

TATIANA KIYOMI MORIYA

**O EVANGELHO DE MARIA E A PARTICIPAÇÃO FEMININA
NAS COMUNIDADES GNÓSTICAS CRISTÃS DO II SÉCULO**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP para a obtenção do título de Mestre em História. Área de conhecimento: História e Sociedade. Linha de Pesquisa: Religiões e Visões de Mundo.

Orientador: Dr. Ivan Esperança Rocha

ASSIS / SP – 2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

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

Moriya, Tatiana Kiyomi
M862e O evangelho de Maria e a participação feminina nas comunidades gnósticas cristãs do II século / Tatiana Kiyomi Moriya. Assis, 2008
084. il.

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.

1. Cristianismo. 2. Evangelhos apócrifos. 3. Gnosticismo. 4. Maria Madalena, Santa. I. Título.

CDD 230. 273.1

TATIANA KIYOMI MORIYA

**O EVANGELHO DE MARIA E A PARTICIPAÇÃO FEMININA
NAS COMUNIDADES GNÓSTICAS CRISTÃS DO II SÉCULO**

Banca Examinadora:

Dr. Ivan Esperança Rocha – UNESP/Assis – Orientador

Dr. José Adriano Filho – CESUMAR/Maringá

Drª Andréa Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi – UNESP/Assis

ASSIS / SP – 2008

*Para minha família querida: meus pais, Tereza e Joaquim,
Minha irmã, Karen e em memória de minha irmã,
Patrícia.*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer ao meu orientador e professor, Ivan Esperança Rocha, pela orientação e apoio, desde os tempos da graduação na iniciação científica, até agora, e especialmente por ser um exemplo de profissional e ser humano. Mesmo em meus momentos mais difíceis e atribulados, sempre acreditou em mim, me dando um voto de confiança. Prof^o. Ivan muito obrigada por tudo!

Também agradeço profundamente aos professores doutores que fizeram parte da banca da minha defesa, Andréa Lucia D.O.C. Rossi e José Adriano Filho. Ambos são modelos de profissionais que admiro e respeito imensamente. Não posso deixar de mencionar o apoio oferecido pelo prof. José Adriano Filho, e agradecer sua gentileza e atenção ao ler o que eu escrevia, e sempre me respondendo com suas valiosas considerações.

Aproveito para agradecer aos professores que fizeram parte da minha banca no exame de qualificação, prof^a. Andréa Lucia D.O.C. Rossi e prof^o. Eduardo Basto de Albuquerque, que somente acrescentaram ao meu trabalho, e me auxiliaram a elucidar idéias que antes eram nebulosas para mim. Particularmente à prof^a. Andréa, só tenho a agradecer pelo apoio desde os tempos de graduação, nas reuniões do NEAM e durante as aulas na pós-graduação, sempre extremamente solícita, dedicada, com valiosas contribuições para o meu entendimento do “ofício de historiador”.

Também não menos valiosa e relevante, foi a contribuição do prof^o. Márcio Redondo, que com seu parecer sobre meu projeto de pesquisa, me auxiliou a definir as linhas gerais do meu trabalho de maneira mais clara e objetiva.

De maneira muito especial, agradeço carinhosamente à minha família: meus pais, Joaquim e Tereza, que me deram muito amor e forneceram os fundamentos de tudo o que sou hoje. Vocês são o meu exemplo de vida, um retrato do que é viver sempre com dignidade, respeito, humildade, amor, solidariedade e princípios. Sem vocês, não teria conseguido chegar até aqui! Agradeço minha irmã, Karen, por ser um incentivo diário na minha vida, sempre com uma palavra amiga, cheia de afeto, nos momentos de desânimo e cansaço. Você é uma irmã muito especial, e acima de tudo, uma amiga e companheira de todas as horas! Também não posso deixar de mencionar o apoio fundamental de minha irmã Patrícia, uma pessoa que em vida sempre me incentivou, e que, mesmo tendo uma permanência tão fugaz entre nós, me deixou um exemplo de luta, pois sempre lutou pelos seus sonhos, conquistando tantas vitórias, e batalhando pela felicidade até os seus últimos momentos... Lembro-me que ela havia dito que estaria na minha defesa para presenciar este momento que ela considerava tão especial. Tenho a certeza de que ela estará lá ao meu lado.

Agradeço a você Márcio, por ser essa presença tão necessária em minha vida.... Sem você, não sei se teria o restinho de sanidade que ainda me sobrou! Você foi o meu refúgio em momentos de muita dificuldade. Sua força, sua serenidade, seu carinho e afeto são elementos indispensáveis para a minha existência. Muito obrigada por ser esta pessoa tão única na minha vida!

Com muito carinho, agradeço os companheiros de luta e caminhada durante minha graduação e até os momentos decisivos da minha dissertação: Fernando e Vander. Sempre com palavras instigantes, que me forçavam à reflexão, me ajudando a enxergar coisas que não estava vendo (ou que me recusava a ver...)... Ou então simplesmente com uma palavra amiga, e o melhor: sempre com muito bom-humor. Meus amiguinhos tão estimados, obrigada por tudo!

Não posso deixar de mencionar os companheiros do NEAM, pessoas que fizeram parte da minha jornada até aqui: Vanessa, Luis Ernesto, Raquel, Poliane, Elói, Ronaldo, Isabel, Vanessa Z., Lucas, Daniel. E também em especial, Silvia Siqueira, alguém que sempre acreditou em mim, e que sempre foi uma inspiração, por toda a dedicação e amor com os quais se entrega em tudo o que faz.

Também agradeço pessoas que são importantes na minha vida cotidiana, que me apoiaram nos momentos pessoais de dificuldades que enfrentei: Roberta e Viviane, e suas respectivas famílias. Minhas queridas amigas, nestes 16 anos de amizade, vocês foram e continuarão sendo pessoas maravilhosas e inspiradoras na minha caminhada!

Não posso esquecer do apoio muito importante de você, Elaine, uma pessoa especial, que conheci durante a graduação e se tornou uma amiga muito querida. Obrigada por me oferecer estadia enquanto cumpria meus créditos e por ter sido um ombro amigo em épocas tão difíceis!

Não posso deixar de agradecer aos funcionários da biblioteca Acácio José Santa Rosa, da Faculdade de Ciências e Letras de Assis, particularmente nas figuras de Auro Sakuraba, sempre muito solícito e atencioso, e de Lucelena Alevato, responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Também agradeço às secretárias Regina e Clarice do depto. de História, sempre atenciosas e solícitas. E também meus agradecimentos às funcionárias da seção de pós-graduação, Zélia, Iria, Miriam, sempre todas extremamente gentis e atenciosas, nos momentos em que precisava de informações ou esclarecimentos.

Também agradeço à bibliotecária Cida, da biblioteca de estudos religiosos dos Redentoristas de São Paulo, pelo auxílio e por toda atenção nas minhas idas, principalmente na fase final da minha dissertação.

Com muito carinho, agradeço Cecília Toseli, uma pessoa muito querida, pelo auxílio extremamente valioso e sempre com muita generosidade, no grego bíblico, não somente durante as aulas, mas sempre que eu precisei de seu grande conhecimento, e na sua pessoa também aproveito para estender meu carinho a todos os funcionários do Centro Bíblico Verbo de São Paulo e ao seu diretor Pe. Shigueyuki Nakanose, que sempre foram muito acolhedores e atenciosos comigo.

RESUMO

Com a descoberta dos escritos gnósticos, popularmente conhecidos como biblioteca de Nag Hammadi, os estudos do cristianismo primitivo encontraram uma nova fonte de informações, e principalmente, de idéias. A concepção de um cristianismo homogêneo no séc. II acabou sendo ultrapassada, tendo em vista a diversidade de pensamento que o gnosticismo cristão traz em si. Formas diversas de se vivenciar a fé cristã foram encontradas em tais escritos, como é o caso do evangelho de Maria, que leva o nome de uma figura enigmática do movimento cristão, Maria Madalena. O presente trabalho procura verificar os elementos que constituem esta nova forma de se viver a práxis cristã, inclusive com a possível participação feminina. O papel social da mulher no cristianismo traz em si uma história de lutas e silêncios, vivência e exclusão. Com o auxílio do movimento feminista e seus desdobramentos nas ciências humanas, nos estudos de gênero e na teologia feminista por exemplos, procura-se reconstruir esta história, trazendo à superfície as vivências de mulheres cristãs no caminho para a realização de sua fé.

PALAVRAS-CHAVE:

Cristianismo primitivo, história de gênero, evangelhos gnósticos, gnosticismo, Maria Madalena.

ABSTRACT

With the discover of the Nag Hammadi's library and the gnostics writings, the Early Christianity studies had found a new information source, and specially, of ideas. The conception of a monolithic christianity in the second century, has been overpassed, in face of the variety of thoughts that the christian gnosticism brings on itself. Different ways of living the christian faith, has been found on this writings, like the gospel of Mary, who takes the name of a enigmatic character of Eartly Christian moviment, Mary Magdalene. This work intents to verify the constitucional elements of this new way of living the christian praxis, including the possibility of feminine actuation. The social role of women on christianity, brings on itself a history of silences and contests, exclusion and participation. With the assistance of the feminist moviment and it's development on the human sciences, gender studies and feminist theology, we search to reconstruct this history, bringing to the surface, the christian women's experiences on their path to the achievement of their faith.

KEY-WORDS:

Early Christianity, gender history, gnostic gospels, gnosticism, Mary Magdalene.

“Pois eu sou a primeira e a última.

Eu sou a reverenciada e a escarnecida.

Sou a promíscua e a consagrada.

Sou a esposa e a virgem...

Sou a infecunda, e muitos são os seus filhos...

Sou o silêncio que é incompreensível...

Sou a pronúncia do meu nome.”

(Trecho extraído do texto gnóstico “Trovão, Mente Perfeita”)

SUMÁRIO

Introdução.....	13
Cap. 1 – Um estudo historiográfico sob uma perspectiva “feminina”.....	21
1.1. As ciências humanas e a questão de gênero.....	22
1.2. A busca pelas vozes femininas no cristianismo primitivo.....	32
Cap. 2 – O cristianismo primitivo no II século – Ambientação social, cultural e eclesial..	37
2.1. O Império Romano no II século. Os governos e o apogeu do Império.....	39
2.2. A sociedade romana.....	47
Cap. 3 – O gnosticismo cristão – Um olhar sobre o <i>Evangelho de Maria</i> (II séc.).....	52
3.1. O cristianismo gnóstico e a prática feminina em questão.....	61
3.2. Maria Madalena: uma interpretação canônica e outra gnóstica.....	64
3.3. O <i>evangelho de Maria</i> : uma fonte gnóstica de cunho igualitário?.....	70
Conclusão.....	74
Referências Bibliográficas.....	79

O presente trabalho é o resultado de uma busca para um novo olhar em direção às origens cristãs primitivas. A participação atuante de mulheres e até mesmo sua suposta liderança em meio às comunidades, era de fato algo que os textos canônicos procuraram silenciar ou de fato sua atuação foi limitada pelas estruturas patriarcais?

A resposta para tal questão, infelizmente, não é tarefa fácil de se encontrar. Séculos de uma tradição cristã, patriarcal e conservadora de uma Igreja que se cristalizou e se estabeleceu em meio ao desenvolvimento desenfreado do Ocidente, tornam a tarefa de se buscar por seus atores excluídos e silenciados, as mulheres, uma missão extremamente complexa.

Numa tentativa de se tentar ultrapassar a barreira espessa e inabalável de tradição patriarcal, o estudo da história dos gêneros, em conformidade com a atuação do movimento feminista e da teologia feminista, vem se tornando cada vez mais presente nos meios intelectuais e acadêmicos das ciências humanas.

Neste trabalho, num primeiro momento se buscam as bases teóricas, sobre as quais estudiosos do cristianismo primitivo utilizam como ferramentas auxiliares na compreensão da trajetória cristã.

O campo de estudos de gênero na história se tornou vasto e complexo, principalmente a partir da década de 90, pois foi neste momento que uma imensa literatura vinda do pós-estruturalismo, com Foucault à frente, se fundiu a estes estudos, pois, entre outras preocupações, procuravam dissolver os sujeitos e apontar para a dimensão relacional desta nova categoria.

Desta forma, o sujeito unitário, racional, masculino que antes era considerado como um representante da humanidade começa a ser questionado. Percebem-se as possibilidades de um pensamento relacional e diferencial. Trata-se de perceber que as subjetividades são históricas e não-naturais. E que mulher e homem, deveriam deixar de ser pensados como naturezas

biologicamente determinadas, aspecto que se observa em diversas construções de identidade. (Rago, 1998: 93)

Este processo de desenvolvimento de um discurso histórico de inclusão do universo feminino, não se trata somente de dar voz a elas, mas sim atende a uma necessidade de ampliação da multiplicidade das dimensões sociais, onde universos femininos e masculinos sejam partes relacionais das práticas sociais e individuais. (Rago, 1998: 98)

Quando se parte para a área de estudos da teologia feminista, E. Fiorenza (1984: 59) afirma que sua teologia não defende uma estratégia separatista, mas sim que trabalha para transformar os símbolos, a tradição e a comunidade cristãos, e também as próprias mulheres. Desta forma, trabalha-se para eliminar o sexismo da Igreja cristã, reivindicando o “direito inato” cristão de as mulheres serem Igreja, membros plenamente dotados e responsáveis por suas funções e sua espiritualidade.

Particularmente neste trabalho, onde se escreve uma história do cristianismo primitivo a partir da participação de mulheres, o uso de uma interpretação histórico-social da bíblia se faz presente, pois, uma teologia que trata da situação de mulheres, concebe e discute a questão da opressão e da exploração humanas como uma questão primeira. (Schottruff, 1995: 15-16) E ainda, um enfoque da antiguidade de acordo com a perspectiva de uma história social, permite aos estudiosos do período bíblico o reconhecimento de realidades sociais de homens e mulheres do tempo neotestamentário.

Num segundo momento, o trabalho trata de observar o ambiente social, cultural e eclesial que se desenvolve no Império Romano do século II. Durante este século, o Império Romano desfrutou de um momento de paz e de expansão de suas fronteiras, a chamada *Pax Romana*.

A disseminação das comunidades cristãs durante o século II foi considerável: na Ásia, na Síria no Egito, na costa mediterrânica da Espanha, a Itália central, o sul da Gália, a Bretanha, a

Sicília. (Siqueira, 2004: 130) E dentro deste contexto submergem uma multiplicidade de povos, línguas religiões e bagagem cultural, inclusive com diversas formas de se interpretar a mensagem cristã.

Cristãos se debatiam entre si, se segmentavam em facções, debatiam as lideranças das igrejas, e cada qual se afirmava como os autênticos depositários do ensinamento de Jesus. Assim, foi se vendo a necessidade de se definir quem possuía a “autenticidade” da mensagem cristã, por meio de um processo de formação do cânon oficial.

Ao se levantar contra falsas pretensões heréticas, as igrejas existentes puderam atestar em seu contato com o passado, uma conexão viva com o apóstolo fundador, através da cadeia sucessora de seus bispos. O bispo agora era visto como o portador e elo de ligação entre os cristãos e a geração original de seguidores de Jesus.

Naquela época, o mais importante evento de autoridade doutrinal que se conhecia era a reunião de bispos num sínodo ou concílio. (Eno: 1976: 25) Os mais antigos concílios remontam ao século II, na Ásia Menor, e os temas em voga eram ligados à questão da Trindade, da imortalidade da alma e principalmente a questão da obediência.

E foi neste ambiente tão vasto de possibilidades, que se encontra a origem do movimento gnóstico cristão. Já foram elaboradas inúmeras hipóteses acerca de sua origem, e o que realmente se sabe é que de fato, este movimento religioso bebeu de diversas fontes para se constituir. Inúmeros elementos extraídos da cultura iraniana, babilônica, egípcia, helenista, judaica e cristã, estão presentes, levando os estudiosos deste movimento denominá-lo como “gnosticismos”, no seu plural, devido à sua complexidade.

E por fim, num terceiro momento deste trabalho, é lançado um olhar para o movimento gnóstico cristão, principalmente partindo de idéias e pensamentos resultantes dos estudos iniciais

referentes a inúmeros textos encontrados no Egito em 1945, popularmente conhecida como a biblioteca de Nag Hammadi.

Existem três tendências nos estudos sobre o gnosticismo, que se pode citar aqui: uma primeira tendência surge em fins do séc. XIX, e baseia-se na interpretação do Novo Testamento relacionando-o com traços da cultura grega e latina antiga. A. Von Harnack, criou a expressão “helenização do cristianismo”, por meio da qual afirmava que o cristianismo, ao se desenvolver em torno da região mediterrânea, aos poucos se encontrou com a cultura helenística, tomando assim a gnose como um resultado da helenização radical do cristianismo em meio à pregação às massas da Palestina. Uma segunda tendência foi na direção contrária da primeira, com uma busca nas religiões do Oriente, principalmente no antigo Irã; nesta tendência a gnose passou a ser entendida como um retorno às fontes orientais do cristianismo. Desta forma, a gnose aparecia em comparação com diversas religiões do Oriente Médio, caracterizando um sincretismo religioso oriental que se estendeu sobre o Ocidente romano desde os séculos I e II. Por fim, uma terceira tendência, seguiu a idéia das pesquisas sobre os antecedentes judaicos do cristianismo. Antes mesmo das descobertas de Qumrã, começou-se a interpretar as origens do cristianismo relacionando-as com os partidos religiosos da Palestina e com as fontes do judaísmo contemporâneo a Jesus. Desta forma, os estudos sobre a gnose também se beneficiaram desta tendência, ainda hoje se discute sobre as raízes judaicas da gnose, por meio dos escritos de G. Quispel, ou G. Scholem. (Kuntzmann, Dubois, 1990: 161) Entretanto, nenhuma destas tendências citadas supõe terem exaurido o tema, e nem pretendem dar como encerrados os debates e questionamentos sobre a gnose.

Os textos gnósticos cristãos possuíam como mensagem principal a crença de que o conhecimento de si era o conhecimento de Deus, pois o eu e o divino são idênticos. Para eles, Jesus era um guia que orientava o acesso a um entendimento espiritual. A interpretação da

ressurreição era compreendida metaforicamente, pois a presença de Cristo podia ser vivenciada por meio de uma visão interior, e aqueles que alcançassem este patamar, superariam ou se tornariam equivalentes, em termos da autoridade dos Doze e de seus sucessores. Neste ponto, reside uma polêmica de caráter político, pois aqueles que tivessem alcançado a gnose, tinham ido além dos ensinamentos da igreja e transcendido a autoridade de sua hierarquia. (Pagels, 1988: 55)

As atividades femininas nas comunidades gnósticas cristãs foram relatadas sob o caráter de desaprovação por bispos que tinham o objetivo de minar os ensinamentos e as práticas destes grupos considerados heréticos. Bispos como Ireneu de Lião, mencionam mulheres atuantes e destacam seu comportamento abusivo e inadequado no interior de seus respectivos movimentos. (Siqueira, 2004: 136)

No desenrolar desta disputa pelo poder atemporal da Igreja, pode-se recorrer aos escritos gnósticos, como fontes alternativas para a compreensão dos papéis sexuais e suas funções em meio às comunidades cristãs do séc. II. De acordo com os conceitos de documento / monumento, de Le Goff, se percebem as diferentes vozes que as diferentes fontes nos trazem, e a posição de cada uma delas dentro deste campo, especificamente do II século. Não existindo um documento totalmente isento, neutro, o historiador deve ter em mente que o documento que ele agora busca analisar, desconstruir, traz consigo a intencionalidade, sendo um produto da sociedade que o fabricou, segundo as relações de poder vigentes em determinada época. Estas fontes são um monumento, na medida em que demonstra uma aparência construída, montada, sendo este, portanto, o ponto de partida do historiador: desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos – monumentos.

É um fato incontestável por parte dos exegetas, que os escritos canônicos do Novo Testamento não são em absoluto transcrições objetivas e factuais das comunidades cristãs, mas sim, são escritos que trazem em si a preocupação com aspectos pastorais. Assim sendo, os

autores cristãos primitivos selecionaram, redigiram e formularam as fontes e os materiais tradicionais de acordo com suas intenções teológicas e objetivos práticos. (Fiorenza, 1995: 180)

Escritos como os evangelhos e os *Atos dos apóstolos* não estão isentos de tal estratégia, portanto, é compreensível aplicar tal método lógico, ao se pensar nas tradições e fontes referentes às mulheres do cristianismo primitivo. Por exemplo, a ausência de Maria Madalena dos *Atos dos apóstolos*, entra em choque com o *evangelho de Maria*, texto gnóstico do séc. II, onde Pedro a interpela e não entende porque Jesus a tornou digna de receber suas revelações, ao invés de transmiti-las a ele. Neste trecho se percebe o debate em torno da autoridade apostólica, e neste escrito que foi excluído do cânon se demonstra, contudo, que Maria Madalena também dispunha de autoridade apostólica em algumas comunidades cristãs, baseando-se no amor e na preferência de Jesus por ela.

Em conformidade com o processo de seleção dos escritos cristãos, se sabe pouco sobre Maria Madalena, as informações são escassas, entretanto, como foi dito anteriormente, para a mentalidade religiosa do homem ocidental era essencial que ela cumprisse uma função simbólica de acordo com a mensagem cristã vigente, ou seja, que sustentasse uma doutrina onde as imagens nela constituídas não só consolidem as diferenças entre os gêneros, como também reproduzam as hierarquias. São imagens de poder que explicam visões patriarcais mais voltadas para o “dever ser” do que para o “ser”, no caso das mulheres, num processo regido por uma dinâmica de relações de dominação e exclusão. (Matos, 1996, p.100)

A abordagem da atuação de Maria Madalena nos textos gnósticos por sua vez, traz um argumento muito claro, ao demonstrar a legitimidade e liderança da mulher no cristianismo primitivo. O *evangelho de Maria* sugere a possibilidade de uma liderança baseada na maturidade espiritual, sem distinções de gênero, onde se destaca a experiência visionária e a profunda

espiritualidade de uma mulher, os quais permitem pregar e exercer a solicitude pelos outros apóstolos. (King, 1998: 44)

Ao se buscar num texto antigo como o *evangelho de Maria*, vestígios de uma possível liderança feminina no ambiente originário das tradições cristãs, o exercício que se faz é o de se reconstruir historicamente preocupações sociais concernentes ao presente do historiador. A discussão hermenêutica demonstrou que o lugar social do historiador determina e seleciona o objeto investigado.

Portanto, os estudos de gênero sempre irão contar com as inquietações vindas do presente do pesquisador, e desta forma, contribuindo para a ampliação do objeto do conhecimento, levando à descoberta de temporalidades heterogêneas, ritmos desconexos, tempos fragmentados e descontinuidades, que por fim, permitem enxergar que a própria história sobre as mulheres não é uma trajetória linear e progressiva, tem ir e vir, e que suas lutas e resistências também não podem ser vistas separadamente das tramas de poder. (Matos, 2003: 79-80)

**CAP. 1 – Um estudo historiográfico sob uma perspectiva
“feminina”**

1.1. As ciências humanas e a questão de gênero

Na busca de uma história que pudesse trazer à superfície, atuações antes silenciadas, oprimidas, o debate historiográfico incorporou novas perspectivas, dentre as quais a do movimento feminista, o qual assumiu importante contribuição, na sua luta pelo resgate do papel social feminino ao longo da história.

Com a ampliação dos limites dos estudos historiográficos, e na perspectiva de uma história cultural, a preocupação com as identidades coletivas e os diversos grupos sociais foi se tornando inevitável. Os objetos da investigação histórica se multiplicaram e, nesse movimento, as mulheres também foram alçadas à condição de objeto e sujeito da história. (Soihet, 1997: 275)

A questão de gênero acabou por se colocar numa posição de forte relevância para as ciências humanas, permeando a epistemologia de diversas ciências modernas, como a sociologia, a história, a política, a psicanálise, e inclusive a teologia.

Em qualquer que seja a área de estudo do conhecimento científico feminista, é a história que sempre poderá fornecer elementos para que se possa entender as raízes do feminismo contemporâneo e de seus desdobramentos e vertentes. (Scavone, 2004:14)

Conforme aponta Joan Scott (1995), uma das principais responsáveis por legitimarem a categoria de gênero no campo da história, as lutas feministas surgiram em meio às lutas políticas dos séculos XVIII e XIX, sofrendo assim, influências políticas diversas (liberalismo, socialismo utópico, anarquismo) e estavam voltadas para garantir espaço público às mulheres. Questões voltadas à vida privada (constituição igualitária do casamento, questionamento do poder patriarcal na família, direito ao divórcio), e que emergem e repercutem com força total no feminismo contemporâneo, já se incluíam entre as preocupações das pioneiras desta luta.

Com a necessidade cada vez mais clara de se tornar as mulheres visíveis, juntamente com a possibilidade de se denunciar a opressão histórica sobre elas, os primeiros trabalhos historiográficos caracterizavam uma forte tendência a um dualismo entre a vitimização da mulher, e uma rebeldia feminina, que demonstrava uma certa “heroicização” das mulheres. (Matos, 1998:69)

Assim, em função de críticas e tensões dos movimentos feministas, juntamente com o avanço nos diálogos com as ciências sociais, se inicia o estudo de gênero como categoria de análise histórica, convergindo com tendências historiográficas emergentes, como a história cultural. (Matos, 1998:69)

O termo “gênero” tem sido utilizado desde a década de 70, para retratar as questões relacionadas às diferenças sexuais. O emprego deste conceito demonstra uma rejeição ao determinismo biológico e também uma forma de indicar a existência de construções sociais, ou seja, o caráter social das idéias sobre os papéis apropriados aos homens e às mulheres. (Soihet, 1997: 279)

Neste momento foi extremamente relevante a contribuição das ciências sociais, pois tratou das diversas questões feministas não como o objeto de estudo em si, mas sim como parte de um diálogo entre as teorias sociológicas contemporâneas com as teorias feministas. Tal diálogo vinha como crítica/resposta ao princípio universalista dos paradigmas modernos das ciências, que se apoiavam em um só modelo hegemônico: de uma só classe, de um sexo, de uma raça. (Scavone, 2004:11)

A categoria de gênero traz em si, uma característica basicamente relacional, buscando sempre evitar cair na armadilha das dicotomias e das oposições fixas e dualistas. Sua preocupação é destacar que a construção do feminino e do masculino define-se um em função do

outro, tal que se constituíram social, cultural e historicamente, em um tempo, espaço e cultura específicos.¹

Portanto, num momento em que as Ciências Sociais e Humanas buscam superar dicotomias e trazer novas formas de se observar a relação sujeito/objeto, a crítica feminista se abriu ao diálogo com as sociologias contemporâneas, num movimento de recusa e aceitação constantes. (Scavone, 2004:12) Pode-se citar como um dos teóricos que mais suscitaram debates, polêmicas e críticas, Pierre Bourdieu, que a partir da década de 90, partiu de pressupostos teóricos já construídos, para se debruçar sobre as questões abordadas pela crítica feminista. Seus conceitos relacionados à dominação, poder e violência simbólica foram extremamente úteis para as pesquisas feministas.

Partindo do pressuposto de que o conceito de gênero faz parte de uma história social, ou seja, de que seja um conceito construído socialmente, de acordo com um momento histórico específico, Bourdieu ressalta que uma pesquisa histórica não deve se restringir a discorrer sobre a condição das mulheres no decorrer dos tempos, mas sim estabelecer para cada período, o sistema de agentes e instituições (Família, Igreja, Estado, Escola) que, com diversos pesos e medidas, contribuíram para as relações de dominação masculina (1990: 101). Sua obra torna clara a necessidade da análise sociológica caminhar juntamente com a história, no sentido de se entender as origens, etapas e desdobramentos da construção do conhecimento científico feminista.

Pesquisadores têm delimitado o movimento feminista dentro de etapas históricas, com três fases comumente conhecidas: a primeira fase é a universalista ou das lutas igualitárias, onde se

¹ Segundo Matos (p. 74), os estudos de gênero vêm juntando seus esforços no sentido de se demonstrar a pluralidade de “femininos” e “masculinos”, ou seja, de se reconhecer a diferença pela diferença. Elementos como cultura, classe, etnia, religião, geração e ocupação, auxiliam na função de se desfazer noções abstratas de “mulher” e “homem”, enquanto identidades únicas a-históricas, para se pensar em ambos como plurais dentro de um momento histórico das suas inter-relações. In: MATOS, Maria Izilda S. de. *Da invisibilidade ao gênero: Odisséias do pensamento – Percursos e possibilidades nas ciências sociais contemporâneas*. SOTER (Org.). *Gênero e teologia. Interpelações e perspectivas*. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

buscava a aquisição dos direitos civis e políticos; a segunda fase é a da luta pela afirmação das diferenças e da identidade, ou seja, da mulher-sujeito e dos direitos específicos; e por fim, uma terceira fase, que alguns chamam de pós-moderna. (Scavone, 2004:15) Esta seria a mais recente fase, onde se encontra a consciência do caráter relacional dos papéis sociais, ou seja, a idéia de homens e mulheres posicionando-se com suas respectivas identidades, tempos, situações políticas e sociais; onde também a existência de padrões universais e dominantes, começa a ser questionada, dada a diversidade de sujeitos que estão sendo construídos ao mesmo tempo.²

Dentro dos estudos sobre a antiguidade, a questão de gênero vem sendo abordada principalmente pela historiografia ocidental, sendo sempre vinculada a questões sobre a sexualidade e o lugar social da mulher.

O papel da mulher no tempo histórico, da antiguidade até os dias atuais, à primeira vista, pode parecer escasso de informações concretas, conclusão esta que contrasta com a abundância de imagens e discursos sobre as mesmas. (Duby-Perrot, 1990: 8) Ou seja, representações de mulheres são encontradas, antes mesmo de terem elas próprias a palavra.

Assim a questão documental, para a abordagem de gênero na antiguidade, apresenta-se como um ponto crucial para o historiador que se propõe a enveredar por tal perspectiva.

Segundo Feitosa (2002: 17), a partir do momento em que houve um alargamento do conceito de documento histórico, de maneira que além dos escritos oficiais, também a iconografia, a numismática, os vestígios arqueológicos, entre outros, adquiriram valor documental, as possibilidades de se perceber a atuação feminina se tornaram mais concretas.

Particularmente no caso da antiguidade, estas novas propostas documentais têm permitido o

² Neste processo de reconhecimento da diversidade de sujeitos, Scott (p. 93) diz que a escrita da história depende do fato de percebermos que “homem” e “mulher” são, ao mesmo tempo, categorias vazias e transbordantes; vazias por não trazerem um significado específico, e transbordantes, porque mesmo parecendo fixadas, ainda contêm dentro delas definições alternativas, negadas ou suprimidas. In: SCOTT, Joan Wallach. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação e realidade: gênero e educação, vol.20, nº 2, pp.71-99, Jul./Dez., 1995.

reencontro da história com a atuação de mulheres, analisando conceitos de “público” e “privado”, compreendendo melhor os fundamentos e a participação dos homens e mulheres nos grupos sociais e nas suas diversas esferas organizacionais.

Pôde-se notar que no decorrer da década de 80, houve um aumento substancial no número de trabalhos sobre a mulher no mundo antigo. Inclusive, em 1985, aconteceu o “Seminário de Estudios de la mujer” na Universidad Autónoma de Madrid, com o tema “La mujer en el mundo antiguo”. Tais estudos buscavam proporcionar uma identidade às mulheres no mundo antigo, em seções específicas como a mulher no Oriente Antigo, a mulher na Grécia, em Roma e a mulher no cristianismo, entre outras. (Siqueira, 2004: 49)

Já no decorrer da década de 90, o estudo de gênero acabou por se inserir no estudo global da antiguidade, o que demonstra a relevância deste tema entre os historiadores. Desta forma, estudos diversos como, por exemplo, sobre a produção, os bens, as políticas, os gestos rituais, a morte e o vestuário, no mundo antigo, tornaram possível a precisão dos papéis sexuais e as diversas formas de organização do espaço, em função de tais caracterizações. (Pantel, 1990: 593)

Em seu trabalho, Feitosa afirma a idéia de se discutir e perceber diferentes posições entre homens e mulheres e diversas formas de se analisá-las. Sua proposta é a de se analisar os conceitos de feminino e masculino dentro de uma pluralidade de idéias, pois tais conceitos devem trazer em si, valores culturais e visões de mundo específicos dos grupos sociais aos quais pertencem e o seu momento histórico. Ao se considerar perfis diversos de feminilidade e masculinidade, questiona-se o princípio de uma “supremacia masculina”, uma noção generalizante que não leva em conta os diversos comportamentos atribuídos tanto a um como a outro. Ao simplesmente tomar como fato a idéia da supremacia masculina, o estudioso pode deixar de perceber diferentes poderes, e não só relações de poder entre os sexos, mas também, relações complementares, recíprocas ou até mesmo de prestígio.

A mesma concepção é defendida neste trabalho, pois a definição de ser homem ou mulher numa sociedade, está imerso num processo que inclui uma rede de relações complexas e seu conteúdo tem uma longa permanência em determinada cultura, pois estes são conceitos transmitidos e assimilados muito cedo por meio da educação e do ambiente cultural. (Siqueira, 2004: 46) São idéias transmitidas em mensagens explícitas e implícitas do cotidiano, através de normas sociais e comportamentos adequados, de uma forma que as tornam harmônicas e quase que imperceptíveis ao senso comum.

Um trabalho de extremo valor para a compreensão da mulher na antiguidade, particularmente, no interior das comunidades cristãs entre os séculos II e IV, é o de Silvia M. A. Siqueira. Sua obra traz o foco sobre o cristianismo em seu momento de origem, dado que a religião se trata de um ambiente privilegiado para se compreender como se dá a construção dos papéis sociais de gênero e suas transgressões. A religião, muitas vezes, se mantém por meio de estratégias de negociação, construção e definição das normas que operam dentro da sociedade, definindo o que pode ser masculino e feminino, e principalmente, atua na formação de um modelo de discurso sobre as mulheres e suas práticas sociais.

Segundo Siqueira (2004: 4), o momento de gênese do cristianismo é extremamente fecundo e efervescente no que diz respeito à formação de um campo religioso plural, repleto de teias enredadas entre si, trazendo influências diversas (do império romano, do judaísmo e da Ásia Menor) e um redirecionamento dos papéis de homens e mulheres. Um processo de readaptação de regras morais, sociais e econômicas as quais, entretanto, apenas reinterpreto e remodelou aquelas já existentes.

O que na verdade se tornou um foco permanente e incisivo para a abordagem de gênero, não só na antiguidade como até os dias atuais, é a existência de um campo histórico amplo, que possa abarcar as práticas cotidianas da sociedade. Dentre uma série de fatores que atuaram de

maneira favorável para o desenvolvimento desta área de estudos, a Escola dos Annales foi um impulso muito importante, pois trouxe para a história uma preocupação com as mentalidades comuns, os comportamentos cotidianos do indivíduo em seu meio social. Uma história sobre as mulheres responde aos anseios do movimento de mulheres e suas interrogações (“Quem somos? Onde viemos? Para onde vamos?”), e parte em busca de sua própria história que não foi diretamente abordada. (Duby-Perrot, 1990: 13)

Neste ponto, pensando especificamente no caso do historiador da antiguidade, utiliza-se a reflexão de Veyne (1987: 26-27); para ele, trabalhar e conviver de maneira coerente com a natureza lacunar da história, particularmente no trabalho com as fontes, é crucial. Veyne comenta que o historiador pode escrever dez páginas sobre um dia e em seguida, escrever duas linhas sobre uma década: este ato demonstra a sua habilidade com os vestígios e rastros documentais aos quais ele deve se submeter. Assim, uma parte fundamental do ofício histórico é escrever uma história lidando com as desigualdades de tempo e com as dificuldades da conservação dos vestígios documentais, concentrando-a em determinados setores e abreviando-a conforme seus critérios específicos e sem uma grandeza absoluta.

Conforme a proposta deste trabalho, observam-se vários aspectos da tradição religiosa ocidental cristã, como sendo excludentes, com forte caráter androcêntrico. E tendo em vista a perspectiva do resgate de grupos excluídos, entre os quais as mulheres, torna-se de extrema relevância para tal, a teologia feminista.

A teologia feminista surgiu, no contexto do século XX, juntamente com o avanço do movimento feminista. A exegese feminista toma impulso na década de 60 e inicialmente, se propunha a reler histórias exemplares, evocando as mulheres na Bíblia, tentando sempre encontrar o rastro de uma história das mulheres silenciadas.

Em seu início, a teologia feminista é um reflexo de um movimento de mulheres que não buscam apenas sua equiparação jurídica, social e religiosa, mas também a transformação das estruturas patriarcais e do pensamento androcêntrico. (Halkes-Wilmes, 1996:502)

Já no século XIX, existiam mulheres engajadas e de mentalidade cristã, que antecipavam as idéias feministas do século XX. Entre elas, Elizabeth Cady Stanton, que em 1890, organizou junto com outras mulheres a “Woman’s Bible”, uma obra onde se comentava, criticava ou reinterpretava, tudo que se referia às mulheres na Bíblia, e as suas tradições antifemininas. (Halkes-Wilmes, 1996:503)

Outras teólogas feministas, cujas obras foram elementos marcantes e fortalecedores de seu movimento: Mary Daly, com “Beyond God the father” (1973), que trazia um discurso questionador sobre a identidade masculina de Deus e Rosemary Radford Ruether, com “Sexism and God-talk” (1983), onde debate em torno da questão de saber se um salvador masculino pode salvar as mulheres. Ruether também lançou o movimento da “Igreja das mulheres”, com base nas comunidades de base da teologia da libertação. (Loades, 2004:1208)

Entretanto, talvez o nome mais marcante e significativo para a teologia feminista até os dias atuais seja o de Elizabeth Schussler Fiorenza. Em sua principal obra, “In memory of her” (1992), sustenta a idéia de que as mulheres podem se apoiar nos atos de Jesus e no cristianismo primitivo, para refletir e atuar no sentido de resgatar sua própria história. As origens cristãs, segundo Fiorenza, constituem o cerne das origens da marginalidade das mulheres dentro da Igreja.

A obra de Fiorenza se pauta pelo estudo minucioso de diversas fontes étnicas e culturais dos textos bíblicos, e considera que é indispensável se transpor as fronteiras do cânon para se unir as tradições à experiência vivida pelas mulheres daquele momento histórico. (Loades, 2004:

1208) Seus escritos trazem forte influência da esperança de poder um dia, presenciar uma diferente realidade: a de que a autoridade não seja mais reservada aos homens da Igreja.

Em inúmeros momentos a teologia feminista é interpretada de maneira equivocada, sendo tratada como uma “teologia da mulher”. (Fiorenza, 1984: 53) Desta forma, faz crer que se trata de uma teologia que perpetua estereótipos religiosos-culturais de feminilidade e masculinidade. Tal conceituação equivocada torna seu caráter academicamente suspeito, levando a teologia feminista a ser mantida às margens da Igreja e da sociedade, rejeitando seu caráter particularista.

Entretanto, a teologia feminista está articulada com percepções e análises teóricas muito mais amplas, pois busca uma teologia de libertação de um segmento humano oprimido, tendo como objetivo, uma transformação social e ekklesial.³ Ela propõe uma mudança nos paradigmas e em estruturas androcêntricas, para assim, demonstrar uma compreensão feminista do mundo e da religião cristã. A cultura feminista nega a figura do varão como ser humano paradigmático, e insiste na reconceituação de estruturas intelectuais para realmente incluir as mulheres como sujeitos de ciência e agentes no processo de conhecimento humano, e por outro lado, experiências masculinas e suas percepções da realidade e da verdade. (Fiorenza, 1984: 54)

Os estudos acerca das questões de gênero são utilizados como o instrumental de análise para a teologia feminista, a qual também entende serem gênero e sexo, conceitos distintos. Sua percepção de aspectos referentes ao gênero critica o evidente essencialismo que predomina nas concepções de natureza feminina e masculina; tais concepções condicionam as mulheres a adotarem valores como paixão, ternura, maternidade (valores que remetem ao mundo privado,

³ Derivado de *ekklesia*, termo adotado em inglês pelas feministas como alternativa para o termo *church*, usualmente empregado para designar a instituição oficial dominada pelo elemento masculino. (FIORENZA, Elisabeth Schussler. *Para mulheres em mundos masculinos. Uma teologia crítico-feminista da libertação*. Concilium/191. Petrópolis: Vozes, 1984. P. 55)

doméstico), sendo que aos homens são reservados valores e condutas relacionados à lógica, ao raciocínio, a cultura e ao mundo político/público. (Deifelt, 2003: 172)

Sempre tomando para si, a postura e os questionamentos do movimento feminista, a teologia feminista assume a tarefa de criticar os valores predominantemente masculinos e excludentes que se tornaram inerentes ao senso comum e propõe novas perspectivas e diversas visões de mundo, de sociedade, de teologia, que incluam aqueles e aquelas que até agora estiveram na periferia das formulações teóricas e teológicas. E para tal objetivo, se faz extremamente relevante, a revisão de textos e tradições consideradas normativas e canônicas. (Deifelt, 2003: 173)

Para Bingemer (2002:17-18), um dos principais nomes da teologia no país, o papel da mulher na teologia é exatamente este, o de se resgatar uma teologia antiga de tantos mil anos, e trazer um novo frescor, uma nova atitude para tal. A mulher, tendo uma experiência espiritual única, diferenciada, traz em si uma reflexão teológica revigorada, que tem suas origens nos trabalhos ministeriais mais tradicionais (como na catequese, por exemplo), e acaba por persistir na busca de uma nova hermenêutica, aspirando a novos espaços e feitos, e sempre encontrando seu fundamento no confronto com os escritos bíblicos.

1.2. A busca pelas vozes femininas no cristianismo primitivo

Tendo como principal fundamento a investigação de problemas que remetam às origens cristãs, inúmeras questões vieram à tona, trazendo um debate extremamente diversificado, seja dentro da história ou da teologia. Questões que remetem ao Jesus histórico, ao ambiente sócio-cultural daquele momento específico, às tradições mantidas pelo cânon, e também ao papel social definido em função do sexo, são todos aspectos pertinentes que devem estar sendo debatidos.

Entretanto, exegetas e historiadores do cristianismo, ainda trazem consigo certa relutância em compreender a questão do papel das mulheres no cristianismo primitivo, como um problema histórico-exegético, que envolve uma interpretação objetiva dos textos primitivos cristãos, e o interpretam como uma “questão de mulheres”, uma questão tópica ou temática, de relevância apenas nos estudos sobre e para as mulheres. (Fiorenza, 1995: 173) Justifica-se tal posição, dizendo-se que o tema em questão é ideologicamente suspeito, pois tem sua origem nos movimentos feministas, sendo assim, uma preocupação contemporânea. O que não se percebe é que qualquer que seja a temática referente à história cristã, ela sempre será determinada por questionamentos e interesses contemporâneos.

Desta forma, as reconstruções históricas são fortemente influenciadas pelas perspectivas sociais do presente, ou seja, conduzidas conforme uma análise prévia e seletiva. Tal pensamento foi demonstrado por meio de inúmeras discussões hermenêuticas, as quais defendem que os historiadores, assim como outros estudiosos, não se libertam totalmente de suas pressuposições existenciais, de suas experiências e ideologias. (Fiorenza, 1995: 174)

Para que a escrita de uma história cristã primitiva mais inclusiva se desenvolva e floresça na teologia contemporânea, um conceito se tornou revelador e até mesmo útil, para a dinâmica feminista: o conceito de experiência. Isto, porque o feminismo rejeita a idéia de uma suposta “neutralidade acadêmica”, que possa fornecer uma distância entre o sujeito e seu objeto de estudo. (Deifelt, 2003: 175) E é esse feminismo que vai propiciar renovadas e inspiradoras experiências de mulheres, com seus questionamentos e a sua criticidade perante formulações dadas como neutras e universais, mas de origem fortemente androcêntrica; e que desta maneira, irá fortalecer a teologia feminista, ao debater questões que envolvam, sexo, raça e religião de maneira diversificada, numa tentativa de ser plural, ao invés de ser universal.

Dentro da teologia feminista existem diversas propostas metodológicas, sendo que todas são permeadas por uma perspectiva de desconstrução e reconstrução. De acordo com a proposta deste trabalho, destacam-se as proposições metodológicas de Wanda Deifelt, as quais se baseiam em três passos. (Deifelt, 2003: 178) Num primeiro passo, deve haver a constatação da exclusão feminina. Ela aponta que a hermenêutica feminista avalia a literatura cristã que é tida como norma e aceita pelas instituições religiosas (como exemplo a Bíblia e os escritos dos Pais da Igreja), demonstrando o seu conteúdo patriarcal e o processo de canonização dos textos bíblicos como forma de se justificar teologicamente construções sociais que são excludentes e opressoras, e que ainda hoje impedem uma atuação mais participativa por parte da mulher. Num segundo passo, a hermenêutica feminista procura o reconhecimento de que apesar da sua exclusão do processo histórico e dos textos bíblicos, as mulheres são participantes da história. Tal pensamento caminha em acordo com recentes estudos que mostram evidências de que dentro do judaísmo e do cristianismo mulheres não foram excluídas de maneira uniforme dos estudos e das práticas religiosas, assim a literatura tida como normativa, se torna apenas um lado do argumento. Desta forma, mesmo que um texto seja misógino, ele permite uma leitura pelo seu revés, pelo o que ele tenta negar.⁴ Esta releitura pelo seu revés, não significa que as feministas estejam apenas adicionando mulheres à história patriarcal, mas sim que estão tentando criar uma nova norma para interpretação da tradição, da Bíblia. Pois se as práticas e ideologias patriarcais procuraram manter as atuações femininas exclusas, a pesquisa feminista tem conseguido encontrar vestígios de mulheres cristãs como pessoas, sujeitos históricos. E por fim, no terceiro passo, as mulheres deixam de ser apenas leitoras dos textos e passam a ser também articuladoras, formuladoras de

⁴ Assim sendo, se um dito rabínico diz que é proibido se ensinar a Torah para uma mulher demonstra que este foi o lado do embate que venceu, porém não significa que sua adoção tenha sido unânime. Da mesma forma, os ensinamentos do Novo Testamento (como exemplo, as cartas pastorais), cujos vários de seus ditos referem-se à códigos domésticos tais como o silêncio e a submissão de mulheres, podem demonstrar uma resposta contra a participação de mulheres no ministério cristão primitivo.

conhecimento, ao revisar termos e temas teológicos sob o olhar da sua própria experiência, com seus conflitos e ambigüidades. Neste momento, a teologia feminista tem a função de criticar o passado e buscar histórias perdidas de mulheres, mas principalmente de reconstruir a teologia, recriando e re-visando⁵ categorias teológicas, por meio de suas experiências de opressão e lutas de libertação das mulheres como articuladoras do saber. Assim, deixa-se de se ater somente à reprodução de textos e passa-se a lidar com a formulação teológica, como modos alternativos de se ler a Escritura, redefinindo conceitos teológicos como pecado e salvação, por exemplo, e atribuindo novos papéis à própria Igreja.

Partindo do pressuposto de que se busca uma história que nunca esteve livre de papéis femininos culturalmente impostos, a história do cristianismo primitivo traz em si a possibilidade de se questionar e de se dar novas interpretações acerca da atuação de mulheres no interior deste movimento, o qual se encontra num momento de origem e que agrega em si mesmo, influências e práticas religiosas diversificadas. Tal ambiente heterogêneo propicia a coexistência de conceitos diferenciados no que se refere à atuação dos papéis sociais de homens e mulheres.

Sobre tal aspecto, as experiências de mulheres, pode-se citar o trabalho de Schottruff (1995:17), que defende firmemente a idéia de que a teologia feminista deve sempre se direcionar para a realidade de mulheres, no passado e no presente. Schottruff justifica esta fala, ressaltando que ao se pensar a história sobre as mulheres na sociedade cristã primitiva, somente conforme nos foi relatado, ainda se estará reproduzindo os discursos de homens, o que não deixa de ser necessário, porém, um método histórico talvez mais adequado, caminhe no sentido de uma história social que tenha raízes na realidade de mulheres dentro de seus respectivos tempos e espaços.

⁵ Para Deifelt (2003: 179), a teologia feminista é um ato de re-visão, como sendo o ato de olhar para trás, de ver com novos olhos, de dar a um texto uma nova direção. E isto para as mulheres é mais do que um capítulo na história cultural, é um ato de sobrevivência.

Em sua obra “Mulheres no novo testamento”, Schottroff, tem como base de sustentação de sua pesquisa, o argumento de que as mulheres exerciam inclusive funções de trabalho duro, o que vai acabar por tornar contraditória a idéia da invisibilidade social total da mulher naquele momento histórico. Assim, a teóloga confronta a posição de uma teologia burguesa, ou melhor, uma teologia dominante, que sempre parte do princípio de que as mulheres abastadas, da classe alta que seguiam e auxiliavam na manutenção do movimento de Jesus, não exerciam um trabalho, sendo assim taxadas de “invisíveis”, perante a sociedade da época. Schottroff exemplifica seu argumento (1995:11) com a figura de Lídia, que é retratada como uma vendedora de púrpura em Filipos (At 16,14). A púrpura sendo um artigo de luxo, com certeza rendia bons dividendos à Lídia, o que comprova o fato de inclusive ter uma casa. Entretanto o ofício de tintureira na produção têxtil se tratava de um trabalho assalariado que exigia muito fisicamente, e muitas vezes era desprezado por ter de lidar com os materiais malcheirosos utilizados no processo de produção. Ao se perguntar sobre o trabalho de mulheres naquele momento, Schottroff observa que se trata de um trabalho pesado, mal remunerado, e que é frequentemente menos valorizado do que os dos homens, tratando-se de ofícios que eram “silenciados”. E assim sendo, procura integrar a luta das mulheres em resgatar seu lugar na história, com a luta de todos que se encontram nas camadas sócio-econômicas inferiores, pois ao se negar a confrontar tal situação, estaria se repetindo o pensamento dominante que considera “invisíveis” todas as pessoas que estão “em baixo”.

Enfim, são inúmeros os caminhos e perspectivas que a teologia feminista vem traçando, reconstruindo imagens de mulheres sobre seu próprio corpo, seus conflitos e suas ambigüidades, porém, o trabalho com a bíblia deve ser considerado um dos principais instrumentos de luta, segundo Ivone Gebara. (Deifelt, 2003: 185) Isto porque, ao trazer uma interpretação mais inclusiva para o contato com o sagrado, utilizando também outras fontes cristãs inspiradoras

como referência, uma nova proposta hermenêutica baseada na igualdade entre os gêneros é apresentada, pois, utilizar um mesmo molde teológico tradicional, seria simplesmente incluir mulheres dentro de um sistema ainda excludente e misógino.

CAP. 2 – O Cristianismo Primitivo no II século

Ambientação social, cultural e eclesial

Os papiros encontrados em Nag Hammadi permitem identificar diferentes características dos primeiros cristãos; as várias comunidades possuíam naquele momento vozes que refletiam e questionavam aspectos da fé cristã, com reflexos em suas práticas. Assim, o Novo Testamento pode ser considerado o resultado de conflitos, que expressam posições prevaletentes, impedindo um homogenismo.

Os primeiros cristãos viviam em ambiente urbano e um número relativamente grande deles sabia ler e escrever. Desta maneira, pequenas coletâneas de escritos cristãos foram se juntando em alguns locais, escritos estes que possuíam variadas formas literárias, e os quais também atendiam a determinados propósitos e funções, no seio das comunidades em que se encontravam. (Layton, 2002: XVIII)

No período em que os escritos apócrifos de cunho gnóstico estavam se formando (séc. II ao VI), havia uma diversidade de tradições orais, de situações e exigências, que de certa forma, conseguiam conviver e harmonizar-se dialeticamente. Essa diversidade produzia diferentes apresentações dos evangelhos, dos atos dos apóstolos, das cartas apostólicas, dos apocalipses, etc. e correspondiam às tradições e ao modo de viver e de pensar das comunidades. (Moraldi, 1999, p. 27) A diversidade de pensamento destes escritos transmite crenças daqueles cristãos que se encontravam fora, ou desejavam, ser independentes do ensinamento oficial, ortodoxo. Em alguns textos, encontram-se materiais que remontam às mais antigas e autênticas tradições cristãs.

Devido a esta grande diversidade de pensamento, em alguns momentos, as primeiras escrituras cristãs apresentaram pontos de vista conflitantes entre si, o que pode justificar-se pelo fato de que, nos três primeiros séculos, havia apenas uma coordenação esporádica entre os vários grupos cristãos e provavelmente nenhuma uniformidade centralizada. (Layton, 2002: XVIII) Assim sendo, era natural que, em um grupo, determinado escrito tenha sido escolhido como

escritura autorizante, enquanto que em outro, o mesmo escrito tenha sido aceito com menos respeito ou até mesmo rejeitado.

Como forma de proteger os fiéis cristãos de influências externas e literaturas vindas de toda parte do Império Romano, alguns líderes cristãos iniciaram um processo de elaboração de listas autoritativas de escritos que deveriam ser aceitos ou rejeitados, tudo isso com um intuito meramente teológico e eclesial. Afinal de contas, tal listagem de caráter fechado e autoritativo, também poderia se tornar uma importante arma num possível conflito entre grupos no seio do cristianismo antigo. (Layton, 2002: XIX)

Atualmente, dizemos que tais escrituras de cunho autoritativo são chamadas de *cânon* (padrão, modelo, norma, regra) de escritura. As Igrejas católica romana e protestante, por exemplo, aceitam em seu cânon os livros do Antigo Testamento, herdados do judaísmo, e vinte e sete livros de escritura cristã, o Novo Testamento. Embora ainda haja algumas discordâncias com relação aos conteúdos exatos de tais escritos até os dias atuais, naquele momento (séc. II), já estavam sendo definidas as linhas gerais do cânon cristão ocidental moderno.⁶

2.1. O Império Romano no II século. Os governos e o apogeu do Império

O movimento cristão em expansão desenvolveu uma sistematização dos ensinamentos de Jesus nos mais diferentes territórios. Quando os prosélitos chegaram a Roma, assim como a outras cidades do império, redimensionaram sua doutrina, para se edificar e se consolidar num ambiente religioso de tradição greco-romana. (Siqueira, 2004, p.27)

No tempo de Pedro e Paulo, os cristãos plantaram sua cruz na capital do império, Roma, para onde convergem todas as vias terrestres e marítimas. As tentativas de implantação da nova

⁶ Pode-se dizer que as comunidades cristãs do II séc. já estavam se tornando *proto-ortodoxas*, ou seja, antecipavam a ortodoxia posterior, em seu cânon de escritura. (Layton, 2002: XX)

religião foi relativamente vigorosa, a ponto de até mesmo inquietar o imperador Nero e desencadear, em 64, a primeira perseguição que custou a vida de Pedro. (Hamman, 1997: 11) Isto demonstra que foi um movimento que perturbou a ordem vigente.

Após o apóstolo Pedro, observa-se que a lista de bispos que se sucederam em Roma reflete bem o movimento de expansão do cristianismo nos dois primeiros séculos. É uma demonstração das influências mais diversas, onde se fundem várias culturas e nacionalidades. Entre os 14 sucessores de Pedro, até o fim do século II, quatro são romanos, de origem italiana, cinco gregos, um ex-anacoreta, outro é Higino, um filósofo, Aniceto de Emesa, e Vítor, o último, é africano e o primeiro a escrever em latim em Roma. Desta forma, a Ásia é representada por um titular, na pessoa de Aniceto de Emesa, a atual Homs da Síria, e os gregos por um terço. Os cristãos falam grego e na primeira igreja de Roma, sírios, asiáticos e gregos apátridas acolhem com fervor a mensagem do Evangelho. (Hamman, 1997: 12)

Com o desenvolvimento do movimento cristão, os povos convertidos começam a olhar com outros olhos para Roma. Eles a vêem como a Cidade, a *Urbs*, uma metrópole espiritual consagrada pela presença e pelo martírio de Pedro.

E de fato, sempre se atribuiu mais prestígio e autoridade a Roma. Talvez devido às disputas doutrinárias e a diversidade da e uma vivência religiosa no Oriente, Roma acabou por se sobressair como mediadora ou árbitro final, procurando as facções em conflito, apaziguando-as com o seu prestigioso apoio. (Eno, 1976: 24)

Pode-se dizer que o cristianismo viveu um primeiro momento de consolidação durante a unificação da bacia do Mediterrâneo pelo Império Romano, com a dinastia dos Antoninos (séc. II): Trajano (98-117), Adriano (117-138), Antonino (138-161) e Marco Aurélio (161-180) (Liébaert, 2004, p.19). Foram eles que desenvolveram a rede de estradas e construíram

monumentos, testemunhados até hoje pelas ruínas de aquedutos, termas e anfiteatros, dentre diversas outras obras.

Durante o séc. II, a bacia do Mediterrâneo vive um momento de grande atividade econômica e comercial. Estando cercada por uma rede de portos e grandes cidades como Antioquia, Éfeso, Corinto, Alexandria, Cartago, Massilia, Siracusa, Roma, entre outras, se torna inevitável a circulação de uma variedade extensa de mercadorias: ferro da Britânia, cobre e prata da Hispânia, ovelhas e gado da Germânia e da Gália, trigo da Cirenaica, Mauritânia e do Egito, ouro da Dácia, betume e petróleo de Petra, perfumes da Arábia, sedas da Babilônia, especiarias da Índia, etc. (Ruiz, 1994: 82)

Pode-se observar que até o século II, a geografia cristã é mediterrânea e marítima, ou seja, no fim da era apostólica, suas igrejas estão dispostas ao longo da costa, de Azoto a Antioquia, passando por Joze, Sebaste, Cesaréia da Palestina, Ptolomaida, Tiro e Sidônia. Eram muito próximas umas das outras, bastando tomar um pequeno navio de cabotagem para ir de um porto a outro ou a uma cidade da costa oriental. (Hamman, 1997: 12)

De fato, no II século, o império romano desfrutava de uma prosperidade jamais atingida anteriormente. A *pax romana* trouxera a segurança, de Augusto a Marco Aurélio, num período em que a organização e o cultivo das terras conquistadas eram favorecidos, e em consequência disso, a agricultura e os negócios davam passos largos, e também os intercâmbios culturais e religiosos, estes últimos com o importante papel do Oriente, que de certa maneira se sobressaiu ao seu dominador (os romanos), pois foi quem forneceu elementos relevantes de sua língua, sua arte e sua religião ao império.

Neste momento, as costas da Ásia Menor já ostentavam cidades prósperas. O comércio com o Oriente, e com seus produtos de luxo, estava em pleno desenvolvimento, porém não se resumia somente às importações; Roma também exportava para o Oriente, particularmente para a

África, as obras de arte erguidas como as pontes de Drobeta, sobre o Danúbio e de Alcântara, sobre o Tejo.

No tempo de Trajano, o centro de difusão do cristianismo na Ásia já não é mais Jerusalém, mas sim Antioquia, uma província de onde as estradas se irradiam para todas as direções. (Hamman, 1997: 13) Antioquia havia se tornado uma cidade muito influente e fervilhante, um ponto de encontro de comerciantes do Oriente e do Ocidente, onde estabeleciam rentáveis relações econômicas e comerciais. Em tal província, a comunidade cristã só se expandia a cada dia, sendo composta por fiéis de origem pagã, dentre os quais está o bispo Inácio, uma das figuras mais importantes do século II, e quem irá percorrer o caminho de Antioquia à capital Roma, num ato que será empreendido também por diversos de seus compatriotas.

Com a ação de propagação do Evangelho, por meio de Paulo e João, ocorreu o fortalecimento de várias comunidades cristãs na Ásia Menor. Assim, o Evangelho seguia os rastros da conquista romana e beneficiava-se de suas redes de estradas.

Após a morte de João Evangelista, Inácio atravessou as cidades asiáticas, cuja vitalidade e organização, foram testemunhadas por suas cartas. Assim, juntamente às igrejas de Éfeso e Esmirna, se formam as de Trales e Magnésia. (Hamman, 1997: 15)

Com Adriano (117-138), foi que o Império Romano realmente passou por uma maior integração política com as minorias de expressão helênica, fato este justificado pela sincera simpatia que o imperador tinha pelo Oriente, pela sua cultura e pelas suas religiões. (Christol, Nony, 1993: 187) As cidades gregas receberam importantes privilégios, como o de cunhar moedas e inclusive com a porcentagem de gregos no Senado aumentando sensivelmente em seu reinado.

Antonino, o Pio (138-161), que sucedeu a Adriano, foi um patrício conservador que se empenhou em não inovar e apenas prosseguiu com a mesma política de seu antecessor.

Continuou com a atenção às províncias, com a reparação de estradas e construções públicas, e talvez tenha sido o reinado mais econômico com relação às finanças públicas.

Sob Antonino, o Império conhece seu apogeu, com uma prosperidade admirável. Tal característica pode ser notada por meio da propaganda oficial, ilustrada pela numismática, a qual retoma com força as idéias de uma “idade de ouro”. (Christol, Nony, 1993: 189)

Ao contrário de Adriano, não possuía a mesma simpatia com relação aos cultos orientais; simplesmente age com prudência e método.

Com o reinado de Marco Aurélio (161-180), o Império passou de um momento de estabilidade para um momento de crise. A situação de crise eminente fez com que seu reinado fosse realizado em grande parte nos campos, dedicando-se a restaurar as fronteiras, as províncias e o poderio de Roma.

Marco Aurélio havia recebido uma excelente formação literária e filosófica, facilitando a sua assimilação das culturas grega e latina, porém nunca havia exercido nenhum cargo importante no Estado, ou seja, lhe faltava experiência. Assim sendo, buscou na filosofia estoíca os fundamentos para enfrentar os problemas que se apresentaram, como a ameaça persa, a invasão germânica, a usurpação de Avídio Cássio e a peste que avançou em 165. (Christol, Nony, 1993: 189)

Sobre o cristianismo, Marco Aurélio não tinha uma opinião muito positiva. O imperador estoíco nutria um sentimento de desdém pelos cristãos por achá-los exibicionistas mórbidos e mal orientados, no caso específico dos mártires. Para os judeus e cristãos do século II, o termo *martus* possuía uma conotação diferente da que temos atualmente, significava simplesmente “testemunha”. Aqueles que ousavam se manifestar publicamente contra o tratamento dado aos cristãos nos tribunais tinham a opção de manifestar-se abertamente, para depois serem presos, torturados, exilados e mortos ou então se mantinham em silêncio; entretanto, os fiéis tinham uma

admiração especial pelos “confessores”, aqueles que ousavam se manifestar e suportar tudo até a morte, e consideravam estes sim, as testemunhas (*martyres*). E sendo estes últimos a razão da antipatia do imperador Marco Aurélio. (Pagels, 1988: 106)

Durante o período de Marco Aurélio, o cristianismo passa por uma nova etapa. Sua expansão chega às fronteiras do império romano, e no Oriente, em direção a Edessa e o reino parto, são ultrapassadas. Trier e Nísibe têm uma comunidade cristã.

Essa expansão se dá principalmente na costa africana do Mediterrâneo, por meio de suas principais províncias: Alexandria e Cartago. Nestas cidades, a navegação auxilia a evangelização nas costas e o fervor de seus convertidos auxilia sua expansão no seu interior.

Na Gália, os melhores portos onde desembarcavam os cristãos eram Narbonne, Arles, Marselha e Frejus. Da costa alcançava-se de Lião até Viena por via fluvial ou terrestre. (Hamman, 1997: 16) Nestas cidades, graças ao movimento comercial e cultural, havia uma marcante assimilação dos costumes e da civilização dos vencedores. Com relação aos idiomas, as classes dirigentes adotavam rapidamente o latim e os emigrados continuavam a falar o grego, e havia também os dialetos célticos, que ficavam confinados ao campo.

De fato esta região estava se mostrando como um importante foco cultural, e é por isso que grande parte da nata intelectual da Grécia emigrou para Marselha, e as suas escolas de filosofia eram muito freqüentadas, inclusive, pelos romanos.

Outra cidade relevante para o império no século II era Lião, que se tornou um dos maiores centros de manufaturas do Império. Esta prosperidade atraiu uma grande colônia de orientais da Ásia e da Frigia, e em 177, a igreja de Lião já havia se tornado grande o suficiente para suscitar a atenção das autoridades. Os mártires são o reflexo desta comunidade, na qual se misturavam asiáticos, autóctones, comerciantes e mulheres ricas. O bispo Ireneu é quem sucede o bispo Potino, e governa as comunidades cristãs neste momento. (Hamman, 1997: 17)

A comunidade de Lião, no apogeu do Império Romano, parecia uma comunidade jovem, compunha-se de estrangeiros vindos da Ásia e de seu próprio povoado, de várias condições. Nela, a classe abastada propagou o Evangelho entre os empregados e os escravos e todos os escritos encontrados desta comunidade, estão redigidos em grego.

Alexandria era uma cidade de característica muito particular, pois não fazia oficialmente parte do Egito. Contudo, era uma grande metrópole do Oriente e a segunda maior cidade do Império, pela importância de suas mercadorias e de seu comércio. Possuía um duplo porto, interno e externo, o qual realizava a junção da Arábia, da distante Índia e dos países banhados pelo Mediterrâneo, característica que a tornava a ligação entre dois mundos.

O Egito possuía uma relevante presença de judeus, e desenvolveu relações com a Palestina, graças às peregrinações a Jerusalém. Pode ser provável que os primeiros adeptos da religião cristã em Alexandria, tenham sido membros da comunidade judaica.

Alexandria se tratava de um ambiente extremamente rico, onde a cultura e a filosofia floresciam, e como não seria diferente deu ao cristianismo um forte aspecto intelectual, onde se sucederam grandes nomes: Clemente, Orígenes, Dionísio, Atanásio, Ário, Cirilo. Por isso, desde fins do século II, pode-se falar de uma “escola” de Alexandria.

Com o movimento de expansão e edificação do cristianismo em todo o Império Romano, nos séculos II e III, algumas comunidades cristãs podem ser consideradas como proto-ortodoxas, porém não deviam ser a maioria. Em Roma, havia comunidades que liam um cânon fixo que consistia numa bíblia curta, organizada por Marcião, por volta de 145 d.C, que continha um resumo do *Evangelho de Lucas*, uma versão diferenciada das cartas de Paulo e nada do Antigo Testamento. Isso sem falar nos outros cânones, de outros grupos cristãos. Já em Alexandria, no Egito, havia uma variedade de “cristianismos”, uma delas composta por pessoas de comunidades ricas, cultas e aristocráticas, as quais liam o Antigo Testamento, a maioria dos livros do Novo

Testamento e também os escritos de cunho gnóstico, como o *Evangelho segundo os hebreus*, *Apocalipse de Pedro*, a *Doutrina dos Doze apóstolos*, os *Atos de Pilatos*, entre outros. Ao norte da Mesopotâmia, encontravam-se sírios cristãos que veneravam São Tomé como seu apóstolo fundador e viam em sua vida um modelo de asceta. Suas leituras baseavam-se no *Evangelho de Tomé*, o qual fala sobre o ensino de Jesus, e outros livros que recordavam os “atos” ou feitos de S.Judas Tomé, um missionário andarilho, e também suas conversas com Jesus. (Layton, 2002: XXI)

E devido ao fato de que a veneração de Tomé, na região da Síria, particularmente iniciando em Edessa (cidade onde é hoje a cidade turca de Urfa) era muito presente, muitos estudiosos atribuem a este apóstolo a evangelização dos partos e dos persas, fato atestado inclusive por Orígenes. O escrito *Atos de Tomé* foi redigido em siríaco em Edessa, provavelmente no começo do século III, fato este que pode vir a atestar que as seitas gnósticas da época tornaram o apóstolo Tomé uma personagem mítica, um confidente de revelações do Salvador. Apesar de não se saber sobre a presença de Tomé na região, o fato é que seu suposto itinerário apostólico traça a rota que o Evangelho percorreu até alcançar o reino da Índia.

2.2. A sociedade romana

Com as conquistas romanas, foi produzida uma grande quantidade de riquezas, que vieram sob a forma de idéias, pedras preciosas, ouro e prata. As terras férteis das regiões conquistadas eram repartidas entre os ricos proprietários que participavam das campanhas militares. E, além disso, havia as indenizações de guerra que eram cobradas dos povos vencidos, que também forneciam grandes contingentes de escravos que eram vendidos, rendendo boa quantia para os generais. (Ruiz, 1994: 83)

Naquele momento de auge da economia romana, o escravo acabou por possuir importante papel, não só econômico, mas também social. Havia diferentes escravos, que desempenhavam os mais diferentes papéis na economia, na sociedade e até na política e na cultura. (Veyne, 1990: 62) Isto se deve ao fato de que, a escravização dos povos vencidos e o tráfico nas fronteiras do Império não eram as únicas formas de se conseguir a mão de obra servil; os escravos também provinham do rebanho servil, do abandono de crianças e da venda de homens livres em condição de cativo.

O escravo era considerado um ser inferior, um bem que se possui, um instrumento humano. Sua inferioridade era jurídica, porém o escravo tinha alguns direitos: se o amo resolve negociá-lo, o escravo dispunha de uma espécie de patrimônio chamado pecúlio, que ele poderia utilizar autonomamente. Também tinha o direito de assinar contratos por iniciativa própria e até de mover uma ação judicial, desde que se tratasse dos negócios do seu senhor e que este não quisesse retomar seu pecúlio. Apesar disso, o escravo continuava sendo um instrumento humano que a qualquer momento poderia ser vendido, e se o seu senhor desejasse, tinha todo o direito de puni-lo por meio de árduas agressões físicas.

Um dos únicos momentos que demonstram que o escravo possuía uma vida própria era quando participava de uma religião, podendo inclusive ser aceito como sacerdote pelos fiéis de alguma devoção coletiva. (Veyne, 1990: 70) Dentro do cristianismo também eram acolhidos e podiam se tornar sacerdotes.

Com o sentimento de insatisfação social e existencial crescendo em meio aos povos submetidos, as religiões orientais foram atraindo um grande número de fiéis e uma destas foi a doutrina gnóstica. A popularidade do gnosticismo pode ser entendida, ao pensarmos nas suas linhas gerais, que nos falam de uma autonomia na expressão da fé e na forma de se vivenciá-la; sua doutrina diz que o homem está preso ao mundo da matéria, sendo possível a sua libertação

através da *gnose*, do conhecimento superior. (Ruiz, 1994: 84) Desta forma, a doutrina prega uma fuga do mundo em busca de um conhecimento de si mesmo e de Deus, um caminho que aliena a consciência dos povos submetidos, procurando a fonte da existência num mundo à parte, fora daquela situação real de sofrimento.

Estes escravos e os pequenos artesãos, vindos das campanhas romanas eram o contrapeso à riqueza dos abastados. O luxo caminhava ao lado da miséria, fato que fez com que a assistência se tornasse uma instituição do Estado. Era uma tentativa de se traduzir na realidade uma caridade, em busca de uma igualdade, inspirada na fraternidade cristã.

Tal situação social é o retrato do que Peter Brown chama de uma “nova antropologia cristã”. Paulo, em suas cartas, já descrevia uma lista de tradicionais antagonistas: judeus e gentios, escravos e homens livres, gregos e bárbaros, homens e mulheres, para demonstrar que todas estas categorias devem ser apagadas no interior da nova sociedade que está surgindo. Uma sociedade formada por “filhos de Deus”, que devem ter uma identidade única e não estanque. (Brown, 1990: 246) As classes superiores começam a ter consciência da importância de se solidarizar com o mais humilde em sua comunidade, oferecendo esmolas e emprego aos mais desprovidos, pois sabem que assim os protegem de uma vulnerabilidade total face aos empregados ou aos credores pagãos. Neste momento, a prática de se dar esmolas aos mais pobres, se caracterizou como um sinal evidente da solidariedade cristã entre os grupos ameaçados de crentes.

Dentro do contexto da época dos Antoninos, a dinâmica social faz-nos entender que a realidade envolvendo as disputas pelo poder, pesam como uma atmosfera carregada sobre a elite romana, pois se trata de uma elite pertencente a um império de proporção mundial. Para que a ordem social não seja alterada, as elites locais buscam a disciplina, juntamente com a capacidade de controlarem seus administrados de uma maneira muito mais consciente do que antes. (Brown,

1990: 236) E com a busca por uma disciplina pública, as vidas privadas dos governantes são mais reveladas, sendo este o preço a se pagar pela manutenção do *status quo* da ordem imperial.

É neste momento que se começa a assistir uma mudança de atitude em meio à sociedade romana, no que tange as relações entre os cônjuges no decorrer do século II.

Anteriormente as mulheres de homens públicos eram tratadas como seres meramente figurativos, que nada contribuía para o papel público de seus maridos. Elas podiam minar o caráter de seu homem pela sensualidade, às vezes revelavam-se poderosas fontes de coragem e de bom conselho em momentos difíceis, entretanto a relação conjugal pesava pouco na cena pública. (Brown, 1990: 238)

Durante a época antonina, se reconstrói o sentimento de neutralidade relativa às relações conjugais da classe dirigente. Segundo Peter Brown (1990: 239), destacam-se os conceitos de *concordia* e a *homonoia* (união) de um bom casamento, como símbolos novos de todas as outras formas de harmonia social. Se anteriormente as moedas que celebravam a *concordia*, virtude política e social em Roma, mostravam políticos masculinos unindo a mão direita em sinal de aliança, no tempo de Marco Aurélio é a sua própria esposa Faustina, a Jovem, que aparece ao seu lado nas moedas, associada na *concordia*. O casamento começava a ser visto como uma vitória da missão civilizadora do comportamento dos “bem-nascidos”. O casal surge em público com o intuito de simbolizar os conceitos principais que representam a ordem cívica: a *eunoia* (benevolência), a *sympatheia* (comunidade de sentimentos) e a *praotes* (doçura) das relações entre homem e mulher, conceitos estes que refletem a cortesia e a lealdade incondicional por sua classe, qualidades de um homem que deve se comprometer amorosamente com a sua cidade e, ao mesmo tempo, controlá-la firmemente.

Às mulheres convertidas ao cristianismo, a questão marital trazia um grande empecilho. Para a jovem mulher que fosse da aristocracia ou das classes dirigentes, a possibilidade de se

casar era bem mais complicada, pois em meio à comunidade cristã, havia a possibilidade muito maior de se encontrar rapazes de condição social mais modesta, um liberto, plebeu ou até mesmo um escravo, do que um que um rapaz que fosse aristocrata, ou da mesma classe social. Deve-se destacar que no tempo de Marco Aurélio, uma patrícia que desposasse um plebeu, perderia seu título de claríssima (“ilustríssima”). Perante tal questão, o papa decidiu então, permitir a união de tais casais, uma pessoa de condição superior e um plebeu nascido livre ou até mesmo um escravo, tornando tal união lícita, autorizada pela fé cristã, sem ter a necessidade do casamento perante a lei, pelo direito romano. Um ponto muito negativo deste tipo de união era a clandestinidade, o que trazia como consequência a ocorrência de práticas abortivas pelos conjugues, para não reconhecerem a criança como filha de um liberto ou de um escravo. (Hamman, 1997: 57)

CAP. 3 – O gnosticismo cristão.

Um olhar sobre o evangelho de Maria (II séc.)

Os estudos sobre o gnosticismo cristão são recentes, pois a descoberta dos textos da Biblioteca de Nag Hammadi data de 1945, e foi só a partir daí que se teve contato direto com uma documentação gnóstica. Anteriormente, o conhecimento sobre os gnósticos se limitava ao que podia ser encontrado na literatura dos Padres da Igreja, que combateram firmemente tal doutrina, e a classificaram, posteriormente, como heresia.

Estes textos de cunho gnóstico trouxeram à luz uma diversidade que até então não era conhecida. Por meio deles, foi possível perceber diversas experiências de fé e uma realidade de conflitos que resultaram no processo canônico da Bíblia, onde se impediu que certos ensinamentos e idéias fossem considerados parte da tradição cristã das primitivas comunidades.

Apesar desta pesquisa se ater fundamentalmente ao gnosticismo cristão e seus sistemas de pensamento específicos, não se pode deixar de mencionar que, em sua origem pré-cristã, o pensamento gnóstico foi reunido numa coleção de dezoito tratados, chamados de “*Corpus hermeticum*”. Estes dezoito tratados possuem vários autores, com pontos de vista divergentes entre si, no período entre 100 e 200 d.C., e também possuem traços que demonstram as tradições herdadas por meio de transmissão oral. Nesta coleção encontram-se elementos da religião iraniana, babilônia, egípcia e grega, e junto uma assimilação de idéias filosóficas platônicas, pitagóricas e estoicas, com claras evidências também de idéias veterotestamentárias e judaicas. (Lohse, 2000, p.252) Apesar desta multiplicidade de influências, não se encontra neste “*Corpus hermeticum*”, vestígios de uma mensagem cristã; trata-se de uma visão gnóstica de mundo ainda sem amálgamas com o cristianismo.

Os gnósticos cristãos iniciaram sua atuação do século II em diante, e sua língua básica era o grego, assim como era do cristianismo e do judaísmo helênico deste período. O bispo Ireneu de Lião é uma das principais fontes de conhecimento da doutrina gnóstica; ele escreveu em Lugdunum (atual Lyon, na França), por volta de 180 d.C. Segundo Ireneu, a doutrina gnóstica

influenciou fortemente o teólogo cristão Valentino, que se tornou posteriormente, um dos grandes representantes do gnosticismo cristão.

Foram suas preocupações pastorais que o levaram a escrever sua principal obra, *Adversus Haereses* (Contra as heresias - Exposição e refutação da falsa gnose), pois objetivava combater a propaganda das seitas gnósticas que se expandiam da Ásia Menor e já alcançavam inclusive Roma. Esta espécie de suma gnóstica, redigida em grego, só se conservou completa por meio de uma versão latina muito próxima do original. As suas fontes principais foram as Sagradas Escrituras e a tradição catequética de então, como o Símbolo dos Apóstolos; e também foi o primeiro teólogo que recorreu de forma sistemática às epístolas paulinas e aos escritos joaninos. Esta obra serviu como referência para muitos teólogos posteriores como Tertuliano, Hipólito de Roma e Atanásio. (Liébaert, 2000, p.56)

Numa visão antropológica, os gnósticos traziam a idéia de uma dupla criação do homem: o homem feito da argila e o que se opõe ao homem espiritual, criado à imagem e semelhança de Deus. E para alcançar a salvação este homem espiritual deve rejeitar a matéria e o mundo material. Esta visão possui uma base dualista, onde há a oposição do mundo do bem ao mundo do mal, abrindo caminho para a idéia de salvação do espírito. Esta concepção é refutada por Ireneu, que vê a salvação não como uma libertação do mundo, mas sim, se realizando dentro do mundo. (Figueiredo, 1998, p.139) Para Ireneu, a libertação deste homem se insere num processo histórico que abrange quatro tempos: o tempo antes de Abraão, sob Adão e Noé, regido pela lei natural; o segundo iniciado com Abraão, e definitivamente aberto com Moisés que dá ao povo uma lei que se torna necessária; o terceiro tempo preparado pela lei tem uma função educativa, com a vinda de Cristo; e a renovação se completa no quarto tempo, o da Igreja, que culmina no retorno do Senhor. Este processo histórico também foi utilizado para legitimar o fato de que o mesmo Deus é o autor do Antigo e do Novo Testamento, questão que Valentino levanta, ao afirmar que o Deus

de Israel é na verdade o “demiurgo” (criador), aquele que assume a atitude de rei e senhor e que age como comandante militar, e que somente os iniciados (gnósticos) são quem realmente conhecem a sua própria origem espiritual, seu “Pai-Mãe” verdadeiros.

Hoje se sabe que os sistemas gnósticos foram se formando no decorrer do tempo, sempre com o apelo pelo conhecimento total, profundo. Na doutrina gnóstico-cristã, Jesus de Nazaré é o salvador que traz a mensagem divina para os homens. (Lohse, 2000: 250) Ele desceu em forma humana para não ser descoberto pelos poderosos antes do tempo previsto, e não era verdadeiramente homem, e por isso, não assumiu o sofrimento e a morte.

Os sistemas gnósticos não possuíam uma idéia de uma história determinada, como a pregação cristã, e se baseava numa verdade perene, sem fundamento histórico e sem fim em um acontecimento último. Este fato por si só já demonstra que um conflito entre o gnosticismo e a fé cristã no seio da Igreja antiga, era inevitável. (Lohse, 2000: 251) As indagações gnósticas eram consideradas no mínimo provocativas.

Com o avanço nos estudos sobre os escritos gnósticos da biblioteca de Nag Hammadi, conheceu-se a idéia de que os gnósticos empregam constantemente um simbolismo sexual para descrever Deus. Sua linguagem é claramente cristã, porém ao invés de descreverem Deus como uno e masculino, estes textos falam de Deus como uma díade que contem elementos femininos e masculinos.

O gnosticismo valentiniano foi considerado a forma mais influente e sofisticada de ensinamentos gnósticos que se expandiu no Ocidente, e por isso mesmo, a mais ameaçadora para a Igreja nascente. (Pagels, 1988: 60)

Valentino (100-175 d.C) nasceu no delta egípcio, em Phrebonis, e pôde usufruir de uma rica educação helenista na vizinha metrópole, Alexandria. Foi lá também onde iniciou sua notável carreira de mestre, onde ensinou entre 117 e 138 d.C. (Layton, 2002: 259)

Os seguidores de Valentino em Alexandria diziam que ele afirmava ser o receptor de uma espécie de aprovação apostólica, pois havia tido ensinamentos e lições com Teúdas, um estudioso do apóstolo Paulo. Tal informação vem ao encontro com o cuidado que ele e seus seguidores conscientemente tiveram ao limitar a sua doutrina a uma escritura que pode claramente se encaixar dentro de um cânon cristão proto-ortodoxo, cuidando de não deixar explícito em seus escritos a doutrina gnóstica clássica. (Layton, 2002: 22) No seu escrito Evangelho da verdade, se observam várias alusões a passagens do Novo Testamento, por vezes, quase que gratuitamente.

Entre 136 e 140 d.C, Valentino migrou para Roma, com a função de desempenhar um papel ativo nos negócios da Igreja Romana como mestre e líder, e logo se destacou pelo seu notável talento e sua competência literária, com a língua grega sendo a língua falada pelos cristãos que moravam em Roma naquele momento. (Layton, 2002: 262) A sua desenvoltura e eloquência grega eram uma característica admirada até mesmo por seus mais implacáveis inimigos. E até mesmo em razão de seu destaque, Valentino culminou por ser o alvo de inúmeros ataques por parte de teólogos (bispos) durante o séc. II, os quais o envolviam em diversas seitas em atividade, o que possivelmente acabou por ser o principal motivo de seu posterior desligamento e afastamento da Igreja e de Roma. Sua carreira pública terminou, provavelmente, em 165 d.C., e muito pouco se sabe sobre as circunstâncias de sua morte.

Os gnósticos defendiam a idéia de serem os portadores de ensinamentos secretos passados por Jesus a certos discípulos, para que eles tivessem uma nova percepção de mistérios divinos. Os valentinianos afirmavam que seus evangelhos e revelações continham estes ensinamentos secretos. Seus escritos baseavam suas narrativas no Jesus ressuscitado, razão pela qual freqüentemente invertem a ordem dos acontecimentos, ou seja, ao invés de começarem pelo nascimento para irem até a morte, iniciavam as histórias na crucificação de Cristo (Pagels, 1988: 46).

Valentino soube desenvolver uma doutrina cristã, com intervenções muito sutis de idéias gnósticas, a ponto de se tornarem quase que imperceptíveis. Com isso, poucos cristãos consideravam os seguidores de Valentino como hereges, e isso era o que mais preocupava Ireneu.

O mestre Valentino afirma que Deus é indescritível, mas sugere que sua natureza deve ser entendida como uma díade. Uma parte é o Inefável, o Profundo o Pai Primordial; e a outra é a Graça, o Silêncio, a Mãe do Todo. (Pagels, 1988: 78) Sua concepção deve ser entendida como uma relação harmoniosa entre os extremos, como um conceito semelhante ao yin e yang orientais, mas que permanecem incompreensíveis aos cristãos ortodoxos.

Apesar de serem considerados dualistas, e de acreditarem que exista um Deus do Antigo Testamento e o outro chamado de demiurgo, Clemente de Alexandria, bispo contemporâneo de Ireneu, diz que havia uma gnose monadária (única), diferenciando o gnosticismo valentiniano do dualismo. A unicidade de Deus é tratada em Tratado Tripartido, documento encontrado em Nag Hammadi que fala sobre a origem da existência:

“...um único Deus e Senhor... Pois é incriado... No sentido mais exato, então, o único Deus e Pai é aquele que ninguém gerou. Quanto ao universo (cosmos), ele é quem o gerou e o criou.” (Apud Pagels, 1988, p.61).)

E em Uma Exposição Valentiniana, fala de Deus como:

“(Raiz) do Todo, o (Inefável que) habita na Mônada. (Ele habita em solidão) e silêncio... pois, afinal, (ele era) uma Mônada, e ninguém o foi antes dele...” (Apud Pagels, 1988, p.61).

Com esses escritos, a maioria dos cristãos não conseguia distinguir entre os ensinamentos da Igreja e os valentinianos. Em público, os valentinianos confessavam a fé num único Deus, porém em suas reuniões, procuravam sempre distinguir entre duas imagens de Deus: a imagem

popular de rei, senhor, criador, juiz, e a imagem “real, do que realmente representa”, de um Deus entendido como a fonte de toda a existência, que é chamado de “as profundezas” por Valentino, um princípio primordial invisível e incompreensível. (Pagels, 1988, p.62)

Mais válido do que buscar o entendimento da existência de um Deus demiurgo, ou um Deus que seja a origem da existência, talvez seja muito mais relevante se prender à questão abordada por Pagels, que defende a idéia de que ao defender a existência de um único Deus, os Pais da Igreja na verdade estão legitimando um sistema de governo no qual a igreja seria governada por um único bispo, e com essa noção de uma dualidade divina que os gnósticos trazem, a ordem deste sistema está sendo ameaçada. Portanto, muito mais do que uma discussão da natureza de Deus, o conflito em questão trata da legitimidade de uma autoridade espiritual. (Pagels, 1988, p.63)

Os cristãos “ortodoxos”⁷, tinham a preocupação de refutar as concepções gnósticas “heréticas”, que sugeriam que Cristo, um ser espiritual, só sofreu e morreu aparentemente, dada a sua existência transcendental e imaterial. E como forma de se reafirmar a paixão de Cristo aceitavam com resignação e satisfação o sofrimento dos mártires. Como por exemplo, o bispo Inácio de Antioquia, que foi preso, julgado e condenado a ir a Roma para ser morto pelas feras no anfiteatro público, disse na ocasião que estava alegre pela oportunidade de imitar a paixão de Jesus de Nazaré. (Pagels, 1988: 107)

Outro bispo, Justino, o mártir, também ressaltava sua admiração pelos cristãos, pois antes da sua conversão, quando ainda era um filósofo platonista, chegou a assistir pessoalmente vários cristãos sendo torturados e mortos publicamente. A coragem demonstrada por estes fiéis o levou a crer piamente que eram inspirados por Deus. (Pagels, 1988: 108) Em sua obra *Apologia* (uma

⁷ Aqui tomo a liberdade de utilizar este termo apenas para demonstrar a ação dos bispos e autoridades clericais da época, como sendo de uma “ortodoxia” da Igreja, que já estava sendo formada e instituída, em detrimento de um movimento gnóstico cristão, que já era considerado herético, “heterodoxo”.

“defesa dos cristãos”), dizia que o seu propósito ao escrever era o de refutar as enganosas e malélicas idéias gnósticas, e investia contra os “hereges” seguidores de Simão, Marcião e de Valentino, pois estes não eram nem perseguidos nem condenados à morte, ao contrário dos “ortodoxos”.

Como já mencionado, Ireneu de Lião, outro grande opositor dos valentinianos, também teve sua vida marcada por inúmeras perseguições. Menciona muitos cristãos martirizados em Roma, inclusive seu mestre Policarpo, preso num levante popular, condenado e queimado vivo, e testemunhou a crescente hostilidade aos cristãos em sua própria cidade. Primeiramente, foram proibidos de entrar em lugares públicos e na ausência do governador da província, os cristãos eram agredidos, apedrejados em público. Apesar de tudo isso, Ireneu nunca demonstrou em suas obras hostilidade ou mágoa contra seus concidadãos, porém sempre contra os “hereges” gnósticos, e como Justino, condenava a blasfêmia da afirmação de Valentino de que somente a natureza humana de Cristo sofreu, enquanto que sua natureza divina transcendia o sofrimento, dizendo que

“o mesmo ser que foi preso, sofreu e derramou seu sangue por nós era ao mesmo Cristo e Filho de Deus... Ele tornou-se o Salvador dos que se entregam à morte por confessá-lo, e assim perdem suas vidas”. (Apud Pagels, 1988: 111)

Apesar do fato de que Ireneu tenha sido radical e imparcial ao dizer que os cristãos gnósticos não sofriam o martírio, não há como negar que realmente este tipo de sofrimento ocorria menos entre os gnósticos. Porém ao se questionar sobre a posição dos gnósticos frente ao martírio, percebem-se concepções diversas.

De acordo com Valentino, a maioria dos cristãos cultua ingenuamente um Deus que não passa de uma imagem do verdadeiro Deus, e por isso, se propõe a iniciar aqueles que são

espiritualmente maduros, nessa sabedoria secreta, que ele chama de percepção inteira (a gnose). Quando este indivíduo alcança a gnose, ele está pronto para receber o sacramento secreto chamado “redenção” (*apolytroxis* – livramento, liberação); neste ritual de recebimento do sacramento da redenção, o indivíduo demonstra que se libertou e tornou-se independente do poder do demiurgo. Conforme esta doutrina valentiniana, compreende-se as implicações práticas e políticas, no que concerne à autoridade clerical. Ireneu reconheceu a modificação da relação do fiel com o bispo, pois, se anteriormente o indivíduo aceitava a submissão ao bispo por ele ser aquele que reina e julga no lugar de Deus, a partir deste ritual, esse iniciado recusa tal submissão, ao descobrir que a autoridade da hierarquia clerical provém do demiurgo, e não do Pai. (Pagels, 1988, p.67)

Esta controvérsia acerca da autoridade clerical surgiu durante o séc. II, justamente num momento em que formas alternativas de liderança em meio às comunidades cristãs foram dando lugar a uma hierarquia unificada de cargos e funções. Pela primeira vez, grupos foram se organizando de maneira esquematizada: como bispos, padres, diáconos e leigos, com o bispo se designando cada vez mais como o um monarca, o principal governante.

Neste ponto, percebe-se que os textos de Nag Hammadi são de extrema valia, ao servirem para indicar que certos movimentos gnósticos representam uma resistência a esse processo de fortalecimento de uma hierarquia eclesiástica. Como no caso do escrito *Apocalipse de Pedro*, em que seu autor critica aqueles que se consideram superiores por terem recebido a autoridade da Igreja:

“Outros... que não dos nossos... denominam-se bispos e também diáconos, como se houvessem recebido sua autoridade de Deus... Essas pessoas são canais sem água”. (Apud Pagels, 1988, p.69)

Tendo em vista as críticas gnósticas com relação à estrutura hierárquica da Igreja, Ireneu procurou compreender a organização social dos gnósticos por meio de um grupo pertencente à sua própria congregação em Lyon, o grupo de Marcos um seguidor de Valentino. A realização dos cultos se dava da seguinte maneira: ao se reunirem, todos os membros do grupo tiravam a sorte. Dessa forma eram escolhidos quem assumia a função de padre, a função de bispo, e a de leitor das Escrituras durante o culto, e assim por diante. E nas próximas reuniões, a sorte era novamente lançada, havendo um rodízio constante de pessoas nas funções de liderança. Todos os iniciados, homens e mulheres, participavam deste rodízio, de forma que qualquer um poderia vir a exercer a função de padre, bispo ou profeta. Com esta prática, buscava-se eliminar a participação da escolha humana, pois uma vez que Deus comanda o universo, a sorte lançada demonstraria sua escolha. (Pagels, 1988, p.70)

3.1. O cristianismo gnóstico e a prática feminina em questão

Sabe-se que todos os escritos de cunho gnóstico foram omitidos da coleção canônica, com sua doutrina sendo considerada herética pelos Pais da Igreja, e com isso, todas as imagens femininas de Deus foram retiradas da tradição cristã canônica. Tal rejeição se explica com a idéia polêmica dos gnósticos de que o próprio Deus de Israel foi quem iniciou as contradições acerca de sua natureza díade. (Pagels, 1988, p.84) Pois para eles, o criador só possui seu poder, em decorrência da força instrumental de sua Mãe, que lhe transferiu toda a sua energia, e nele depositou suas próprias idéias. Pensando ser Deus o único ser existente, afligiu sua Mãe ao criar seres inferiores, e foi então que ela o abandonou, e ele se entregou à sua arrogância.

Hoje se sabe que tal teoria se correlaciona com a prática em alguns grupos gnósticos. Entre os valentinianos, as mulheres eram consideradas iguais aos homens, sendo que algumas

eram reverenciadas como profetisas, e outras exerciam a função de ensinar, de evangelizar e de curar; ou agiam como padres e talvez, até como bispos. Ireneu observou, com reprovação e indignação, que as mulheres eram especialmente atraídas para os grupos heréticos, e cita o exemplo de Marcos, o seguidor de Valentino, um mago que preparava afrodisíacos para atrair e iludir as mulheres; além disso, iniciava as mulheres, instruindo-as a profetizar e até mesmo a atuar como padres durante a celebração eucarística. (Pagels, 1988, p.86)

Outro, que desaprovou o comportamento dos valentinianos, foi o bispo Tertuliano, dizendo que eles subvertem a disciplina ao permitir que mulheres partilhem com os homens de posições de autoridade: “*Elas ensinam, discutem, exorcizam e curam*” (...) e desconfiam até que batizem, o que significa que ajam como bispos. (Apud Pagels, 1988, p.71)

Observa-se que durante o século II, os bispos se escrevem, consultam-se, solicitam apoio e atualizam-se no que diz respeito a conflitos doutrinários ou disciplinares. Tais correspondências permitem conhecer um período de contornos bastante vagos, aonde hereges e gnósticos utilizam os mesmos métodos para divulgar suas doutrinas. (Hamman, 1997: 39)

Esta repercussão entre os Padres da Igreja indica que o processo de patriarcalização da liderança da Igreja enfrentou resistências e precisou superar uma prática cristã que reconhecia as mulheres, inclusive em funções de liderança. (Fiorenza, 1995, p.187) Este processo de patriarcalização teve como consequência teológica a condenação dos grupos onde as mulheres ainda exerciam função de liderança, como heréticos.

Também não se pode incorrer à generalização e afirmar que “todos os gnósticos”, e conseqüentemente, toda a documentação referente à doutrina gnóstica defende de forma positiva o elemento feminino, em igualdade com o masculino. Alguns textos gnósticos, como *O livro de Tomé - O contendor*, e o *Diálogo do Salvador*, referem-se com desprezo ao feminino, mas na verdade o alvo das advertências não é a mulher, mas sim a negação da sexualidade feminina, ou

seja, das atividades ligadas ao ato sexual e à procriação. Em outros escritos gnósticos também se encontram os pressupostos de que a condição social do homem é superior à da mulher. Em contrapartida, também se pode encontrar, em meio à documentação dos Pais da Igreja, uma fala positiva sobre a participação ativa das mulheres. Clemente de Alexandria, que escrevia no Egito, por volta de 180, caracterizou Deus em termos femininos e masculinos, e quando tratou da natureza humana, insistiu que:

“... homens e mulheres partilham igualmente da perfeição, e devem receber a mesma instrução e a mesma disciplina. Pois o nome ‘humanidade’ é comum a ambos, homens e mulheres; e para nós ‘em Cristo não há homem ou mulher’”.
(Apud Pagels, 1988, p.94)

Clemente de Alexandria não encontrou muitos seguidores fora do Egito, pois as comunidades cristãs que se espalhavam da Ásia Menor à Grécia, Roma e suas províncias, preferiram seguir seu contemporâneo, Tertuliano. O que se observa sobre a negação desta perspectiva diferenciada de Clemente, e de que tenha encontrado certa receptividade apenas em meio à sociedade egípcia, é que isto ilustra o fato de que, até a metade do séc. II, ainda não havia uma clara separação entre ortodoxia e heresia no Egito. (Fiorillo, 2004, p.86) Neste momento, a palavra heresia ainda não deve ser utilizada para caracterizar a sociedade egípcia, na medida em que a cristandade ainda se encontrava em meio a uma grande diversidade de crenças e práticas.

Por estar em meio a este ambiente tão receptivo e diversificado em termos de religiosidade, muitos estudiosos apontam o Egito como uma fonte de ensinamentos gnósticos, um dos berços do gnosticismo, inclusive os Pais da Igreja demonstraram tal idéia localizando alguns dos principais líderes gnósticos por lá, como por exemplo, Valentino. (Green, 1985: 8)

Não se conhece ao certo, uma data exata de quando o evangelho cristão tenha chegado ao Egito, porém os primeiros vestígios seguros são fornecidos por fragmentos de papiros cristãos, escritos em grego, os quais remontam ao começo do séc. II; este seria o caso do Evangelho de Maria, cuja data aproximada do documento em grego é do séc. II. As traduções da Bíblia (Novo Testamento e Salmos) para a língua copta, realizadas em Hermópolis, apareceram no séc. III, e comprovam que o evangelho, nesta data, já havia penetrado inclusive no interior do país. (Hamman, 1997: 22)

3.2. Maria Madalena: uma interpretação canônica e outra gnóstica

As comunidades cristãs no séc. II eram caracterizadas por pessoas de diferentes classes sociais. Na *Epístola aos Romanos*, grande número de cristãos possui nomes de escravos e libertos, ao mesmo tempo em que famílias abastadas e ricas agora são numerosas entre os mesmos. (Hamman, 1997: 43) Escravos e pequenos artesãos vindos da campanha romana, empobrecidos pelos impostos, eram um contrapeso à riqueza dos abastados, assim a riqueza e o luxo, caminhava ao lado da miséria. E assim, tanto no Oriente quanto em Roma, foi que as mulheres da classe abastada, convertidas e fervorosas, contribuíram para a expansão cristã. Entre estas mulheres encontra-se Maria Madalena, que colocou seus bens a serviço do ministério de Jesus, como retribuição à cura que ele havia realizado em sua pessoa (Lc 8, 2).

Maria Madalena ou Maria de Mágdala é originária da cidade portuária e também colônia de pescadores, Mágdala, pequena cidade à beira ocidental do lago de Genesaré.⁸

A identificação de Maria de Mágdala com uma prostituta redimida foi uma construção dos Padres da Igreja, com o intuito de se desacreditar uma teologia ligada a seu nome, de maneira

⁸ Há controvérsias sobre a localização desta cidade, porém muitos a identificam com um vilarejo mencionado no Talmude como Magdala Nunayya, ou Magdala dos Peixes, dando a entender de sua proximidade com o Mar da Galiléia. No idioma hebraico, Magdala significa “torre” ou “fortaleza”.

a se apagar a sua importância como modelo cristão para a legitimidade de uma liderança feminina. (King, 1998: 41) O Evangelho de Maria mostra a liderança de Maria e a existência de uma tensão existente no grupo de seguidores de Jesus entre a própria, a gnóstica perfeita, e Pedro, representante da Igreja “Ortodoxa”.

Este processo de desvalorização da liderança de Maria de Mágdala vem ao encontro com a sua ausência dos *Atos dos Apóstolos*. Esta ausência explícita não ocorre por acaso, mas sim de maneira intencional, como parte deste processo de exclusão e de apelo a uma autoridade apostólica predominantemente masculina. (King, 1998: 45)

Na maior parte dos escritos gnósticos, Maria de Mágdala está sempre presente, sendo vista como intérprete ou reveladora da doutrina gnóstica, como um modelo do gnóstico perfeito, que sabe elevar-se até a plenitude da visão e do amor espiritual. (Sebastiani, 1995: 56) Como, por exemplo, no *Evangelho de Tomé* (114), quando o próprio Jesus diz que transformará Maria Madalena no que é divino (o espírito vivente, o masculino), para que assim, ela transcenda e se torne “macho”⁹:

“Simão Pedro lhes disse: ‘Que Maria saia de nosso meio, pois as mulheres não são dignas da Vida’. Jesus disse: ‘Eis que vou guiá-la para fazê-la macho, para que ela se torne também espírito vivo semelhante a vós, machos. Pois toda mulher que se fizer macho entrará no Reino dos céus’”. (Apud Kuntzmann, Dubois, 1990: 61)

Os cristãos gnósticos acreditavam ter superado o conhecimento dos apóstolos. Devido a isso, os autores gnósticos atribuíam seus escritos a diversos discípulos, normalmente pessoas que não pertenciam ao círculo dos Doze (apóstolos): Paulo, Maria Madalena e Tiago. Isto porque alguns insistem que os Doze, inclusive Pedro, não haviam recebido a gnose quando

⁹ Isto porque a mulher representa o elemento material, meramente humano, que é presente tanto em homens quanto mulheres. Tal trecho também remete à visão gnóstica do restabelecimento de um mundo assexuado, onde todos são seres andróginos perfeitos e espirituais. (Kuntzmann, Dubois, 1990: 48)

testemunharam pela primeira vez a ressurreição de Cristo. Assim, o *Evangelho de Maria*, retrata Maria Madalena (que os ortodoxos nunca admitiram no rol dos apóstolos) como uma mulher favorecida por revelações que se originam de uma comunicação direta com Jesus, se sobressaindo sobre os outros apóstolos. (Pagels, 1988: 53) E também no *Evangelho de Felipe*, encontra-se um trecho onde é retratada a rivalidade entre os discípulos homens e Maria Madalena, onde ela é descrita como a pessoa mais próxima de Jesus entre todas as que o acompanhavam:

“ ... a que acompanha [o Salvador é] Maria Madalena. [Mas Cristo a amava] mais que [todos] os discípulos, e costumava beijá-la [freqüentemente] nos [lábios]. Os outros [discípulos se ofenderam com isso...]. E lhe disseram: ‘Por que tu a amas mais que a todos nós?’ O Salvador respondeu e disse-lhes: ‘Por que eu não os amo como a ela?’” (Apud Pagels, 1988: 91)

Uma tentativa de compreensão da figura de Maria de Mágdala, deve partir dos dados escassos encontrados nos escritos canônicos do Novo Testamento. Seu nome é mencionado doze vezes nos evangelhos, sendo o nome mais presente no Novo Testamento. Entretanto, o aspecto mais relevante sobre a Madalena dos evangelhos é o fato de ser uma figura de síntese, onde se confundem três personagens femininas. Além da passagem em Lc 8,1-3, onde se cita o nome de Maria de Mágdala como sendo a mulher de quem tinham saído sete demônios, também há outra passagem, em Lc 7, 36-50, onde uma mulher, pecadora na cidade, adentra a casa de um fariseu onde Jesus se encontra almoçando, e se ajoelha chorando. E começa a banhar seus pés com as lágrimas e enxugá-los com os cabelos, beijava-lhe os pés e os ungiu com perfume. A outra mulher, que comumente é identificada com Maria de Mágdala, se encontra numa passagem dos evangelhos de Marcos e Mateus, quando Jesus se encontra na casa de Simão o leproso e uma

mulher entra com um vaso de nardo legítimo e com este perfume valioso, ungiu-lhe a cabeça. Portanto, três personagens distintas.

Essas três personagens auxiliam na compreensão da conotação dada à Maria de Mágdala, como sendo uma prostituta redimida. Ela foi uma mulher libertada de sete demônios por Jesus, sendo que os demônios evocam uma forte relação com o pecado e a tentação. Uma das três mulheres era uma “pecadora na cidade”, numa época em que os pecados sexuais são os únicos ou os principais que tenham importância e relevância social para uma mulher, sem falar que é muito mais antiga que o cristianismo a espontânea associação mulher-sexo-pecado. E por fim, ela é identificada como a “mulher dos cabelos longos”, descobertos e desalinhados, pelo fato de servirem para enxugar os pés de Jesus. Em Israel, nos tempos de Jesus, as mulheres não poderiam aparecer em público com a cabeça descoberta, sendo inclusive, motivo de repúdio por parte do marido; para uma virgem, a obrigação é menos exigida, mas para uma mulher cuja sexualidade tenha sido, ou seja, ativa, os cabelos não podem ser mostrados a qualquer um. (Sebastiani, 1995: 48)

E acaba sendo esta imagem feminina de Maria de Mágdala que a tradição cristã manteve e fixou, particularmente durante a Idade Média: a de uma mulher que representa o pecado e a sua remissão, uma criatura portadora do mal, dominada pelo remorso. E de acordo com esta tradição, durante empreendimento da Reforma, Madalena se tornou venerada, a esperança dos pecadores. Isto se deu, pois havia um forte movimento na Igreja por volta de 1049, liderado pelo papa Leão IX, de destituir os prelados fornicadores condenar os príncipes incestuosos e bígamos, reprimindo no topo do edifício social os pecados e, especialmente, os pecados sexuais. (Duby, 1995: 45)

Seguindo este movimento, observa-se entre 1075 e 1125, o desenvolvimento da reforma eclesiástica na cristandade latina. Para que pudesse acontecer uma purificação da Igreja, caminhou-se para a divisão dos homens em duas categorias: de um lado aqueles a quem a união

com mulheres é proibida com rigor, e de outro os que devem possuir apenas uma, e os quais são necessariamente maculados, por isso situam-se abaixo dos assexuados na hierarquia dos méritos. Tal segregação marca um traço que permanece enterrado nas consciências da Europa Ocidental e pelos séculos afora, a idéia de que a fonte do pecado é antes de tudo o sexo. Por isso a Reforma veio a se chocar com um elemento vital dessa idéia, a mulher. (Duby, 1995: 48)

A tentativa de se “revisar” a figura e a marginalização de Maria de Mágdala, não significa uma tentativa de se “corrigir” a exegese canônica ocidental. (King: 1998: 46) Mas sim, trata-se de reler as fontes, sejam canônicas ou não-canônicas, por meio de uma investigação histórica que supõe desde os seus primeiros passos, uma direção: a de se perceber tentativas de silenciar vozes de mulheres no interior de um cristianismo primitivo e emergente. Por meio de uma hermenêutica feminista que reconheça os permanentes apelos a uma autoridade canônica e apostólica, se deve traçar um caminho, por meio de uma escolha ponderada de perguntas, que sejam flexíveis e que possam servir de pontos de conexão em meio ao documento. Pois segundo Marc Bloch (2001: 79), o historiador sabe que o itinerário estabelecido logo no início de sua pesquisa, não será seguido ponto a ponto, todavia, não ter um, significaria o risco de se errar eternamente ao acaso.

Segundo critérios das pesquisas histórico-críticas das décadas de 80 e 90, também se encontra uma tradição do Evangelho que retrata as mulheres, particularmente Maria de Mágdala, como discípulas e principais testemunhas do Evangelho cristão. Tal tradição caminha em oposição ao judaísmo, onde se sabe que o testemunho de mulheres era desconsiderado, e também vai contra o pensamento comum das tradições patrísticas ocidentais, que remetem a Maria de Mágdala o rótulo de prostituta e pecadora. A linha de pensamento sobre as mulheres-discípulas pode ser encontrada numa interpretação sociológica do movimento de Jesus; sendo um movimento de renovação intrajudaico, o movimento de Jesus entrava em conflito com a sociedade judaica patriarcal dominante. O movimento de Jesus dava a possibilidade para que

todos aqueles que eram considerados marginais ou imundos, segundo a Torá, pudessem fazer parte de uma comunidade religiosa. Dentre aqueles considerados excluídos, segundo a Torá, encontravam-se os pobres miseráveis, os explorados, os aleijados e doentes, os pecadores públicos, e as mulheres. (Fiorenza, 1995: 196) Este *ethos* do movimento de Jesus encontra sua expressão no movimento missionário cristão, onde uma nova compreensão cristã de si mesma busca o fim de todas as relações sejam de domínio, religiosas, de classe social e patriarcal. Um movimento em que as mulheres não eram figuras marginais, mas exerciam liderança como missionárias, fundadoras de comunidades cristãs, apóstolas, profetisas e líderes de igreja.

Já com relação ao termo “apóstolo”, o que se sabe é que a língua grega emprega o mesmo termo, *apóstolos*, tanto para designar o masculino quanto o feminino, com a diferenciação sendo feita apenas pelo uso do artigo. (Albrecht, 1996: 33) Assim sendo, não se torna uma tarefa simples identificar as *mulheres apóstolas*, entretanto, é plausível pensar que sempre que o termo for usado no plural, *apostoloi*, a presença de apóstolas femininas esteja sendo relatada. E como exemplo da utilização deste termo, tem-se a concepção paulina, segundo a qual *apóstolos* descrevem a atividade dos missionários itinerantes.

Esta tradição de se trazer à luz o papel de mulheres-discípulas, vem de encontro com algumas preocupações deste trabalho. Buscar uma história cristã primitiva mais igualitária é interpretar a história de maneira mais construtiva, e menos descritiva, das origens. Uma reconstrução da história, não se motiva somente pelo interesse pelo passado, mas também, pode auxiliar na construção de um presente voltado para o desenvolvimento de uma sociedade e de uma cultura menos patriarcal.

3.3. O evangelho de Maria: uma fonte gnóstica de cunho igualitário?

O evangelho gnóstico de Maria Madalena é conhecido por meio de duas versões. O primeiro é em língua copta (língua falada no Egito) e data do séc. V; é conhecido desde 1896 e foi publicado em 1955, é o Papiro 8502 de Berlim. A outra versão, em grego, data do séc. II, e foi publicada em 1938, por C.H. Roberts, recebendo o nome de *Fragmento Papiráceo Rylands 463*. É este o tema central de nossa pesquisa, ou seja, a análise desse evangelho como forma de conhecer e interpretar as diferentes formas que caracterizam o processo de construção do cristianismo primitivo.

A relevância do Evangelho de Maria e da figura de Maria de Mágdala reside no fato de que por meio deste relato gnóstico, pode-se refletir sobre a situação das mulheres cristãs no séc. II, submetidas a uma violência simbólica que tentou excluir sua atuação em funções de liderança. A violência simbólica, pensada por Bourdieu como a instauração de uma idéia criada no lugar da verdade, foi exercida sob a forma de uma submissão das mulheres que, no decorrer dos tempos identificou Maria de Madalena com a imagem de pecado sexual que não se deve cometer. É este o efeito mais nocivo da violência simbólica: a sua eficácia na hora de difundir uma moral ou deformação do real, que acaba por se impor como verdade. (Velasco, 2002: 119-120)

É fato inegável que de um documento como o *Evangelho de Maria*, hoje se encontram apenas vestígios que o tempo nos deixou. Entretanto, a observação histórica sempre contou com o auxílio fundamental de tais vestígios do passado; isto porque o passado é por definição, um dado que nada mais modificará. (Bloch, 2001: 75) Mas sim o conhecimento do passado é algo em progresso, que incessantemente se transforma e se aperfeiçoa, algo contido numa dinâmica onde o historiador compreende de maneira mais profunda a analisar os fatos sociais do presente e do passado, sempre ultrapassando seus predecessores.

Esta versão do *Evangelho de Maria* que se analisa neste trabalho é um fragmento mais curto que a versão copta, porém retrata uma determinada situação de extrema relevância para o foco de análise deste trabalho em questão: nos versículos de 11-15 a 19-24, narra de maneira objetiva em suas poucas linhas, a questão da legitimidade da autoridade em meio às comunidades cristãs primitivas, personificada nas figuras de Pedro, representando uma autoridade “ortodoxa”, legitimada pelos Doze apóstolos, e de Maria de Mágdala, uma liderança apostólica não-oficial, uma vez que ela nunca figurou no círculo oficial dos apóstolos.

“ Pedro diz: em torno destes fatos foi interrogado o Salvador: Por acaso secretamente à mulher falou e não publicamente para que todos escutássemos? Não queria apresentá-la mais digna do que nós?” (...) ¹⁰
 (...) do Salvador? Levi diz a Pedro: Pedro, sempre a ti o colérico encontra-se e agora assim disputas com a mulher como aquele que se opõe a ela.?
 Se o Salvador digna ela julgou, tu quem és o que despreza ela? Se o Salvador a considerou digna, quem és tu para se opor a ela?” ¹¹ (Apud Otero, 1956: 107-108)

O que se vê neste trecho do *Evangelho de Maria* é o questionamento de uma ordem estabelecida do ponto de vista de um grupo cristão gnóstico “heterodoxo”, que se negava a aceitar a predominância e autoridade dos bispos, e também com relação a um processo de anulação das funções anteriormente exercidas por mulheres.

Neste trecho citado acima, se pode notar a palavra *axios* (apropriado, de igual valor, considerar digno, tornar digno), que tanto Pedro quanto Levi, utilizam para questionar a forma como Jesus distingue Maria Madalena com relação aos outros apóstolos. O significado desta palavra remete a comparação entre duas entidades e também se estende a abranger o

¹⁰ Nesta lacuna, os versículos 16 a 18, estão completados na versão copta, posterior à esta, com uma intervenção de Maria Madalena, da seguinte forma: “*Maria, chorando, diz a Pedro: ‘Pedro, meu irmão, que pensa? Acredita que são tudo imaginações minhas, que eu estou mentindo sobre o Salvador?’*”. (Apud Otero, 1956: 107)

¹¹ Texto com tradução própria, ao pé da letra, do original em grego. Também ofereço meu profundo agradecimento à Cecília Toseli, do Centro Bíblico Verbo, pelo inestimável auxílio.

relacionamento entre pessoas ou objetos que correspondem (ou deixam de corresponder) uns aos outros; assim ao medir uma entidade menor em contraste com a maior, se a menor alcança o padrão da maior, é digna, senão é indigna (*anaxios*). (Tiedtke, 2000: 2005)

No Novo Testamento as ocorrências em torno desta palavra, expressam seus significados usuais, inclusive *axios* também é utilizado para descrever o valor das ações humanas, como em um provérbio muito citado que diz: “*O trabalhador é digno do seu salário*” (1 Tm 5,8) ou “*os inimigos de Paulo não podem achar no seu comportamento nada digno de morte, a fim de acusá-lo*” (At 25,11,26). Já em Ap 4,11, o termo é empregado até mesmo para se referir ao Senhor exaltado, “*Ninguém é digno de tanta glória e honra quanto Deus e o Cordeiro (...); e somente o Cordeiro é digno de ser comissionado por Deus para executar os Seus planos de salvação e domínio*” (Ap 5,2.4.9).

Tendo em vista a utilização deste termo, entende-se no trecho do *Evangelho de Maria*, que a posição de Maria de Mágdala em meio ao grupo de seguidores e apóstolos responsáveis pela evangelização e propagação da Boa Nova cristã, é merecedora e condizente, em suas atitudes, de ser amada e respeitada por Jesus de Nazaré como qualquer outro dos apóstolos, como Pedro e Levi. Ou seja, Maria de Mágdala se encontra numa situação social de caráter relacional, em que homens e mulheres podem e são considerados merecedores ou não, dignos ou não, de serem os discípulos amados de Jesus de Nazaré.

Por meio deste trecho pode-se chegar a algumas possibilidades: não deixa de ser plausível o fato de que os discípulos varões tenham ficado arrebatados, atônitos, pela preferência que Jesus estava explicitando por uma discípula mulher, uma vez que eles eram homens advindos da cultura judaica, crescidos em um ambiente onde se excluía as mulheres do estudo da Torá, e em que um rabino jamais deveria dirigir a palavra a uma mulher em público, mesmo esta sendo sua própria esposa. (Sebastiani, 1996: 222) E também, outra questão que poderia causar estranheza

aos discípulos, seria a situação social de Maria de Mágdala, uma mulher que se tornou discípula de um rabi-profeta itinerante e que simplesmente o seguiu, sem ter laços de sangue ou estar vinculada matrimonialmente com nenhum outro homem.

E devido ao questionamento da relação entre Jesus de Nazaré e sua discípula mulher, pode ter sido iniciado um processo de seleção intencional dos fatos, com o intuito de se nuançar, normalizar uma situação que parecia incompreensível para os destinatários da mensagem cristã.

Apesar de todas as contradições e debates em torno da enigmática figura de Maria de Mágdala, uma informação relatada pelos textos canônicos do Novo Testamento, não permite dúvidas: Maria de Mágdala e outras mulheres foram as primeiras testemunhas da ressurreição, e foi ela a incumbida de anunciá-lo aos companheiros. E, portanto, partindo deste dado, e se a teologia paulina puder ser considerada como um dos pilares da doutrina cristã, a qual dizia repousar nas testemunhas da ressurreição de Cristo, a autoridade da igreja nascente, então se pode considerar Maria de Mágdala como uma autêntica seguidora, discípula e apóstola do cristianismo primitivo.

A qualquer estudioso do cristianismo primitivo, que dedique seu olhar a textos que não necessariamente tenham feito parte de um cânon planejado e minuciosamente analisado, é permitido notar claramente que o processo que envolve as origens cristãs e a escrita de sua história, com suas normas e tradições, são o resultado de um intenso embate em seu interior.

De textos como os gnósticos, se pode apreender uma noção da multiplicidade de pensamentos e experiências de fé, porém reforçam o caminho em direção a uma ortodoxia organizacional e teológica, que, de certa maneira, faz pensar que tenha sido a maneira que a Igreja cristã encontrou para se cristalizar e sobreviver por tantos séculos.

Tal processo de institucionalização de uma Igreja cristã envolveu não somente um embate interno entre grupos de seguidores de Jesus de Nazaré e a elaboração de normas e regras, como também a questão da autoridade do apostolado, decisiva neste momento. (Siqueira, 2004: 37) Em seu princípio, a autoridade estava baseada na presença e no ensinamento de Jesus de Nazaré, porém, na medida em que a responsabilidade de se transmitir o ensinamento cristão começou a ser associada ao líder da igreja local, o bispo, a questão da autoridade apostólica foi se modificando: se tratou da necessidade de uma legitimidade apostólica para certos detentores de cargos ministeriais na Igreja que se institucionalizava.

Para um momento como este, foi valiosa a atuação de bispos como Ireneu de Lião, cuja obra defendia uma Igreja fundada por Jesus e confiada aos apóstolos e seus sucessores. Ele afirma, em sua obra *Adversus Haereses*, que a Igreja de Roma “*é a maior, mais antiga e a mais conhecida de todos, fundada e estabelecida em Roma, pelos dois gloriosíssimos apóstolos Pedro e Paulo*”. (Apud Ribeiro, 2006: 201) E conclui afirmando, esta autorizante tradição recebida dos apóstolos, permanece nas mãos dos bispos, através do sistema de sucessão dos mesmos.

Os estudos de gênero elucidam de forma clara a atuação dos Pais da Igreja e a sua conduta de filtrar e excluir o feminino das funções eclesiais: o conceito de gênero é uma referência

constante por meio do qual o poder político é concebido, legitimado e reforçado. Ele estabelece os significados da oposição homem/mulher, noção esta fundamental para proteger o poder político, pois tal significado deve parecer fixo, parte de uma ordem natural ou divina. Assim, o processo social das relações de gênero é parte do significado do poder, portanto, colocar em questão ou alterar um de seus aspectos ameaça o sistema inteiro. (Scott, 1995, p.92) Portanto, os Padres da Igreja sabiam que qualquer teologia que pudesse fornecer uma alternativa à mensagem cristã “ortodoxa”, e que reconsiderassem o papel da mulher, poderia afetar a estrutura hierárquica da Igreja, e por isso combatiam com rigor tais doutrinas heréticas.

A possibilidade aberta pelos estudos sobre os textos gnósticos cristãos, principalmente a partir de Nag Hammadi, é a de se conhecer melhor os enfrentamentos e pensamentos de pessoas que foram atuantes e determinantes para o estabelecimento do que se tornou hoje a religião cristã. O debate em torno da participação e liderança de mulheres foi um tópico realmente questionado, como demonstram inúmeros textos gnósticos cristãos, não podendo ser considerado como uma discussão inferior em meio às investigações bíblicas contemporâneas.

Os estudos históricos e teológicos de gênero não podem mais ser considerados como tópicos menores, ou prendê-los a uma categoria restrita como “mulheres na bíblia”, pois a busca de questões envolvendo o papel da mulher constitui uma parte integrante do seu contexto histórico, das estruturas e dos sistemas sociopolíticos e econômicos de sua época.

Ao se deparar com um texto como o *evangelho de Maria*, um estudioso deve considerar a si mesmo como um leitor-modelo, como diz Eco (1997: 75), um leitor que não faz uma “única conjectura correta”, porém que permite a amplitude de infinitas conjecturas. Isto porque o texto é um objeto que se constitui do desenrolar de um esforço deste leitor, o qual valida sua justificativa, com base no seu resultado final. Desta forma, na medida em que a prática cristã permaneça reivindicando historicamente os fundamentos de sua doutrina, buscando no passado,

nos textos primitivos, a legitimidade de seus ensinamentos até os dias atuais, compreende-se que a tradição não é imutável, mas sim suscetível à complexidade de questões do nosso tempo.

Numa perspectiva de embates de gênero, Maria de Mágdala pode ser assimilada como uma representante ou um símbolo das mulheres em suas funções sociais e eclesiais, no período de gênese do cristianismo.¹² Sobre ela, ainda no século II, não se encontra por parte dos Pais da Igreja, uma correlação de seu nome com o de uma prostituta. Somente a partir do séc. IV é que se inicia a fusão de seu nome com outras Marias como a Maria de Betânia em Jo 12, 1-8 e com o relato da pecadora anônima de Lc 7, 36-50, conforme relatado anteriormente. E por fim, no século VI, o papa Gregório Magno em seu sermão, concluiu um pensamento que viria a dominar o imaginário do Ocidente:

“Aquela que Lucas chama de mulher pecadora e João chama de Maria, nós acreditamos ser a Maria de quem foram expulsos sete demônios de acordo com Marcos. E o que significavam estes sete demônios, senão todos os vícios? (...) Ela exibia seus cabelos para enfeitar o rosto, mas agora o cabelo enxuga as lágrimas. Ela falara coisas orgulhosas com a boca, mas ao beijar os pés do Senhor ela agora os beijava demoradamente. Para cada prazer, portanto, que tivera em sua carne, ela agora se imolava. Ela transformava a enorme quantidade de seus crimes em virtudes, a fim de servir a Deus inteiramente em penitência, por tanto tempo quanto erradamente desprezara a Deus.” (Apud King, 1998: 40)

A partir deste momento, a figura de Maria de Mágdala deixou de ser identificada como uma testemunha e discípula de Jesus de Nazaré, e passou a ser um modelo de mulher pecadora, cuja sexualidade feminina foi reprimida, devido aos seus crimes de sexualidade, vaidade e

¹² Sobre “símbolo”, entende-se conforme Paul Ricoeur, como um “grupo de sinais cuja textura intencional requer que dentro do primeiro sentido literal e direto se leia um sentido diferente”. Um símbolo pode ser uma pessoa, um objeto, uma palavra, e aponta para além de si mesmo. Dentro do movimento feminista, o interesse pelos símbolos religiosos passou por uma expansão, fortemente relacionada com a redescoberta da espiritualidade total, para homens e mulheres. (Oppermann, 1996:449)

ousadias. Esta mudança de concepção faz parte do movimento patriarcal ocidental de se redefinir os papéis de gênero unicamente a partir do homem.

Conhecer o *evangelho de Maria* acaba por permitir que se dirija um novo olhar para os textos canônicos. Isto porque, num texto como os *Atos dos apóstolos*, a ausência de Maria de Mágdala, se entreve a possibilidade de que sua omissão tenha sido um recurso proposital e estratégico, com o único objetivo de não suscitar, em mulheres, a idéia concreta de que mulheres pudessem vir a assumir posições de liderança apostólica. (King, 1998: 45) E assim, percebe-se que a leitura de fontes canônicas e não-canônicas, exige também um novo olhar: um olhar que reconheça a construção política de relatos historicizantes e o discurso eclesiástico cristão vitorioso, que reconhecia em si mesmo, a tradição herdada dos apóstolos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

OTERO, Aurélio dos Santos. *Evangelio de Maria Magdalena*. In: ____ *Los evangelios apócrifos*. Madri: BAC, 1956. Pp. 106-108.

KUNTZMANN, Raymond; DUBOIS, Jean-Daniel. *Nag Hammadi: o Evangelho de Tomé. Textos gnósticos das origens do cristianismo*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Ed. Paulinas, 1990.

Obras de Referência

ALBRECHT, Ruth. *Apóstola / Discípula*. In: ____ GOSSMAN, E., MOLTMANN-WENDELL, E., PESSAREK-HUDELIST, H., PRAETORIUS, Ina, SCHOTTROFF, Luise, SCHUNGEL-STRAUSMANN, H. (Orgs.) *Dicionário de Teologia Feminista*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996. Pp. 448-456.

HALKES, C./ WILMES, H.M. *Teologia feminista, Feminismo, Movimento Feminista*. In: ____ GOSSMAN, E., MOLTMANN-WENDELL, E., PESSAREK-HUDELIST, H., PRAETORIUS, Ina, SCHOTTROFF, Luise, SCHUNGEL-STRAUSMANN, H. (Orgs.) *Dicionário de Teologia Feminista*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996. Pp. 502 – 506.

OPPERMANN, Sybille Fritsch. *Símbolo*. In: ____ GOSSMAN, E., MOLTMANN-WENDELL, E., PESSAREK-HUDELIST, H., PRAETORIUS, Ina, SCHOTTROFF, Luise, SCHUNGEL-STRAUSMANN, H. (Orgs.) *Dicionário de Teologia Feminista*. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1996. Pp. 448-456.

TIEDTKE, E. *Retidão, reto, digno, correto*. In: _____ COENEN, Lothar; BROW, Colin (orgs.) *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000. Pp. 2105-2106.

Bibliografia

BINGEMER, M^a. Clara Luchetti. *Experiência de Deus em corpo de mulher*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou ofício de historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. M^a. Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

BROWN, Peter. *Antiguidade tardia*. In: _____ ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada. Vol.I. Do Império Romano ao ano mil*. Org. Paul Veyne. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Pp. 225-300.

CHRISTOL, Michel; NONY, Daniel. *Roma e o seu Império. Das origens às invasões bárbaras*. Trad. Fernanda Branco. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1993.

DEIFELT, Wanda. *Temas e metodologias da teologia feminista*. In: _____ SOTER (Org.). *Gênero e teologia. Interpretações e perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. Pp.171-186.

DUBY, Georges. *Maria Madalena*. In: _____ *Heloísa, Isolda e outras damas no século XII*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ENO, Robert. *Preservação e interpretação: a igreja dos padres*. In: _____ *Concilium / 117.7*. Petrópolis: Vozes, 1976. Pp. 19-27.

- FIGUEIREDO, Fernando Antônio. *Curso de Teologia Patrística I – A vida da Igreja Primitiva (sécs. I e II)*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- FIORENZA, Elizabeth Schüssler. *Discipulado de iguais: Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Trad. Yolanda Steidel Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Para mulheres em mundos masculinos. Uma teologia crítico-feminista da libertação*. Concilium/191. Petrópolis: Vozes, 1984. Pp. 51-61.
- FIORILLO, Marília Pacheco. *O misticismo ativo no Evangelho de Tomé. Análise de um texto do cristianismo primitivo*. Tese de doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP. São Paulo, 2004.
- GRANT, Robert M. *Irenaeus of Lyons*. Series: The early Church Fathers. London and New York: Routledge, 1997.
- GREEN, Henry. *The economic and social origins of gnosticism*. Georgia: Scholars Press. Society of Biblical Literature, 1985.
- HAMMAN, A. –G. *A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197)*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997.
- KING, Karen L. *Canonização e marginalização: Maria de Mágdala*. In: _____ Concilium – 276/3. Petrópolis: Vozes, 1998. Pp.38-47.
- LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- LE GOFF, Jacques. *Documento / monumento*. Enciclopédia Einaudi. 1977. Vol.1.
- LIÈBAERT, Jacques. *Os padres da Igreja – Séculos I-IV*. Trad. Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Trad. Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 1998.

- MATOS, M^a. Izilda Santos de. *Estudos de gênero: percursos e possibilidades na historiográfica contemporânea*. In: _____ CADERNOS PAGÚ. *Trajetórias de gênero, masculinidades...* Vol.11. Campinas: UNICAMP, 1998. Pp.67-75.
- _____. *Da invisibilidade ao gênero: Odisséias do pensamento – percursos e possibilidades nas ciências sociais contemporâneas*. In: _____ SOTER (Org.). *Gênero e teologia. Interpretações e perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. Pp. 67-86.
- MORALDI, Luigi. *Evangelhos apócrifos*. Trad. Benôni Lemos e Patrizia Collina Bastianetto. São Paulo: Paulus, 1999.
- PAGELS, Elaine. *Os evangelhos gnósticos*. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cultrix, 1988.
- PANTEL, Pauline S. *A história das mulheres na história da antiguidade, hoje*. In: _____ DUBY, G., PERROT, M. (Orgs.). *História das mulheres no Ocidente. A antiguidade*. Trad. COELHO, M^a. Helena C. e Alberto Couto. Vol. 1. Lisboa: Ed. Afrontamento, 1990.
- RAGO, Margareth. *Descobrendo historicamente o gênero*. In: _____ Cadernos Pagú. *Trajetórias de gênero, masculinidades...* Vol. 11. Campinas: UNICAMP, 1998. Pp. 89-98.
- RIBEIRO, Ari Luis do Vale. *Santo Irineu de Lião: teologia, tradição e profetismo*. In: _____ Grande Sinal. Vol.2. Março-Abril. Petrópolis: Vozes, 1996. Pp. 193-206.
- RUIZ, Castor Bartolomé. *As primeiras comunidades e o gnosticismo*. In: _____ Estudos bíblicos. Vol. 41. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1994. Pp. 82-89.
- SCAVONE, Lucila. *Dar a vida e cuidar da vida. Feminismo e Ciências Sociais*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- SCOTT, Joan Wallach. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação e realidade: gênero e educação, vol.20, nº 2, Jul./Dez., 1995. Pp.71-99

- _____. *História das mulheres*. In: _____ BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992. Pp.63-95.
- SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: Exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- SEBASTIANI, Lilia. *Maria Madalena: de personagem do evangelho a mito de pecadora redimida*. Trad. Antônio Angonese. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Maria de Mágdala, apóstola difamada*. In: _____ Grande Sinal. Vol.2. Março-Abril. Petrópolis: Vozes, 1996. Pp. 215-226.
- SIQUEIRA, Silvia M. Alves. *A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho – séc. II-V d.C.* Tese de doutorado apresentada à Fac. Ciências e Letras – UNESP/Assis, 2004.
- _____. *A efervescência discursiva sobre as mulheres nos movimentos marginais do cristianismo primitivo e as respostas da patrística*. In: _____ FUNARI, Pedro Paulo A.; Feitosa, Lourdes Conde e SILVA, Glaydson José da. *Amor, desejo e poder na Antiguidade. Relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003. Pp.375-390.
- SOIHET, Rachel. *História das mulheres*. In: _____ CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.
- VELASCO, Carmina N. *Violência histórica contra Maria de Mágdala*. RIBLA. Petrópolis: Vozes/Sinodal, nº 41, pp. 119-128, 2002.
- VEYNE, Paul. *O Império Romano*. In: _____ ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da vida privada. Vol.I. Do Império Romano ao ano mil*. Org. Paul Veyne. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Pp. 19-223.

_____. *Como se escreve a história*. Trad. Antônio José da Silva Moreira. Lisboa: Edições
70, 1987.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)