequer é mencionado pelos evangelistas, mas que, no entanto, ao longo do tempo assumiu o papel principal na morte de João, o Batista? É o que procuramos avaliar neste trabalho, confrontando textos canônicos e extra canônicos, em busca do que há por trás desse personagem ao mesmo tempo tão conhecido e tão obscuro.

Palavras-chave: Dança, Gênero, Evangelhos, Discurso, Cristianismos.

Abstract:

Salome is often considered a symbol of seduction and she has been used by several artists, such as writers, filmmakers and poets, as a *femme fatale* model. But what is the history behind this character? Her name is not even mentioned by the Evangelists although it has been currently assumed she may have had a lead role in the death of John, the Baptist. This work tries to evaluate this aspect comparing canonical and non-canonical texts in order to understand better Salome's character, which is simultaneously so familiar and yet so obscure.

Keywords: Dance, Gender, Gospel, Discourse, Christianities.

¹ Mestre no Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação do prof. Dr. André Leonardo Chevitereze, bolsista CAPES.

1. Da documentação

Quando nos propomos a estudar textos religiosos, sempre nos deparamos com as questões: quanto de plausibilidade histórica há nesses textos? O que podemos apreender de determinada sociedade, em determinado tempo, através de seu discurso² religioso? Tanto mais difícil tal tarefa se torna quanto mais imerso nesse discurso estamos. No caso dos cristianismos originários³, além de, nos dias hodiernos, vivermos em uma sociedade pautada nos princípios morais judaico-cristãos – independente de religiosidade pessoal –, os primeiros textos sofreram uma longa influência de copistas e tradutores, que muitas vezes alteraram seu sentido primevo (Ehrman, 2006). Desta forma, o estudo historiográfico dos textos e personagens bíblicos sempre se mostra um grande desafio.

Na trilha desse desafio, este trabalho pretende dedicar um olhar mais atento a uma personagem contraditória, tão conhecida quanto obscura: Salomé⁴, filha de Herodíades, enteada de Herodes Antipas. A mesma que, com sua dança, cativou o padrasto, a ponto de este ofertar-lhe o que ela desejasse, comprometendo-se diante dos convidados de sua festa e não podendo voltar atrás em sua promessa quando ela lhe pediu a cabeça do profeta João, conhecido como Batista.

Que traços historicamente plausíveis essa períclope pode conter? Possivelmente muito poucos, ou mesmo nenhum, além da morte do profeta pelas mãos do Tetrarca. Os Evangelhos que narram a morte de João Batista são Mc e Mt: o primeiro foi escrito por volta 65-75 E.C.⁵, e o segundo entre os anos 80-90. Ora,

² Trabalharemos aqui com o conceito de discurso adotado por Orlandi (2002:15): “A palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: como estudo do discurso observa-se o homem falando”. A autora defende ainda que, no discurso, podemos observar a relação entre língua e ideologia, percebendo como a língua produz sentidos por/para os sujeitos (Ibid., 17). “A linguagem serve para comunicar e para não comunicar. As relações de linguagem são relações de sujeitos e de sentidos e seus efeitos são múltiplos e variados. Daí a definição de discurso: o discurso é efeito de sentidos entre locutores” (Ibid., 21).

³ Ao longo deste trabalho, quando nos referirmos a Judaísmo ou Cristianismo, queremos deixar implícita a ideia plural dos mesmos. Nas palavras de Chevitarese e Cornelli (2007:23): “[...] as inúmeras oportunidades de contato envolvendo as comunidades judaicas (e/ou cristãs) e politeístas disseminadas na bacia mediterrânea, [...] [proporcionam], em níveis locais, especificidades no ver, no sentir, no praticar essas experiências religiosas no interior dessas mesmas comunidades. Na medida em que reconhecemos esses encontros (deve-se incluir também neste raciocínio a própria cidade de Jerusalém), admitimos também uma transformação local nas experiências vividas pelas comunidades judaicas, cristãs e politeístas, proporcionando reproduções locais diferentes (por menor que possam parecer essas mudanças)”.

⁴ O nome da filha de Herodíades não é mencionado nos evangelhos. Quem a nomeia como Salomé é Flavio Josefo, em **AJ** 18.130.

⁵ Doravante, todas as datas de eventos aqui mencionados farão referência à Era Comum, salvo quando especificado em contrário.

os eventos narrados pelos evangelistas situam-se em torno dos anos trinta⁶. Além disso, a própria construção da cena nos dá indicações do direcionamento do discurso; Marcus (2009:395), em seu comentário acerca de Mc 6:21, nos diz que tanto os Rabinos quanto os Pais da Igreja desaprovavam festas de aniversários, especialmente para reis, considerando-as celebrações de idolatria, lembrando que estas não eram observadas pelo Judaísmo antigo. Uma festa de aniversário para Herodes, onde um profeta é morto a pedido de uma mulher, sem dúvida é um argumento bastante forte tanto para confirmar o aspecto terrível do seu reinado⁷ quanto para reforçar a ideia de que as mulheres, quando se comportam de maneira inadequada, podem atrair sobre si e sobre os que as rodeiam as mais terríveis consequências.

Se a cena da morte de João Batista, narrada pelos evangelistas, é pouco provável, por outro lado, tais personagens possivelmente existiram. Podemos afirmar isso partindo do princípio da **múltipla confirmação das fontes**, ou seja, ainda que o autor de Mt tenha lido o texto de Mc, e se deixado influenciar por ele, temos ainda a menção a esses personagens feita por Flávio Josefo em **Antiguidades Judaicas**. Nesse caso, não há indícios de que Josefo tenha travado algum contato com as comunidades dos evangelistas, assim como tudo indica que estes não conheciam o material escrito por Josefo. A interação entre essas informações e o material bíblico é o que nos permite vislumbrar algo de historicidade por trás de tal passagem. Confrontando esses dados com o que sabemos sobre o período, podemos encontrar então, por trás de um discurso doutrinário, uma crítica à sociedade da época de criação dos textos refletida 30 ou 50 anos antes, ou, nas palavras de Crossan (2004:78), “todos esses evangelhos canônicos remontam ao Jesus histórico do fim da década de 20 em sua pátria judaica, mas cada um deles revela que Jesus fala diretamente para sua situação e comunidades imediatas”.

Mas, para tal afirmativa, faz-se mister algumas análises detalhadas sobre o textos de Mc 6:17-29 e suas diferenças com Mt 14:3-12 e com o livro 18 de Antiguidades Judaicas, e uma reflexão mais apurada acerca desses personagens – quem foram, como viveram e porque foram introduzidos no material doutrinário paleocristão.

⁶ Para Josefo, a execução de João ocorreu no forte de Maqueronte (na região da Peréia), entre 30 e 36 antes de Herodes Antipas, Tetrarca da Galiléia e da Peréia, ser vencido pelo rei nabateu Aretas, no ano de 36. Nas fontes cristãs, particularmente Lc (3:1), João aparece no 15º ano do imperador Tibério (± ano 28). A sua execução na Galiléia (na cidade de Tiberíades?), ainda no tempo em que Jesus atuava nesta região (Mc 6:17s), teria ocorrido antes da primavera do ano 30 (Chevitarese, 2011:128).

⁷ Exploraremos melhor o tema posteriormente.

1.1. Confrontando os textos canônicos – uma questão de historicidade

Marcos, o evangelho canônico mais curto (com 16 capítulos nas Bíblias modernas), é tido pela maior parte dos pesquisadores como o mais antigo⁸. Sem qualquer conhecimento um do outro, os autores de Mateus e Lucas teriam usado Marcos – juntamente com a **Fonte dos Ditos**, ou **Fonte Q**⁹ – como sua principal base escrita. Como conclui Tatum (1994:27), enquanto narrativas, portanto, Mt (com 28 capítulos) e Lc (com 24) representariam expansões literárias de Mc. Esta reivindicação de prioridade de Mc continua a ser a visão acadêmica dominante, embora alguns defendam um retorno à hipótese de que Mt foi escrito primeiro e que Mc é uma condensação literária de Mt e Lc.

Como grande parte da documentação nas antiguidades clássica e tardia, os evangelhos são anônimos, conforme observou Tatum (2000:23). Seus títulos – embora muitas vezes apareçam ao longo do texto – datam do II século, quando os cristãos começaram a diferenciar as várias narrativas sobre Jesus. Na mesma época surgiu a tradição que associa o pretenso autor do evangelho com o Marcos citado em outros textos do Novo Testamento (como "João, cognominado Marcos" em At 12:12, 25; 15:37-39 e "Marcos" em 1Pd 5:13), afirmando que ele escreveu seu relato a partir do que ouvira de Pedro, após o martírio deste. Conforme sinalizou Tatum (2000:27-28), o Evangelho de Marcos também se mantém em silêncio acerca das circunstâncias de sua origem – sua localização e data de composição; pistas dentro do próprio livro, no entanto, sugerem que ele foi escrito em uma época de sofrimento para um povo. Alguns estudiosos têm identificado a própria Roma como seu local de origem, e o relacionado à perseguição de Nero (anos 60, aproximadamente). Outros preferem alguma área perto da Galiléia, como a Síria, como o lugar onde foi escrito, conectando a sua criação à crise provocada pela

⁸Crossan (1995), Meier (1996) e Ehrman (2006) são exemplos de pesquisadores que partem dessa premissa. Por outro lado, D'Angelo, em seu artigo **(Re) PresentationsofWomen in the Gospels – John and Mark** (1999:129-149), contesta a datação que localiza Mc como o mais antigo e Jo como o mais recente dos evangelhos, colocando ambos em um mesmo período de criação.

⁹ Mc, Mt e Lc ficaram conhecidos como "evangelhos sinóticos" por poderem ser "abarcados com um só olhar" (*sin* – um; *optico* – olhar). Mas há trechos entre Mt e Lc, não encontrados em Mc, especialmente sobre as falas de Jesus, que demonstram ter havido uma segunda fonte utilizada como base pelos dois escritores. Essa fonte hipotética, hoje perdida, é conhecida entre os pesquisadores como Fonte dos Ditos, ou Fonte Q, de *Quelle*, palavra alemã para "fonte". Além disso, podemos encontrar indícios de tradições próprias de cada comunidade (Tradição M, no caso do material encontrado unicamente em Mt, e Tradição L, no caso dos textos encontrados apenas em Lucas). Como exemplo, podemos mencionar o nascimento de Jesus, onde, em Mt 2:1-12, magos do Oriente visitam o menino, enquanto em Lc 2:8-16 são pastores que recebem o recém-nascido.

guerra judaico-romana. O autor do evangelho (especialmente em Mc 13:14) parece aludir ao cerco de Jerusalém pelos romanos e à destruição iminente do templo, no grande discurso apocalíptico de Jesus sobre os acontecimentos antes do fim.

A narrativa marcana principia-se com a pregação de João, cognominado Batista, que instava o povo judeu a um batismo de arrependimento nas águas do rio Jordão. Inúmeros profetas perambulavam por Jerusalém e arredores na época de Jesus¹⁰, e João era mais um – e dos mais populares. Tão popular que suas palavras contra o casamento de Herodes Antipas, Tetrarca da Judéia e da Peréia, e sua sobrinha Herodíades acabaram por ocasionar sua prisão e posterior morte. Ao menos é o que Mc 6:17-29 nos conta:

“Herodes, com efeito, mandara prender João e acorrentá-lo no cárcere, por causa de Herodíades, a mulher de seu irmão Filipe, pois ele a desposara e, na ocasião, João dissera a Herodes: “Não te é lícito possuir a mulher de teu irmão”. Herodíades então se voltou contra ele e queria matá-lo, mas não podia, pois Herodes tinha medo de João e, sabendo que era homem justo e santo, o protegia. E quando o ouvia, ficava muito confuso e o escutava com prazer.

Ora, chegou um dia propício: Herodes, por ocasião do seu aniversário de nascimento, ofereceu um banquete aos seus magnatas, aos oficiais e às grandes personalidades da Galiléia. E a filha de Herodíades entrou e dançou. E agradou a Herodes e aos convivas. Então o rei disse à moça: “Pede-me o que bem quiseres, e te darei”. E fez um juramento: “Qualquer coisa que me pedires te darei, *até metade do meu reino!*” Ela saiu e perguntou à mãe: “Que peço?” E ela respondeu: “A cabeça de João Batista”. Voltando logo, apressadamente, à presença do rei, fez o pedido: “Quero que, agora mesmo, me dê num prato a cabeça de João Batista”. O rei ficou profundamente triste. Mas, por causa do juramento que fizera e dos convivas, não quis deixar de atendê-la. E imediatamente o rei enviou um executor, com ordens de trazer a cabeça de João. E saindo, ele o decapitou na prisão. E trouxe a sua cabeça num prato. Deu-a à moça, e esta a entregou a sua mãe. Os discípulos de João souberam disso, foram lá, pegaram o corpo e o colocaram num túmulo.”

Vejamos o que podemos apurar de historicidade nessa perícope, a partir de outras fontes. A princípio, o próprio motivo de existência desse excerto suscita dúvidas; “com efeito, os exegetas têm grandes dificuldades de encontrar um motivo para essa história ter sido inserida por Marcos em seu evangelho” (Meier, 1996:235), já que ela trata muito mais da história da família de Herodes do que propriamente de Jesus e seu ministério. Explicações teológicas ou literárias são

¹⁰ Para uma pesquisa mais detalhada sobre os movimentos proféticos e messiânicos que permeavam o contexto em que foi escrito o Segundo Testamento, ver Horsley; Hanson, 1999.

sugeridas nesse caso: a morte de João serviria de interlúdio entre a ida dos discípulos em missão e o retorno destes até Jesus (Mc 6:6-13; 30-31), ou, ainda, uma associação entre a rejeição e execução de João e a do próprio Jesus, já anunciando, de certa forma, a Paixão deste (Meier, *op.cit.*)¹¹.

Há um pequeno núcleo histórico que pode ser notado quando comparamos os textos canônicos com os extra-canônicos: João é preso e morto por Antipas. Mas Josefo conta como esses eventos ocorreram de forma diversa dos evangelistas. Tendo conhecido Herodíades – esposa de seu meio irmão a quem Mc chama de Filipe¹² – numa viagem a Roma, Herodes Antipas planeja divorciar-se de sua primeira mulher, filha de Aretas IV, rei de Petra. Ela descobre então o plano, dirige-se a Macaero, próximo à fronteira das terras de Aretas e Antipas, e de lá segue para o território paterno. Esse fato, somado a disputas territoriais, levou o Tetrarca da Judéia a um conflito armado com seu ex-sogro, no qual teve seu exército destruído. Josefo fala sobre João nesse ponto da narrativa, já que alguns judeus associavam a derrota de Antipas a um castigo de Deus pela morte do Batista. Josefo (AJ 18:116-119) narra da seguinte forma a vida e morte de João:

“Herodes lhe havia imposto a pena de morte [a ele, João], embora fosse um homem bom e tivesse aconselhado os judeus a levar vidas honradas, a praticar a justiça com relação a seus companheiros e a piedade com relação a Deus, e, assim o fazendo, a juntar-se no batismo. Em sua opinião, esta preliminar era necessária para que o batismo fosse aceito por Deus. Não deviam usá-lo para obter perdão por quaisquer pecados que tivessem cometido, mas como uma consagração do corpo que implicava que a alma já havia sido cuidadosamente limpa pelo comportamento correto.

Quando outros também se juntaram às multidões em torno dele, atraídos no mais alto grau por seus sermões, Herodes ficou alarmado. A eloquência que tinha tão grande efeito sobre a humanidade podia levar a alguma forma de sedição, pois era como se eles fossem guiados por João em tudo o que faziam. Herodes decidiu, portanto, que seria muito melhor golpear primeiro e livrar-se dele antes que seu trabalho levasse a uma revolta, do que esperar por um motim, envolver-se numa situação difícil e ver seu erro. João, devido à suspeita de Herodes, foi trazido em correntes a Maqueronte e aí executado.”

¹¹ Para um maior aprofundamento nas discussões acerca do tema, ver Ernst, 1989:28-29; La Potterie, 1966: 142-151.

¹² “O primeiro marido de Herodíades era filho de Herodes, o Grande (ou seja, tio dela). Seu nome, de acordo com Josefo, também foi Herodes. Marcos, entretanto, chama-o de Filipe, talvez confundindo-o com Filipe, o Tetrarca, enteado de Herodíades (Lucas parece estar ciente deste erro, já que não utiliza o nome ‘Filipe’ em Lc 3:19)” (Marcus, 2009:394-395).

Assim, comparando as fontes canônicas (Mc e Mt) com a extra-canônica (Josefo), o núcleo histórico se delineia da seguinte forma:

Autor	Motivo da prisão e morte de João	Inserção da perícopes na narrativa
Marcos	Condenação do casamento de Herodes com Herodíades nas pregações de João	Entre a ida dos apóstolos para pregar nos povoados vizinhos e seu retorno.
Mateus	Condenação do casamento de Herodes com Herodíades nas pregações de João	Entre a visita de Jesus a Nazaré e a primeira multiplicação de pães.
Josefo	Medo de Antipas de que as pregações de João insuflassem o povo a uma revolta contra ele	Herodes tem seu exército exterminado numa batalha com seu ex-sogro, e algumas pessoas associavam essa derrota a um castigo divino pela morte de João.

Herodíades, por sua vez, também se divorciou de seu primeiro marido para casar-se com Antipas (Josefo, **AJ**18:109). Podemos encontrar aí um paralelo com o texto canônico, já que a principal crítica de João era a respeito do casamento de Antipas com a mulher de seu irmão; porém Theissen *apud* Meier (1996:305, nota 257) defende que a questão moral levantada por Mc 6:18 foi elaborada por escribas judeus ou cristãos-judeus pouco ou nada instruídos, já que a afirmação “não te é lícito possuir a mulher de teu irmão [como tua esposa]” não é muito precisa. Afinal, pela lei do levirato, caso o irmão morresse sem filhos, era uma obrigação do irmão sobrevivente casar com a viúva e dar descendência ao falecido. O correto, sob o ponto de vista moral para judeus e cristãos, seria “não te é lícito desposar a mulher de teu irmão **enquanto ele ainda está vivo**”. O grande problema, *a priori*, para os judeus palestinos comuns, era o fato da iniciativa de Herodíades se divorciar de seu primeiro marido para casar-se com seu meio-irmão Antipas enquanto aquele ainda vivia, escarnecendo, assim, de um costume ancestral. Ainda segundo Theissen *apud* Meier, a narrativa de Marcos não reflete a ofensa de religiosos ao constatar uma transgressão da lei, mas a ira da população comum contra uma mulher livre, pertencente à classe dominante, que desafia antigas tradições.

Outros traços peculiares do texto de Mc devem ser notados; há reflexos de várias tradições do Primeiro Testamento¹³, como, por exemplo, a luta de Elias com o rei Acab e sua esposa Jezabel (1Rs 19:1-2; 21:17-26), o tema geral do profeta,

¹³ Optamos aqui por utilizar a nomenclatura **Primeiro Testamento** para a parte da Bíblia moderna que vai do livro de Gênesis a Malaquias, e **Segundo Testamento** para a reunião dos livros do evangelho de Mateus até o Apocalipse, por entendermos que a classificação popular Antigo e Novo Testamentos carrega em si uma conotação doutrinária. A título de pesquisa, o Segundo Testamento em nada substitui ou atualiza o Primeiro, não cabendo, portanto, que este seja chamado de Antigo.

perseguido e martirizado, além do que Meier chamou de “motivos folclóricos” do Livro de Ester.

“Tais motivos folclóricos encontram paralelos em histórias greco-romanas de amor, vingança, juramentos irrefletidos e de mulheres exigindo dos reis o que eles prefeririam não conceder, sempre no contexto de banquetes reais. A impressão é que estamos lidando com folclore, com um toque de forte sentimento anti-herodiano (talvez visando especialmente as mulheres “liberadas” da dinastia de Herodes), e que foi então reformulado (por seguidores do Batista ou por cristãos?) como uma lenda da morte do mártir e, em seguida, redigido por Marcos, de modo a fazer de João um precursor de Jesus não só na vida, como também na morte.” (Meier, 1996:238)

Há dois pontos que merecem atenção nesse caso: (1) o tema comum a várias narrativas, comum o bastante para ser considerado “folclórico”; a história narrada traz as marcas de um conto popular centrado em uma sociedade dependente e patriarcal, em que a responsabilidade é transferida de quem está no poder para seus subordinados, de homens para mulheres (Tatum, 1994:161); e (2) um sentimento “anti-herodiano”, focado não apenas no governante, mas também no comportamento das mulheres de sua casa. Embora procurasse passar a imagem de observador da lei e costumes judaicos em seus domínios¹⁴, Herodes era um governante odiado pela maior parte da população. Podemos notar o reflexo desse ódio em seus contemporâneos se considerarmos as narrativas de sua morte. Em At 12:23, ele foi “comido por vermes e morreu”. Josefo nos oferece uma visão mais dramática do evento, dizendo que o fogo o consumiu por dentro, aumentando seu apetite e criando úlceras, e que seus órgãos genitais apodreceram e encheram-se de vermes (Josefo. **AJ** 17:6-5)¹⁵. Observemos mais de perto cada um desses pontos.

1.1.1. – As Marcas de uma Narrativa

Se analisarmos as intensas e constantes trocas culturais entre os diversos povos da bacia do Mediterrâneo, podemos identificar o que Chevitarese (2011:79) chama de “herança cultural compartilhada coletivamente”, ou seja, ao contrário do hábito hodierno de associar um texto a seu autor, melhor seria tratá-lo como parte de matrizes narrativas amplamente conhecidas e divulgadas pelas culturas

¹⁴ “[...] Antipas, como outras fontes também indicam, tinha o cuidado de não ofender a sensibilidade de seus súditos judeus e, assim, procurava observar a lei e os costumes judaicos em sua tetrarquia.” (Meier, 1996:304, nota 251)

¹⁵Para mais reflexões sobre o assunto, ver: Ehrman, 2006b: 45-46.

mediterrâneas. O autor demonstra isso, dentre outros exemplos (Chevitarese 2011:82), com a metáfora de 1Cor 12:12-27:

“Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo assim também acontece com Cristo. Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito. O corpo não se compõe de um só membro, mas de muitos. Se o pé disser: “Mão eu não sou, logo não pertencço ao corpo”, nem por isto deixará de fazer parte do corpo. E se a orelha disser: “Olho eu não sou, logo não pertencço ao corpo”, nem por isto deixará de fazer parte do corpo. Se o corpo todo fosse olho, onde estaria a audição? Se fosse todo ouvido, onde estaria o olfato? Mas Deus dispôs cada um dos membros no corpo, segundo a sua vontade. Se o conjunto fosse um só membro, onde estaria o corpo? Há, portanto, muitos membros, mas um só corpo. Não pode o olho dizer à mão: “Não preciso de ti”; nem tampouco pode a cabeça dizer aos pés: “Não preciso de vós.” Pelo contrário, os membros do corpo que parecem mais fracos, são os mais necessários, e aqueles que parecem menos dignos de honra do corpo, são os que cercamos de maior honra, e nossos membros que são menos decentes, nós os tratamos com mais decência; os que são decentes, não precisam de tais cuidados. Mas Deus dispôs o corpo de modo a conceder maior honra ao que é menos nobre, a fim de que não haja divisão no corpo, mas os membros tenham igual solicitude uns com os outros. Se um membro sofre, todos os membros compartilham o seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros compartilham a sua alegria. Ora, vós sois o corpo de Cristo e sois os seus membros, cada um por sua parte.”

Encontramos a mesma matriz narrativa em outros textos, como nos romanos Dionísio de Halicarnaso (AR 6.86:1-2,4-5) e Tito Lívio (HR 2.32:8-12), que também se valem da metáfora do corpo humano, além de uma fábula de Esopo e uma narrativa de Xenofonte (Anábasis 5.6:32), que, embora não se utilizem dessa imagem, constroem seus textos de forma semelhante e com um objetivo em comum: chamar a atenção do interlocutor para que não haja divisão em determinado grupo¹⁶. De forma semelhante, podemos identificar uma linha narrativa no texto de Mc 6:17-29 comparável a de 1Rs 19:1-2; 21:17-26.

“Acab contou a Jezabel tudo o que fizera Elias e como passara a fio de espada todos os profetas. Então Jezabel mandou a Elias um mensageiro para lhe dizer: “Que os deuses me façam este mal e

¹⁶ Para uma discussão mais aprofundada sobre as narrativas mediterrâneas e a importância de seu estudo para compor a metodologia de pesquisa de textos antigos, ver o capítulo **3.1 – Narrativas Mediterrâneas. A Busca por uma Metodologia** em Chevitarese, 2011.

acrescentem este outro, se amanhã a esta hora eu não tiver feito de tua vida o que fizeste da vida deles!" [...] Então a palavra de Iahweh foi dirigida a Elias, o tesbita, nestes termos: "Levanta-te e desce ao encontro de Acab, rei de Israel, que está em Samaria. Ele se encontra na vinha de Nabot, aonde desceu para dela tomar posse. Isto lhe dirás: Assim fala Iahweh: No mesmo lugar em que os cães lamberam o sangue de Nabot, os cães lamberão também o teu". Acab disse a Elias: "Então me apanhaste, meu inimigo!" Elias respondeu: "Sim, apanhei-te. Porque te deixaste subornar para fazer o que é mau aos olhos de Iahweh, farei cair sobre ti a desgraça: Varrerei a tua raça, exterminarei os varões da casa de Acab, ligados ou livres em Israel. Farei com tua casa como fiz com as de Jeroboão, filho de Nabat, e de Baasa, filho de Aías, porque provocaste a minha ira e fizeste Israel pecar. (Também contra Jezabel Iahweh pronunciou uma sentença: 'Os cães devorarão Jezabel no campo de Jezrael.') A pessoa da família de Acab que morrer na cidade será devorada pelos cães; e quem morrer no campo será comido pelas aves do céu. De fato, não houve ninguém que, como Acab, se tenha vendido para fazer o que desagrada a Iahweh, porque a isso o incitava sua mulher Jezabel. Agiu de um modo extremamente abominável, cultuando os ídolos, como fizeram os amorreus que Iahweh expulsara de diante dos israelitas."

Esquemáticamente, temos:

Texto	Relação das mulheres com o profeta	Relação do governante com o profeta	Relação das mulheres com o governante
Mc	Herodíades queria matar João	João critica Herodes por ter se casado com a mulher de seu irmão	Herodíades aproveitou-se de um momento propício para convencer Herodes a matar João
1Rs	Jezabel queria matar Elias	Elias critica Acab por cultuar ídolos e levar Israel a pecar	Jezabel incitava Acab a adorar outros deuses

O centro das duas narrativas, nesse caso, é um profeta que critica seu governante por este ter sido levado a agir contra leis e tradições judaicas (Herodes por ter casado com a mulher do irmão ainda vivo; Acab, por ter adorado outros deuses) por influência de uma mulher, e ela, consequentemente, deseja a morte do profeta, já que este denuncia e torna públicas suas ações. Temos então uma fórmula de crítica política, onde um homem guiado por Deus se levanta contra as práticas da elite dominante – mas, mais do que isso, temos também uma dura crítica de gênero¹⁷, já que tais práticas, que destoam do que é considerado correto por seus autores, são instigadas por mulheres.

¹⁷ Historicamente, o conceito de gênero enquanto categoria de análise social surgiu entre as feministas norte-americanas por volta da década de 1970, com a finalidade de enfatizar o

Um outro exemplo pode ser encontrado em Est 1:1-3,9-11, 5:3-6, 7:2-6.

"Eis o que aconteceu no tempo de Assuero, este Assuero que reinou, desde a Índia até a Etiópia, sobre cento e vinte e sete províncias. Naqueles dias, assentando-se o rei Assuero em seu trono real, que está na cidadela de Susa, no terceiro ano de seu reinado, deu um banquete, presidido por ele, a todos os seus oficiais e servos: chefes do exército da Pérsia e da Média, nobres e governadores das províncias. [...] Também a rainha Vasti ofereceu um banquete para as mulheres no palácio real de Assuero. No sétimo dia, estando já alegre o coração do rei por causa do vinho, ordenou a Maumã, Bazata, harbona, Abgata, Bagata, Zetar e Carcas, os sete eunucos que serviam na presença do rei Assuero, que trouxessem à sua presença a rainha Vasti com o diadema real, para mostrar ao povo e aos oficiais a sua beleza, pois ela era muito bela. [...] "Que há, rainha Ester?" disse-lhe o rei. "Dize-me o que desejas e, ainda que seja a metade de meu reino, te darei". Respondeu Ester: "Se bem te parecer, que venha o rei, hoje, com Amã, ao banquete que lhe preparei." – "Que se avise imediatamente a Amã para satisfazer o desejo de Ester", disse o rei. O rei e Amã vieram então ao banquete preparado por Ester, e, durante o banquete, o rei repetiu a Ester: "Pede-me o que quiseres e te será concedido! Ainda que me peças a metade do reino, tê-la-ás!"

Quando comparamos tal trecho à narrativa de Mc, temos o seguinte quadro:

Texto	O papel das mulheres na narrativa	Local onde se desenrola a ação	Atitude do governante para com as mulheres
Mc	Salomé dança para os convidados de Herodes	Um banquete, por ocasião do aniversário de Herodes	Herodes oferece o que Salomé quiser, <i>até mesmo metade de seu reino</i>
Est	Vasti é chamada diante do rei para que sua beleza seja exibida publicamente	Um banquete, para o rei e seus convidados	Assuero oferece a Ester o que ela quiser, <i>até mesmo metade de seu reino</i>

Confrontando essas duas perícopes, as semelhanças tornam-se ainda mais claras. Temos como núcleo da narrativa um banquete ofertado por um governante, onde uma das mulheres de sua casa é exibida publicamente aos convidados¹⁸, e de tal forma lhe agrada que oferece a ela o que desejar. A expressão "até mesmo

caráter essencialmente social das distinções baseadas no sexo. Para Scott (1995:2), "a palavra indicava uma rejeição ao determinismo biológico, implícito no uso de termos como 'sexo' ou diferença sexual".

¹⁸ Segundo o costume judaico, homens e mulheres não se misturavam durante as festividades.

metade de meu reino” é repetida; tais artifícios, numa cultura majoritariamente oral, disparam gatilhos de memória e associações que direcionam os interlocutores de acordo com o que o autor deseja. Destarte, quando analisamos a narrativa da prisão e morte de João Batista em Mc 6:17-29 percebemos que, “recebendo uma lenda do folclore já remodelada como um relato piedoso da execução injusta de um mártir, Marcos valeu-se da história para seus próprios propósitos” (Meier, 1996:240). Vamos agora nos debruçar sobre o papel feminino no contexto dessaperícope, para podermos então vislumbrar algo da protagonista deste trabalho, Salomé.

1.1.2. – Das mulheres

Para entendermos o papel de Salomé nas narrativas evangélicas, é necessário, antes, lançarmos um olhar sobre as mulheres na bacia do Mediterrâneo, e em particular na sociedade judaica de fins do I século. Tomaremos o modelo grego – em especial, o ateniense, como referencial, para pensar a inserção das mulheres na bacia mediterrânea greco-romana.

“Além de as relações sociais serem moldadas, perpassadas, cortadas pelos atributos de gênero (ou seja, a classificação de identidades sociais pelas diferenças de gênero *fazia sentido*), temos a hegemonia masculina – e a hegemonia valorativa de seus atributos e papéis – no campo social; o gênero masculino se reproduz como *gênero da cultura*. Isto não necessariamente representa uma inferioridade da mulher, embora certamente uma valoração negativa e a subordinação do *campo* feminino.” (Andrade, 2002:180-181)

O espaço feminino era, do ponto de vista da idealização, o privado, o particular, enquanto a esfera pública pertencia aos cidadãos, homens, que podiam exercer direitos como o voto. Mas, em termos sociais, havia o que poderíamos classificar como **identidade feminina**: o que as mulheres podiam fazer e o que se esperava que elas fizessem diante das condições a elas impostas pela sociedade. Desta forma, podemos identificar ocasiões, circunstâncias e possibilidades das mulheres atuarem na esfera pública (Andrade, 2002:181).

Tendo em mente tais considerações e adentrando as narrativas do primeiro século, devemos lembrar que a maior parte dos textos escritos a respeito do gênero feminino foi elaborada por homens – logo, a visão tende a ser fortemente falocêntrica. Boyarin (1994:89) divide o judaísmo do final da Antiguidade em dois tipos de formação social androcêntrica: (1) o(s) judaísmo(s) helenista(s), que propagava uma profunda repulsa pela carne e tinha como um dos temas centrais o

medo da sexualidade e da mulher; e (2) o judaísmo rabínico, que valorizava a carne e controlava a sexualidade e as mulheres por serem elementos essenciais em seu discurso. O(s) cristianismo(s) nascente(s) não deixou de ser influenciado por essas formações, e a maior parte de seu movimento no I século foi afetada diretamente pelos princípios do judaísmo helenizado. Chevitarese (2011:80-81) divide o movimento de Jesus em três momentos: (1) Jesus restrito a um judaísmo de língua aramaica; (2) Jesus inserido em um judaísmo de língua grega, como um profeta que luta pela reforma da religião de Israel; (3) Jesus inserido em um judaísmo de língua grega, que ressuscita após sua morte, no qual se enquadra Paulo. “Neste último caso envolvendo os dois movimentos distintos, por se inserirem no contexto de um judaísmo mais helenizado, as suas percepções de igrejas são mais inclusivas às ‘conversões’ e às ‘aderências’ de grupos de gregos politeístas” (Chevitarese, *op.cit.*). É nesse contexto que podemos inserir os autores dos evangelhos.

Quando se trata da atuação das mulheres na religiosidade da sociedade, o principal e mais profícuo material documental que podemos encontrar para embasar a discussão baseia-se principalmente sobre o testemunho literário da elite romana que reside na capital imperial, e se preocupa primordialmente com as mulheres da própria elite romana. Segundo Hallett (1999:17), esse foco é dado principalmente por duas razões: (1) A propensão dessas narrativas serem mais familiares para o público em geral, por se tratar da imagem e vida de mulheres conhecidas; e (2) porque tais representações literárias foram usadas para reforçar, e muitas vezes até mesmo para criar, pressupostos e expectativas sobre o comportamento feminino adequado em estratos sociais mais baixos e em toda a região abrangida pelo Império.

Todavia, mesmo com essa influência advinda da capital do Império, D’Angelo (1999:130) nos recorda que vários outros fatores devem ser considerados quando analisamos as representações das mulheres nos evangelhos: As questões de gênero que formaram essas obras, quais fontes foram utilizadas e como foram revisadas, que novo material foi criado, a variedade de papéis que são permitidos às mulheres e se elas estão ou não autorizadas a falar na narrativa. A autora cita ainda Kathleen Corley, que em seus estudos sobre as mulheres sob o ponto de vista das mudanças nos hábitos alimentares, considerava o autor de Mc mais conservador do que o de Mt, tendo em vista que, nos escritos daquele as mulheres não se misturam aos homens, enquanto, neste, as mulheres são mostradas como possíveis discípulas, dividindo as refeições com os homens e dando exemplos de verdadeira fé e serviço cristão.

Ainda sobre a representação feminina e como ela é construída no discurso das primeiras comunidades cristãs, de forma a atingir os interlocutores com um determinado objetivo¹⁹, Kraemer (1999:51) diz que vários livros contêm linguagem misógina virulenta, e se preocupam com o controle da mulher, especialmente da sexualidade. Eles podem revelar as percepções dos autores, compreensão e construção de gênero, mas pouco revelam sobre a vida das mulheres e como elas se viam. São todos esses elementos que devemos observar quando estudamos um personagem e analisamos seu papel numa narrativa, afinal, como disseram Chevitaese e Cornelli, “o controle do imaginário da tradição popular é a forma mais forte de dominação em todos os tempos e lugares” (2007:49).

Conforme mencionado anteriormente, os evangelhos não nomeiam a filha de Herodíades; quem o faz é Josefo. Mais do que isso, talvez o erro de Mc tenha ido além da genealogia, chamando o primeiro marido de Herodíades de Filipe; segundo Meier (1996:304):

“É bem provável que o texto de Mc 6:22a deveria ser: “E quando sua filha (de Antipas) Herodíades entrou e dançou...” E se esta é a leitura correta, então Marcos estaria trabalhando sob a impressão errônea de que Antipas e sua esposa Herodíades tinham uma filha também com este mesmo nome.”²⁰

O autor defende que a versão atual é, na verdade, uma correção feita por escribas cristãos ao longo do tempo. O que esses dois equívocos – o nome do primeiro marido de Herodíades e a associação da paternidade da filha desta a Herodes Antipas – demonstram é que a comunidade marcana desconhecia pormenores da genealogia e da vida particular da casa de Herodes. Se considerarmos essa hipótese, então temos a construção do personagem de uma moça que, através de sua dança, **seduz**²¹ o próprio pai, ao ponto deste lhe oferecer o que ela desejar, **até metade de seu reino**. Teríamos então uma segunda

¹⁹ “[...] segundo o mecanismo da antecipação, todo sujeito tem a capacidade de experimentar, ou melhor, de colocar-se no lugar em que o seu interlocutor ‘ouve’ suas palavras. Ele antecipa-se assim a seu interlocutor quanto ao sentido que suas palavras produzem. Esse mecanismo regula a argumentação, de tal forma que o sujeito dirá de um modo, ou de outro, segundo o efeito que pensa produzir em seu ouvinte. Este espectro varia amplamente desde a previsão de um interlocutor que é seu cúmplice até aquele que, no outro extremo, ele prevê como adversário absoluto. Dessa maneira, esse mecanismo dirige o processo de argumentação visando seus efeitos sobre o interlocutor” (Orlandi, 2002:39).

²⁰ Para mais detalhes acerca dessa discussão, ver Meier, *op.cit.*, nota 250.

²¹ “Na Septuaginta, esse verbo [*ēresen*] tem frequentemente conotação de despertar ou satisfazer interesse sexual. A semelhança verbal com Esther (‘e a moça lhe agradou’) é particularmente impressionante, especialmente porque o ‘ele’ em questão, o rei Assuero, acaba prometendo a Esther metade de seu reino. Nessa passagem [de Mc 6:22], o público masculino ea promessa extraordinária a que Herodes é impulsionado são evidências de uma conotação sexual semelhante” (Marcus, 2009:396)

situação de incesto – já que, conforme Lv20:21, o fato de ter tomado por esposa a mulher de seu irmão ainda vivo também era considerado como tal. Mas por que essa situação foi construída? Qual a mensagem passada por ela, e com qual objetivo?

Já vimos que Herodes não era bem quisto entre seus súditos; analisemos agora qual a imagem que as mulheres de sua família passavam para a população comum, como a que constituía as comunidades dos evangelistas.

Como dito anteriormente, as narrativas sobre as vidas das mulheres na antiguidade a que temos acesso hoje fazem referência, em sua maioria, à elite dominante, que pouco ou nada se assemelhavam à vida das mulheres comuns. O que sabemos a esse respeito foi bem resumido por Kraemer (1999:51-77): (1) O *status* social definia quanta educação, e de que tipo, homens e mulheres recebiam, mas há evidências de que o número de mulheres letradas era consideravelmente menor que o de homens; (2) As mulheres eram consideradas adultas apenas após o casamento e a maternidade; (3) A maioria casava entre os 12 e os 18 anos, com homens mais velhos, e tinha o casamento arranjado pelos pais; (4) Mulheres respeitáveis não se expunham publicamente de forma inapropriada, e as filhas virgens eram muito bem guardadas.

Naturalmente, todas essas referências devem ser vistas com cautela. Esse era o **ideal** de sociedade para os autores, o que não necessariamente refletia a realidade, em especial se tratando da reclusão. Kraemer (*op.cit.*) prossegue ressaltando que diversas fontes atestam a presença de mulheres em mercados, sinagogas, e demais locais públicos. Mais uma vez, a classe social é fator determinante; a reclusão, na verdade, parece ter sido restrita às mulheres cujas famílias tinham condições financeiras para isso.

Todas essas reflexões nos ajudam a entender porque, para Kraemer (*op.cit.*), Josefo parece particularmente ofendido com o casamento de Herodíades com seu tio Antipas; além de uma violação à lei judaica que proibia casamentos entre tios e sobrinhas (Lv18:15), essa relação indicava também uma considerável liberdade das mulheres da casa de Herodes, já que foi dela a iniciativa de se divorciar de seu primeiro marido. Meier (1996:305-306), porém, vai além; para ele, a própria passagem de Mc 6:17-29 reflete o que, para os judeus comuns, agravava a transgressão de Herodíades: com tal atitude, ela estaria escarnecendo de um “costume ancestral”. Citando Theissen, Meier (*ibid.*, 306-307) prossegue:

“No entanto, se Theissen (‘Die Legende desTäufers’) está certo em considerar que temos aqui uma história expressando originalmente

a antipatia das pessoas comuns por uma mulher 'liberada' da dinastia herodiana, por ter abandonado um marido para desposar outro, toda a questão da transgressão à lei mosaica pode ser irrelevante."

A perícope reflete, destarte, uma dura crítica ao comportamento feminino que ia de encontro ao que o pensamento conservador da época admitia como desejável às mulheres. Salomé, diante de todas essas referências, pode ser entendida como (1) uma moça ainda solteira, logo, de pouca idade (o termo usado para se referir à Salomé, no texto original, não é *koré*, "moça", mas *korásion*, "mocinha"); (2) Se ainda não casada, ela era provavelmente virgem, já que escritores como Jesus Bem Sira e Pseudo-Phocylides indicam, através de uma linguagem ligeiramente misógina, as ansiedades dos pais sobre a preservação da virgindade das filhas, demonstrando, assim, todo o peso cultural e até mesmo econômico residente no assunto (Kraemer, 1999:59). Sobre a concepção de família para os judeus comuns e sua relação com suas tradições, Chevitaresh e Cornelli (2007:63) observam que:

"Como no resto do Mediterrâneo oriental, a forma básica de clã é a assim chamada família patriarcal. O *pater famílias* tinha poder sobre tudo e era o chefe em todos os aspectos da vida, desde o econômico até o religioso. Esta mesma estrutura social patriarcal é uma das tradições da sociedade israelita, talvez uma das mais fortes, e que – com muita probabilidade – assegurou a transmissão da "tradição dos pais" até o tempo de Jesus."

À luz dos dados discutidos até aqui, podemos dizer, então, que o autor do texto de Mc retrata dessa forma a família do governante da Judeia: Antipas era um homem que não respeitava as leis e tradições judaicas, já que violou duas delas, a de não tomar para si a esposa do irmão ainda vivo, e a de não se casar com uma sobrinha; em meio a uma festa em louvor a si mesmo, expôs diante dos olhos masculinos de seus convidados a figura de uma virgem (talvez até de sua própria filha, se considerarmos o aparte de Meier, aqui já mencionado), que deveria estar sob seus cuidados; mas sua postura ainda não era tão condenável quanto a de Herodíades, já que respeitava e gostava de ouvir as pregações do Batista. Já sua esposa e sobrinha escarnecera de costumes antigos ao tomar a iniciativa de pedir o divórcio ao primeiro marido, além de consentir que sua filha estivesse sob olhares masculinos e mais, utilizar-se disso para causar a morte de seu inimigo, um homem santo, até então negada a ela por Herodes. E Salomé? A mocinha, aparentemente não tão ingênua, dançou para os convidados de tal forma que encantou seu

padrasto/pai, levando-o a dar-lhe o que ela quisesse. Mc não faz menção aos trajes que a moça usava, logo, só podemos deduzir que sua dança causou tal efeito em quem a assistia que levou Herodes a esse arroubo de generosidade. Após se consultar com a mãe sobre o que deveria pedir, ela acrescenta um toque final ao pedido: A cabeça de João Batista, mas numa bandeja de prata. Herodes foi, assim, ludibriado, seduzido, levado a cometer um assassinato graças ao comportamento das mulheres de sua casa.

Lembramos que tal cena é, se não totalmente, em grande parte, um constructo do autor de Mc. As razões para a morte do Batista, como nos conta Josefo (**AJ**18:116-119), parecem ter sido muito mais simples: o temor de que a influência de João sobre a população judaica se transformasse em revolta. O autor de Mc apenas utilizou-se de uma situação que outras fontes indicam ter de fato acontecido – a morte de João – para elaborar ensinamentos morais sob a ótica religiosa e criticar posturas adotadas por parcelas não conservadoras da população, associando-as à vida de Herodes Antipas e sua família.

1.2. –Mc 6:17-29 e Mt 14:3-12 – Semelhanças e diferenças

Após todas essas análises que fizemos tendo por base o texto de Mc, cabe agora um olhar um pouco mais demorado sobre a narrativa mateana. Como já vimos, os textos de Mt e Lc tiveram por fontes, além da Fonte Q e de tradições próprias de cada comunidade, o texto de Mc. Mas Albright e Mann (2011:176) lembram que, cada narrativa a sua maneira, modificações foram feitas, gerando certo grau de independência entre elas, de forma a garantir a compreensão do público para o qual eles se destinavam. “O texto evangélico é literatura religiosa de uma comunidade que lê o movimento de Jesus à luz das questões que a mesma comunidade estava vivendo no tempo dela” (Chevitarese e Cornelli, 2007:44).

O autor de Lc opta por ignorar a imagem criada por Mc, atendo-se apenas ao núcleo que já vimos ser razoavelmente histórico: a prisão e morte de João por Antipas. Mt 14:3-12 por outro lado, sintetiza a estória:

“Herodes, com efeito, havia mandado prender, acorrentar e encarcerar João, por causa de Herodíades, a mulher de seu irmão Filipe, pois João lhe dizia: “Não te é permitido tê-la por mulher”. Queria matá-lo, mas tinha medo da multidão, porque esta o considerava profeta. Ora, por ocasião do aniversário de Herodes, a filha de Herodíades dançou ali e agradou a Herodes, por essa razão prometeu, sob juramento, dar-lhe qualquer coisa que pedisse. Ela, instruída por sua mãe, disse: “Dá-me, aqui num prato, a cabeça de João Batista”. O rei se entristeceu. Entretanto, por causa do seu juramento e dos convivas presentes, ordenou

que lha dessem. E mandou decapitar João no cárcere. A cabeça foi trazida num prato e entregue à moça, que a levou à sua mãe. Vieram então os discípulos de João, pegaram o seu corpo e o sepultaram. Em seguida, foram anunciar o ocorrido a Jesus.”

Vejamos as principais modificações entre os dois textos.

Fontes	Quem deseja a morte de João	Por que Herodes não matou João ao prendê-lo	O que João oferece à filha de Herodíades	O que acontece após a morte de João
Mc	Herodíades	Medo de João, que era santo e justo	Qualquer coisa que ela pedisse, até metade do seu reino	Os discípulos de João o sepultam
Mt	Herodes	Medo da multidão, que o considerava profeta	Qualquer coisa que ela pedisse	Os discípulos de João o sepultam e anunciam o acontecido a Jesus

Começaremos a análise do quadro acima a partir do final, em ordem crescente de importância. Ao contrário de Mc, onde a perícopa é inserida sem conexão com os eventos anteriores e posteriores, aqui, Mt tenta lançar mão de elementos de ligação de forma a integrar a narrativa e formar um contexto. Podemos perceber isso no versículo 12, onde, além de sepultar o corpo de João, seus discípulos também vão levar a notícia a Jesus – uma ação que não consta na narrativa marcana. Para Mt 6:13, foi após essa notícia que Jesus se afastou e fez o milagre da primeira multiplicação de pães.

A referência direta ao texto de Est desaparece na versão mateana. Herodes encontra-se, sim, encantado pela dança da filha de Herodíades, a ponto de prometer-lhe qualquer coisa que a moça pedisse, mas não “metade de seu reino”. Aparentemente, o autor abriu mão da associação com a história de Acab e Ester, talvez para reforçar o aspecto negativo da cena, no caso de Antipas e Salomé, ou talvez apenas por recurso estilístico. O fato é que os evangelistas selecionam trechos de narrativas amplamente divulgadas na bacia do Mediterrâneo, e, a partir delas, desenvolvem seu texto a partir de tradições de suas comunidades, de forma a serem melhor absorvidas pelos interlocutores, como já discutido.

Os próximos dois pontos são de especial interesse, já que contêm uma diferença estrutural considerável quando comparados os textos. Enquanto Mc narra

uma certa simpatia de Antipas para com João, reconhecendo nele um homem santo, Mt se aproxima – mesmo não tendo havido contato entre os autores – da narrativa de Josefo, para quem as razões da prisão e morte do Batista são essencialmente políticas. A diferença é que, em Josefo, João foi preso e morto para que não causasse uma insurreição; já em Mt, João foi preso pelas críticas ferozes que fazia ao seu casamento, mas Herodes evitava matá-lo justamente porque temia que sua morte gerasse uma sublevação entre o povo, já que ele era um profeta famoso. Essa diferença é importante, já que abre espaço para a atuação das mulheres da narrativa; sem ela, Salomé não dançaria e Herodíades não influenciaria a pedir a morte do Batista – situações que não aparecem no texto de Josefo. Então a crítica ao comportamento feminino, e seus possíveis efeitos funestos, permanece no evangelho de Mt.

Por fim, mais uma vez Mt reforça sua visão política, não absolvendo Herodes do desejo de matar João, como fizera Mc. Para ele, o Tetrarca estava imbuído, desde o início, do objetivo de matar o profeta pelas críticas feitas a ele, mas o medo de uma revolta o deteve, como mencionamos acima. Herodíades também desejava a morte do profeta, mas, para Mt, de forma alguma foi de encontro a Herodes nesse sentido. Na verdade, o olhar de Mt, segundo Corley *apud* D'Angelo (1999:130), é tanto o “mais judeu” quanto o “mais igualitário” dos sinóticos, com relação às mulheres. Como resumiu Meier (1996:307), “em vista de seus próprios objetivos teológicos, [o autor de Mt] transfere o ônus moral a Antipas”. Mais uma vez a análise das narrativas reforça nossa hipótese de que a Salomé dos evangelistas é um constructo, com um objetivo moral muito bem definido, e direcionado, com suas particularidades, a comunidades específicas.

Referências Bibliográficas

Documentação

BSJ. **BÍBLIA Sagrada de Jerusalém**, A. s.ed. São Paulo: Paulinas, 1991.

JOSEPHUS. **Jewish Antiquities**. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press: 1995 (books I-IV), 1988 (books V-VIII), 1995 (books IX-XI), 1986 (books XII-XIV), 1990 (books XV-XVII), 1992 (books XVIII-XIX), 1993 (book XX-General Index).

Bibliografia

ALBRIGHT, W.F.; MANN, C.S. **Matthew**. New Haven: Yale University Press (The Anchor Yale Bible), 2011.

ANDRADE, Marta Mega. **Espaço, Cotidiano e Cidade na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: DP&A Editora; FAPERJ, 2002.

BOYARIN, Daniel. **Israel Carnal**. Lendo o sexo na cultura talmúdica. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CHEVITARESE, André Leonardo. **Cristianismos**. Questões e Debates Metodológicos. Rio de Janeiro: kliné, 2011.

_____; CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo**. Ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2007.

CROSSAN, John Dominic. **Quem Matou Jesus?** As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

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

D'ANGELO, Mary Rose. (Re) Presentations of Women in the Gospels. In.: D'ANGELO, Mary Rose; KRAEMER, Ross Shepard (ed.). **Women & Christian Origins**. New York: Oxford University Press, 1999, p. 129-149.

EHRMAN, Bart D. **O que Jesus disse? O que Jesus não disse?** - Quem mudou a Bíblia e por que. São Paulo: Prestígio, 2006.

_____. **The Lost Gospel of Judas Iscariot** – A new look at betrayer and betrayed. New York: Oxford University Press, 2006b.

ERNST, Josef. **Johannes der Täufer:** Interpretation, Geschichte, Wirkungsgeschichte. Berlin: de Gruyter, 1989.

HALLETT, Judith P. Women's Lives in the Ancient Mediterranean. In.: D'ANGELO, Mary Rose; KRAEMER, Ross Shepard (ed.). **Women & Christian Origins**. New York: Oxford University Press, 1999, p. 13-34.

HORSELY, Richard A.; HANSON, John S. **Bandits, Prophets, and Messiahs:** popular movements in the time of Jesus. Harrisburg, PA: Trinity Press international, 1999.

KRAEMER, Ross S. Jewish Women and Women's Judaism(s) at the Beginning of Christianity. In.: D'ANGELO, Mary Rose; KRAEMER, Ross Shepard (ed.). **Women & Christian Origins**. New York: Oxford University Press, 1999, p. 51-79.

LA POTTERIE, Ignace de. **Mors Johannis Baptistae (Mc 6, 17-29)**. Verbum Domini, v.44, 1966, p. 142-151.

MARCUS, Joel. **Mark 1-8**. New Haven: Yale University Press (The Anchor Yale Bible), 2009.

MEIER, John P. **Um Judeu Marginal**. Repensando o Jesus Histórico. v.2, livro 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

ORLANDI, Eni P. **Análise de Discurso**. Princípios e Procedimentos. Campinas, SP: Pontes, 2002

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e realidade**. v. 16, nº 2. Porto Alegre: UFRGS, 1995.

TATUM, W. Barnes. **John the Baptist and Jesus:** A Report of the Jesus Seminar. Sonoma, CA: Polebridge Press, 1994.