



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

CALEBE LARIDONDU VIANA

**“NÃO HÁ HOMEM NEM MULHER”:**  
A TRADIÇÃO PAULINA E ATOS APÓCRIFOS DE PAULO E  
TECLA ATRAVESSADOS PELO GÊNERO (SÉCULOS I-II)

CALEBE LARIDONDU VIANA

**“NÃO HÁ HOMEM NEM MULHER”:**  
A TRADIÇÃO PAULINA E ATOS APÓCRIFOS DE PAULO E  
TECLA ATRAVESSADO PELO GÊNERO (SÉCULO I-II)

Dissertação de mestrado apresentado ao Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva

Londrina  
2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

V614 Viana, Calebe Laridonda .  
"NÃO HÁ HOMEM NEM MULHER" : A TRADIÇÃO PAULINA E ATOS APÓCRIFOS DE PAULO E TECLA ATRAVESSADO PELO GÊNERO (SÉCULO I-II) / Calebe Laridonda Viana. - Londrina, 2021.  
149 f.

Orientador: Alfredo dos Santos Oliva.  
Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, , 2021.  
Inclui bibliografia.

1. Gênero - Tese. 2. Roma - Tese. 3. Paul Preciado - Tese. 4. Cristianismo Primitivo - Tese. I. dos Santos Oliva, Alfredo . II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. . III. Título.

CDU 93

CALEBE LARIDONDU VIANA

**“NÃO HÁ HOMEM NEM MULHER”:**

**A TRADIÇÃO PAULINA E ATOS APÓCRIFOS DE PAULO E  
TECLA ATRAVESSADO PELO GÊNERO (SÉCULO I-II)**

Dissertação de mestrado apresentado ao Departamento de História da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dr. Richard Gonçalves André  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dra. Maria Cristina Cavaleiro  
Universidade Estadual Norte do Paraná –  
UENP

Londrina, 06 de outubro de 2021.

Esse trabalho é dedicado a todes que me ajudaram a pensar para além dos dogmas religiosos e normas sociais.

## AGRADECIMENTOS

Meu primeiro agradecimento vai para minha família, que sempre me apoiou na minha escolha por cursar história e nunca colocou barreiras para eu viver meus sonhos. Tenho muito a agradecer minha mãe por todo empenho em oferecer o melhor estudo possível e por todas conversas que tivemos ao longo da minha formação. Agradeço aos meus avós e avôs pelo amor demonstrado em orações e ajuda financeira para minha permanência em Londrina.

No universo acadêmico, cheio de egos inflamados, encontrei professores e colegas que se importaram comigo e minha formação, pessoas humildes dispostas em compartilhar o conhecimento e a vida. Aos meus amigos de turma que ouviram inúmeras comunicações sobre Michel Foucault e *parrhesia*, discussões sobre o que é o real. Entre esses amigos, cito Victor Traldi e Thiago Souza, com quem fiz muitos trabalhos e compartilhei pensamentos da vida.

Agradeço profundamente a indicação dessa leitura durante a época da graduação pela minha amiga Marcela Martins e por tantas outras que enriqueceram minha vida e me abriram novas experiências literárias.

Agradeço a banca pela prontidão em ler e ajudar a construir esse trabalho.

Entre essas pessoas queridas, tenho que ressaltar a pessoa do meu orientador, Alfredo dos Santos Oliva, que esteve comigo desde o primeiro ano da graduação e me orientou nas primeiras pesquisas. Agradeço as muitas reuniões e conversas, que foram imprescindíveis para despertar meu interesse pelas pesquisas sobre cristianismo primitivo, que hoje resultam nesse trabalho. Tenho o prazer de ter esse professor como orientador e amigo, alguém que se preocupou com a minha formação para além do saber acadêmico e ofereceu seu tempo para conversarmos sobre a vida e tomarmos um bom vinho.

Meus maiores agradecimentos ao meu “amô”, Samara Gonçalves, que compartilhou conversas, cafés e leituras. Obrigado por me estender a mão em dias difíceis e por me fazer companhia. Sem você esse caminho não seria tão feliz e colorido. Te amo.

Para finalizar, agradeço ao Eterno que foi lugar de conforto e alívio desde sempre. Seu amor tem me dado propósito e inspiração para viver. Aprendi mais sobre Ele e isso me ensinou a viver mais leve. Obrigado.

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu posso e que eu escreverei, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever.

- Glória Anzaldúa.

VIANA, Calebe Laridondu. “**Não há homem nem mulher**”: a tradição paulina e atos apócrifos de Paulo e tecla atravessado pelo gênero (século I-II). 2021. 148 f. Trabalho de Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021.

## RESUMO

A partir dos debates e pesquisas cada vez mais recorrentes sobre mundo antigo, sexualidade e gênero esse trabalho propõe fazer um recorte sobre o Cristianismo Primitivo, dos dois primeiros séculos de nossa era, a fim de compreender como a tradição paulina construiu discursos e práticas sobre as subjetividades. Analisarei como as performances de gênero aparecem na Carta aos Gálatas, aos Efésios e em 1 Timóteo, bem como no texto nos Atos de Paulo e Tecla. Para construir uma análise sobre esses textos irei estudar quem e quando escreveu esses documentos. Partindo de um levantamento bibliográfico sobre o tema e de uma perspectiva interpretativista farei a análise de minhas fontes, contanto com os estudos sobre a subjetividade de gênero, encontrados Joan Scott, Paul Beatriz Preciado, Michel Foucault e Judith Butler. A proposta desse trabalho além de somar no campo de estudos da antiguidade numa perspectiva de gênero é também um esforço para comunicar a necessidade de historicizar, dentro das comunidades de fé, a leitura dos textos religiosos. Demonstrarei que ao longo dos primeiros séculos da nossa era se procurou reiterar uma norma de gênero para o cristianismo, muito semelhante daquilo que se encontrava no mundo romano.

**Palavras chaves:** Gênero; Paul Preciado; Roma; Cristianismo Primitivo; Tradição Paulina.

VIANA, Calebe Laridonda. “**There is neither man nor woman**”: the pauline tradition and Apocryphal Acts of Paul and Thecla crossed by gender (I-II century). 2021. 148 p. Dissertation Work (Masters in History) – University State of Londrina, Londrina, 2021.

### **ABSTRACT**

From the increasingly recurrent debates and researches about the ancient world, sexuality and gender, this work proposes to make a cut about the Primitive Christianity, from the first two centuries of our era, in order to understand how the Pauline tradition constructed discourses and practices about the subjectivities. I will analyze how gender performances appear in the Letter to the Galatians, the Ephesians, and 1 Timothy, as well as in the text in the Acts of Paul and Thecla. To build an analysis of these texts, I will study who and when wrote these documents. Based on a bibliographical survey on the subject and an interpretive perspective, I will analyze my sources, including studies on gender subjectivity, found by Joan Scott, Paul Beatriz Preciado, Michel Foucault and Judith Butler. The proposal of this work, in addition to adding to the field of antiquity studies from a gender perspective, is also an effort to communicate the need to historicize, within faith communities, the reading of religious texts. I will demonstrate that throughout the first centuries of our era, an attempt was made to reiterate a gendered norm for Christianity, very similar to what was found in the Roman world.

**Key-words:** Gender; Paul Preciado; Roma; Early Christianity; Pauline Tradition.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
<b>1 APROXIMAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS</b> .....	21
1.1. FUNDAMENTOS TEÓRICOS A PARTIR DA OBRA DE MICHEL FOUCAULT .....	22
1.2. DEBATES E PROBLEMÁTICAS DE GÊNERO .....	36
1.2.1. Feminismo e Gênero .....	36
1.2.2. A Ficcionalidade do Gênero.....	43
1.2.3. Gênero e Antiguidade .....	55
1.3. APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DAS FONTES .....	56
1.3.1. Cristianismo Primitivo, Canonicidade e Apócrifos.....	59
1.3.2. Análise das Cartas.....	66
1.3.3. Análise dos Atos Apócrifos de Paulo e Tecla .....	67
<b>2 A RELIGIÃO ROMANA DOS PRIMEIROS SÉCULOS</b> .....	70
2.1. O LUGAR DOS GÊNEROS NA SOCIEDADE .....	70
2.1.1. As Mulheres Romanas .....	70
2.1.2. O Casamento .....	72
2.1.3. Sobre a Virilidade e a Educação Masculina.....	75
2.2. O LUGAR DOS GÊNEROS NA RELIGIÃO .....	77
2.2.1. A Religião no Seio da Família.....	78
2.2.2. A Religião no Espaço Público e Suas Características .....	79
2.2.3. Práticas Religiosas e os Gêneros.....	82
<b>3 FACES DO APÓSTOLO PAULO</b> .....	91
3.1. PAULO RADICAL E A SUPERAÇÃO DOS SEXOS/GÊNEROS .....	97
3.2. PAULO CONSERVADOR .....	114
3.3. PAULO REACIONÁRIO.....	121
3.4. PAULO E TECLA.....	130
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	142
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	144

## INTRODUÇÃO

No tocante à temática desse trabalho, dou ênfase às experiências de gênero dentro da tradição paulina produzida nos primeiros séculos da nossa era, dentro do território dominado pelos romanos. Entre as fontes temos três cartas paulinas, presentes no cânon cristão, sendo elas: aos Gálatas<sup>1</sup>, aos Efésios<sup>2</sup> e Primeira Carta a Timóteo<sup>3</sup>, e uma fonte do segundo século, o texto de Atos de Paulo e Tecla.<sup>4</sup>

As três primeiras cartas são encontradas dentro do corpo bíblico canonizado do Novo Testamento, o qual serve de referência para muitas igrejas nos dias atuais. Nesse trabalho vamos olhar para essas fontes que estão dentro daquilo que pessoas do meio acadêmico chamam de tradição paulina. Já nossa outra fonte, Atos de Paulo e Tecla, é um texto considerado não canônico e com uma escrita que remete ao século segundo. Ao compreender esse *corpus* de textos minha intenção será de fazer um recorte de gênero no tocante aos estudos mais recentes sobre esse tema. Voltarei a falar de gênero e sobre minhas fontes com mais detalhes no primeiro capítulo.

Ao analisar um conjunto de textos considerados sagrados, o meu propósito não é fragilizar o seu aspecto sagrado nem o de exaltar alguma leitura ou perspectiva do texto bíblico, mas expor as distintas leituras. Em suma, meu trabalho caminha em direção a uma compreensão interpretativista da fonte bíblica.

Quando me refiro a um trabalho de cunho interpretativista<sup>5</sup> é porque compreendo uma forma específica de olhar e explicar os vestígios históricos lançando sobre eles uma análise subjetiva, alicerçada em argumentações e fatos históricos resultado de uma ampla pesquisa bibliográfica. O fato de deixar as marcas da minha subjetividade na presente dissertação não significa que renunciei ao seu teor de pesquisa acadêmica, só permite a quem estiver lendo levar isso em consideração. Mas ressalto que toda pesquisa pretende um grau de metodicidade e carrega consigo um saber especializado do campo da história.

---

<sup>1</sup> BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. p.2031-2038.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 2039-2047.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 2069-2074.

<sup>4</sup> SOARES, Claudio. *Atos de Paulo e Tecla: a narrativa romanesca e discurso sobre a imagem do apóstolo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

<sup>5</sup> OLIVA, Alfredo dos Santos. Por uma historiografia pós-moderna, pós-virada linguística e interpretativista. In: GIANNATTASIO, Gabriel e IVANO, Rogério (Org.). *Epistemologias da história: verdade, linguagem, realidade, interpretação e sentido na pós-modernidade*. Londrina: Eduel, 2011. p. 47-100.

Optei pelo estilo de escrita em primeira pessoa. A escolha por essa forma de escrita parte de algumas ponderações críticas: primeiramente, a facilidade de me conectar à pessoa que lê meu texto e, em segundo lugar, não acredito que nenhum trabalho historiográfico possa incorrer numa imparcialidade. Sendo assim, já deixo explícito que esse trabalho possui marcas da minha subjetividade. Seria impróprio omitir-me a quem lê, pois o tema dessa pesquisa me atravessou antes e durante todo processo de realização. É, portanto, uma escrita afetiva e acadêmica, e desejaria que a leitura se desse desta mesma forma.

Ainda a respeito da linguagem que aparecerá ao longo do texto, algumas considerações: à medida do possível vou suprimir as marcas distintivas de gênero, procurando por terminologias neutras, como por exemplo, “todes” no lugar de todos e todas. Essa escolha é um posicionamento de inclusão e ao mesmo tempo de crítica ao uso exclusivo de termos reforçadores do binarismo linguístico.

Cabe destacar que a língua portuguesa tem nos seus usos uma forma sexista. Por exemplo, refere-se ao coletivo usando substantivos masculinos.

Por sua origem [a língua portuguesa], não se caracteriza como uma ferramenta de comunicação sexista, mas sim a forma como a utilizamos faz com que haja discriminação entre mulheres e homens. Da mesma forma que contribui para a discriminação de gênero, linguagem pode ser utilizada para reforçar estereótipos impostos culturalmente.<sup>6</sup>

Sem contar que há várias expressões racistas que estão arraigadas ao nosso vocabulário, como por exemplo: criado mudo, denegrir, doméstica etc. A partir disso, observo uma influência na construção do sujeito, e conseqüentemente, na forma de se interpretar o mundo, partindo de estruturas linguísticas já opressoras e preconceituosas a priori.

Antes de adentrar no campo acalorado dos debates teóricos e políticos de gênero – que será o tema do primeiro capítulo – cabe uma breve explanação do termo por um dicionário de conceitos históricos:

A definição mais corrente de gênero é a que o considera uma categoria relacional, ou seja, gênero é entendido como o estudo das relações sociais

---

<sup>6</sup> LEITÃO, Ariane. Mais visibilidade para as mulheres. In: FRANCO, P. V.; CERVERA, J. P. (Orgs.). *Manual para o uso não sexista da linguagem*. Tradução: Beatriz Cannabarra. [S.l.]: Rede de Educação Popular entre Mulheres da América Latina, 2014. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3034366/mod\\_resource/content/1/Manual%20para%20uso%20n%C3%A3o%20sexista%20da%20linguagem.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3034366/mod_resource/content/1/Manual%20para%20uso%20n%C3%A3o%20sexista%20da%20linguagem.pdf)>. Acesso em: 14 agosto 2021. p. 13.

entre homens e mulheres, e como essas relações são organizadas em diferentes sociedades, épocas e culturas.<sup>7</sup>

Essa primeira definição é breve e expõe duas questões importantes: primeiramente, o gênero como categoria relacional e, em segundo lugar, traz uma distinção binária entre homens e mulheres. A definição trazida pela historiadora Joan Scott, grande influência nos estudos de gênero e dos movimentos feministas, apresenta um olhar interessante:

Minha definição de gênero tem duas partes e diversos subconjuntos, que estão interrelacionados, mas devem ser analiticamente diferenciados. O núcleo da definição repousa numa conexão integral entre duas proposições: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder.<sup>8</sup>

Essas duas citações esboçam o que comumente circula quando se fala em um estudo que considera o gênero, ou seja, um estudo das relações sociais baseados na diferença sexual, sendo que no caso da Scott ela já suprime a marcação entre homens e mulheres e traz a relação entre gênero e poder.

Foi a partir desse ponto que comecei minhas pesquisas. No processo de leitura e estudo, deparei-me com algumas problemáticas entre a primeira e segunda definição. Quais são os gêneros possíveis? Existe uma essência que determina o que é ser homem ou ser mulher? O que determina ser um ou ser outro? Somos todos classificados entre alguma categoria de gênero, mas quem determina essa atribuição aos sujeitos? Por que o gênero foi pautado exclusivamente nas diferenças? Essas são algumas das inquietações que desenvolverei no capítulo primeiro.

A partir da base documental, selecionei alguns trechos (versículos e perícopes<sup>9</sup>), que apresentam questões em torno do gênero. A seleção dessas fontes não foi aleatória ou neutra, tendo passado pelo crivo da minha familiaridade e afetividade, além de apresentarem em seu conteúdo discursos reiterativos de norma e que constituem hierarquias entre os gêneros nas primeiras comunidades.

---

<sup>7</sup> SILVA, Kalina Vanderlei e SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos histórico*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 166.

<sup>8</sup> SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 86.

<sup>9</sup> Perícopes, do grego *perikopé*, que significa cortar ao redor. É um trecho ou passagem recortada, afim de se analisar seu conteúdo, que normalmente está completa naquele pequeno recorte.

Justamente esses dois pontos que são o problema motivador desta pesquisa. Percebi a construção de normas e hierarquias sociais quando tive contato com uma abordagem histórica dos textos bíblicos, sendo que pela minha formação religiosa seguia uma leitura deveras naturalizada, na qual não aparentava que as estruturas eclesiais tivessem sido criadas/reiteradas historicamente. As entidades religiosas têm favorecido uma leitura não historicizada dos textos canônicos. Os discursos e práticas decorrentes dessa forma de olhar o texto cristão influencia diretamente na naturalização das condutas do que é ser homem e ser mulher.

Sendo assim, já tenho a primeira das minhas justificativas: a necessidade de suprir uma necessidade pessoal. Diante de um conhecimento dogmatizado, coloquei-me a pesquisar os textos religiosos a partir de uma crítica histórica.

Essa reorganização da minha forma de olhar o mundo acabou por me conectar com um lado meu do qual havia me desconectado.

Parte da justificativa desse trabalho, assim como parte do meu referencial teórico, deu-se por influência das leituras que fiz sobre o pensamento do filósofo francês Michel Foucault, que contribuiu muito para que eu aprendesse a pensar em termos de uma filosofia da diferença.

Em segundo lugar, diria que minha pesquisa poderia ganhar relevância, em função de que esses mesmos textos religiosos têm sido usados para legitimar discursos e práticas de poder e dominação, silenciando outros discursos e práticas no intuito de perpetuar paradigmas essencialistas de gênero.

Os sujeitos, tanto aqueles inseridos nas comunidades cristãs como os que vivem fora da instituição, mas numa sociedade com raízes religiosas, como é o caso brasileiro,<sup>10</sup> se encontram, por vezes, presos e limitados por tais práticas e discursos, tendo que seguir uma ordem sexual heteronormativa<sup>11</sup>.

Vale lembrar também, partindo do pressuposto de que o mundo é socialmente construído e que a religião é uma tremenda forma de se “construir” esse mundo (dar

---

<sup>10</sup> Por vezes essas normas religiosas perpassam toda esfera social do Brasil e não só no âmbito das igrejas, pois nosso país tem nas raízes de sua formação a colonização/dominação europeia tanto no sentido econômico como no sentido religioso.

<sup>11</sup> Segundo Rosângela Angelin e Carina Quines a heteronormatividade constitui “um conjunto estabelecido de relações de poder, que privilegia e promove a heterossexualidade entre pessoas cisgêneras em detrimento de outras expressões das sexualidades possíveis.” ANGELIN, Rosângela., QUINES, Carina. “Diversidade é a sentença”: contribuições dos movimentos feministas e movimento LGBTQ+ no reconhecimento da diversidade humana. In: VIII CONGRESSO BRASILEIRO DE PROCESSO COLETIVO E CIDADANIA, 8., 2020, Ribeirão Preto. *Anais do congresso brasileiro de processo coletivo e cidadania*. Ribeirão Preto: UNAERP, 2020. p. 1011. Disponível em: <https://revistas.unaerp.br/cbpcc/article/view/2145/1649>. Acesso em: 15 agosto 2021.

significado e sentido para o mundo material), nas palavras do sociólogo e teólogo Peter L. Berger: “Toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento.”<sup>12</sup> Daí a minha busca por uma explicação historicizada da religião, que procura normatizar o lugar dos sujeitos dentro e fora das comunidades de fé e de forma direta ou indireta, oferta um repertório de condutas dos sexos/gêneros na sociedade e suas subjetividades. A ideia de “ofertar” abre espaço para que o sujeito seja agente sobre sua conduta, podendo sabotar a norma.

Ainda a sobre a religião, vejamos as palavras do antropólogo norte-americano Clifford Geertz:

Portanto, sem mais cerimônias, uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.<sup>13</sup>

A partir dessa simples, mas densa “definição” é possível destacar alguns pontos para o que foi dito sobre o papel da religião na construção da sociedade. A religião, ao analisar o tópico (2), não é a única matriz para essa construção de mundo, porém ela carrega uma intensa participação nesse processo: penetrante e duradoura nas subjetividades dos sujeitos. Destaco também os tópicos (4) e (5), pois a religião colabora na naturalização desse sistema de símbolos criados por ela, a ponto de parecerem reais e não fruto de uma construção.<sup>14</sup>

Sobre a influência da religião na construção social dos gêneros, é observável que a leitura moderna e, muitas das vezes, anacrônica da bíblia resulta em afirmações do tipo: só existem dois gêneros (masculino e feminino). No decorrer da dissertação

---

<sup>12</sup> BERGER, Peter Ludwig. “Religião e a construção do mundo”. In: *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 16.

<sup>13</sup> GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 67.

<sup>14</sup> A definição de símbolo nas palavras de Geertz: “Para alguns, ele é usado para qualquer coisa que signifique uma outra coisa para alguém — as nuvens escuras são as precursoras simbólicas de uma chuva que vai cair. Para outros é usado apenas em termos de sinais explicitamente convencionais de um ou outro tipo — uma bandeira vermelha é um símbolo de perigo, uma bandeira branca, de rendição. Para outros, ainda, limita-se a algo que expressa de forma oblíqua e figurativa aquilo que não pode ser afirmado de modo direto e lateral; assim, há símbolos em poesia, mas não em ciência, e é errado falar em lógica simbólica. Para outros, entretanto, ele é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção — a concepção é o ‘significado’ do símbolo — e é essa abordagem que seguirei aqui.” *Ibid.*, p. 67-68.

irei me debruçar sobre a definição e a crítica em torno da normatização dos gêneros que ficaram por muito tempo na lógica binária.

Para ilustrar como essa regulação dos corpos e da sexualidade ocorre a partir do texto religioso, recorreremos ao texto de 1 Timóteo 2,11 o qual exige o silêncio das mulheres e não permite que elas ensinem. Isso também passou por minha experiência pessoal, pois, ao frequentar desde criança igrejas protestantes tradicionais nunca tinha visto uma pastora mulher, mas tive contato com vários pastores, em alguns casos ouvia de púlpito e dentro do círculo familiar (de mulheres principalmente) que não era correto, segundo a Bíblia, existir mulheres na liderança. Uma evidente normatização e acomodação dos privilégios masculinos. Além disso, a passagem de Romanos 1,26-27 é utilizada para discursar contra práticas homoafetivas, condenando essa prática como não natural.

Como se não bastasse, os discursos dominantes/opressores nas comunidades de fé tradicionais, tem reverberado nos últimos tempos com mais intensidade nos meios de poder institucionais políticos de maneira explícita. Tal fenômeno se deu de maneira “velada” durante um tempo, no entanto com a posse do novo (des)governo isso ficou mais explícito. Ministros, ministras e até o próprio presidente defendem uma “cristianização” do poder político-público sobre a sociedade, discursando sobre uma normatização do privado, que engloba as sexualidades e os gêneros dos cidadãos.

Em meio ao atual (des)governo e a recorrente dominação do discurso religioso heteronormativo contrário a liberdade das múltiplas sexualidades e expressões de gênero, esse trabalho se coloca como uma resistência e forma de subverter o que é discursado corriqueiramente e com tanta liberdade. Também pretendo como essa pesquisa, ao questionar o aparato heteronormativo, combater e interromper práticas que temos tratado com passividade, além de contribuir também para diminuir e questões secundárias nesse trabalho, como abusos, assédios, exclusões e opressões.

Os sujeitos que sofrem com isso necessitam de nossa mais urgente resposta/apoio, porque a cada minuto vidas são violentadas e ceifadas, simbólica e literalmente. É nesse sentido que produzo esse trabalho, justamente para discutir os efeitos de uma construção do gênero problemática e normatizadora/fundamentalista, ou seja, que impõe um padrão e não aceita as diferenças.

Para ilustrar essa triste realidade trago alguns dados: segundo o *Trans Murder Monitoring* (TMM)<sup>15</sup> entre janeiro e junho de 2016 o Brasil foi o país onde mais morreram pessoas trans no mundo.<sup>16</sup> Sendo que a expectativa de vida de uma pessoa transexual atualmente é calculada em 35 anos, ou seja, metade da média nacional<sup>17</sup>. Por que a população transexual tem morrido tanto? Quem ou o que tem assassinado e reduzido a expectativa de vida dessas pessoas, que ora são reduzidas a seus corpos?

No âmbito da violência doméstica temos os seguintes dados, fornecidos pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea):

No Brasil, no período 2011-2013, estima-se que ocorreram 17.581 óbitos de mulheres por agressões, o que corresponde a uma taxa corrigida de mortalidade anual de 5,87 óbitos por 100 mil mulheres. No triênio ocorreram, em média, 5.860 mortes de mulheres por causas violentas a cada ano, 488 a cada mês, 16,06 a cada dia, ou uma a cada uma hora e trinta minutos. O estudo confirmou que a mortalidade de mulheres por agressões é elevada no Brasil e atinge mulheres de todas as faixas etárias, etnias e níveis de escolaridade. As principais vítimas foram mulheres adolescentes e jovens (45% na faixa etária de 10 a 29 anos), negras (64%) e residentes nas regiões Centro-Oeste, Nordeste e Norte.<sup>18</sup>

Essas estatísticas mostram para nós um problema seríssimo, resultado de uma violência de gênero que passa, dentre outras coisas, pela construção de uma norma hétero-centrada, que reitera os privilégios patriarcais e da branquitude.

Outro acontecimento marcante na minha trajetória e na história da humanidade, que me levou a refletir sobre a relevância do meu trabalho, foi a pandemia do Covid-19. Diante dos acontecimentos desencadeados e ainda em processo, questioneimei-me

---

<sup>15</sup> O “Trans Murder Monitoring” é um projeto desenvolvido pela “Transrespect versus Transphobia Worldwide” (TvT) que é um projeto de pesquisa qualitativa-quantitativa em andamento, iniciado pela Transgender Europe (TGEU). TGEU. *Trans Murder Monitoring (TMM)*, 2005. Project systematically monitors, collects and analyses reports of homicides of trans and gender-diverse people worldwide. Disponível em: < <https://transrespect.org/en/about/tvt-project/>>. Acesso em: 23 junho 2020.

<sup>16</sup> Ibid., Disponível em: < [https://transrespect.org/en/map/trans-murder-monitoring/?submap=tmm\\_2016](https://transrespect.org/en/map/trans-murder-monitoring/?submap=tmm_2016)>. Acesso em: 23 junho 2020. Esses dados contam somente com os casos que são conhecidos e notificados, podendo estimar que mortes não foram contabilizadas nesse processo.

<sup>17</sup> De acordo com o censo mais recente do IBGE, em 2018 a expectativa de vida do povo brasileiro era de 76,3 anos. IBGE. *Em 2018, expectativa de vida era de 76,3 anos*. Estatísticas Sociais, 28 nov. 2019. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/26104-em-2018-expectativa-de-vida-era-de-76-3-anos>. Acesso em: 9 set. 2020.

<sup>18</sup> SILVA, Gabriela D. M. e GARCIA, Leila P. Mortalidade de mulheres por agressões no Brasil: perfil e estimativas corrigidas (2011-2013). IPEA, 2016. Disponível em: < [https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=27250&catid=390&Itemid=406](https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=27250&catid=390&Itemid=406)>. Acesso em: 23 junho 2020.

como minha pesquisa poderia contribuir para, de alguma forma, alterar a percepção sobre a vida que levamos.

Os debates de gênero, ao meu ver, à medida que criticam e problematizam os pilares fundamentais das sociedades patriarcais, permitem reavaliar a relação entre os sujeitos diversos. Mas também a relação com o meio, principalmente a natureza, que é, até os dias atuais, subjugada pela lógica capitalista patriarcal desregulada de consumo.

No contexto brasileiro atual, vivemos uma profunda polarização ideológica, dentro da qual os conflitos e a violência são corriqueiros e existe uma ameaça constante a democracia.

Nossa sociedade e a forma como interagimos com o mundo natural revela uma agressividade desmedida em prol do consumismo nada sustentável. O universo do ser humano se apropriando do mundo natural como se o segundo estivesse a serviço do primeiro. Não respeitamos nossos ciclos nem os ciclos da natureza.

Isso me levou à seguinte resolução: através dessa pesquisa e do debate sobre gênero - enquanto parte da nossa subjetividade - caminharemos na intenção de conciliar as dicotomias postas em polos extremos e abraçar as diferenças. Discutir gênero para mim se tornou o caminho para reconectar com uma outra faceta da minha subjetividade e trazer à superfície a necessidade de equilibrar essas forças que existem em todos nós. A fim de que as polarizações que vemos borbulhando no Brasil atual possam acalmar e olhar para o que tanto negamos enquanto sociedade: o mundo da solidariedade e da unidade em meio às diferenças.

O mais recente acontecimento, que atravessou tantos países, quanto pessoas é o movimento “Vidas Pretas Importam”. Esse movimento surgiu nos EUA, em 2013, como forma de protesto e denúncia da morte de sujeitos pretos e pretas por causa do racismo estrutural. O racismo perpassa o trabalho em questão, porque não podemos mais falar em gênero sem falar de raça. Vimos como a questão de raça está presente nas estatísticas.

Por fim, meu trabalho vem para somar dentro das pesquisas sobre Antiguidade, mas principalmente por lançar um olhar sobre o debate de gênero. Através da minha pesquisa pude perceber a dificuldade que é olhar para o passado sobre um debate de gênero. Por isso, vejo que nessa dissertação ao instrumentalizar os estudos de gênero e subjetividade contemporâneos e ao olhar para o contexto romano dos primeiros

séculos contribuiu de maneira significativa com esse campo. Almejo que esse trabalho provoque e suscite outras pesquisas.

Depois de apresentar algumas justificativas para esse trabalho e inseri-lo nos acontecimentos que marcaram o contexto de escrita dessa dissertação, vamos aos aspectos mais pontuais.

A obra fundamental para minha pesquisa foi o artigo do biblista John Dominic Crossan, “As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus”.<sup>19</sup> Meu primeiro contato com esse texto foi durante o terceiro ano da graduação em história, quando ainda pouco sabia do universo de problematizações do gênero e dos estudos sobre cristianismo primitivo. Esse texto, muito instigante e breve, abriu meus horizontes para novas possibilidades de pesquisa e de leituras do texto religioso.

Nesse texto de Crossan encontrei a temática básica do que abordei no meu trabalho de conclusão de curso (TCC)<sup>20</sup>: uma problematização da visão homogeneizante do papel da mulher e uma argumentação em prol da hipótese da existência de mais de um autor para o conjunto de cartas paulinas.

Passados essa fase e agora na dissertação a proposta continuou, porém com um alargamento das pesquisas e debates feitos anteriormente. Expandindo as fontes para um texto apócrifo e adentrando debates necessários e complexos sobre as subjetividades de gênero.

A opção por acrescentar o texto apócrifo de Atos de Paulo e Tecla tem como motivação ampliar a leitura sobre a tradição paulina. Perceber possíveis reverberações dos escritos do primeiro século, no segundo século, bem como analisar as novas formulações sobre o ser sujeito, que são feitas nesse período. Ao ler esse texto fiquei impressionado com os feitos da personagem Tecla, bem como a preocupação do autor sobre a prática da austeridade sexual. Para entender como

---

<sup>19</sup> CROSSAN, John Dominic. As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus. In: CHEVITARESE, A. L. CORNELI, G. (Orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009.

<sup>20</sup> VIANA, Calebe Laridondou. “Pois todos são um em Cristo Jesus”: um estudo dos papéis das mulheres nas cartas paulinas sob a perspectiva de Michel Foucault. Orientador: Alfredo Oliva. 2018. 41 páginas. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – História, CLCH, UEL, Londrina. 2018. Disponível em: [http://www.uel.br/cch/cdph/portal/pages/arquivos/Instrumentos-Pesquisa/TRAB-ACADEMICOS\\_DIGITALIZADOS/HISTORIA/93POIS%20TODOS%20SAO%20UM%20EM%20CRISTO%20JESUS94%20UM%20ESTUDO%20DOS%20PAPEIS%20DAS%20MULHERES%20NAS%20CARTAS%20PAULINAS%20SOB%20A%20PERSPECTIVA%20DE%20MICHEL%20FOUCAULT.pdf](http://www.uel.br/cch/cdph/portal/pages/arquivos/Instrumentos-Pesquisa/TRAB-ACADEMICOS_DIGITALIZADOS/HISTORIA/93POIS%20TODOS%20SAO%20UM%20EM%20CRISTO%20JESUS94%20UM%20ESTUDO%20DOS%20PAPEIS%20DAS%20MULHERES%20NAS%20CARTAS%20PAULINAS%20SOB%20A%20PERSPECTIVA%20DE%20MICHEL%20FOUCAULT.pdf). Acesso em: 30 jul. 2021.

cheguei nesse texto é necessário olhar para o percurso que percorri, partindo do biblista Crossan.

Em sua obra, Crossan argumenta que existiram três tipos de “Paulos”, três autores diferentes para as cartas, que apresentam posturas diferentes em relação às mulheres e aos homens. O primeiro deles, que seria, o radical – nesse texto também vou chamá-lo de “Paulo histórico” –, tinha um posicionamento de igualdade entre os gêneros e que atribuía funções importantes dentro do seu ministério para algumas mulheres. Já o segundo, o “Paulo conservador”, apresenta uma postura mais próxima dos padrões romanos da época em relação às mulheres. Por último, o “Paulo reacionário”, que é assim identificado por apresentar uma postura totalmente divergente do primeiro autor. Vejamos essa esquematização nas palavras do próprio Crossan:

Analiso, agora, como tal formulação de Paulo se aplica a um caso específico: como a construção “não há homem nem mulher” funciona dentro de uma cultura social patriarcal e como a normalidade da hierarquia romana impede/bloqueia – e de forma bem-sucedida – a visão de uma igualdade intracristãos. Observem, então, como o Paulo radical se transforma diante de nossos olhos, primeiro, em um Paulo *conservador* e por fim, em um Paulo *reacionário*.<sup>21</sup>

A partir daí vou procurar apresentar aspectos sobre “as pessoas” de Paulo e quem seriam esses escritores das cartas que não são do Paulo histórico.

Além desses Paulos, que são analisados por Crossan no texto cristão irei estudar a figura desse personagem no escrito apócrifo de Paulo e Tecla. A definição de apócrifo significa o fato de não pertencer à tradição canônica.

Aqui cabe uma breve reflexão sobre esses termos: apócrifo e deuteropaulino. O termo apócrifo, que identifica alguns textos, é resultado do fato dele não estar inserido no corpo canônico, ou seja, não ser considerado oficial.<sup>22</sup> Mas podemos perceber que existe um problema derivado disso: quem definiu o que seria oficial? Por que excluir uns e aceitar outros? Esses textos oficiais e também os taxados como

---

<sup>21</sup> CROSSAN, John Dominic. As duas vezes mais antigas da tradição de Jesus. In: CHEVITARESE, A. L. CORNELI, G. (Orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 92.

<sup>22</sup> Farei uma discussão mais aprofundada das questões que envolvem a definição de um livro como apócrifo ou canônico no capítulo 1, assim como da terminologia atribuída a algumas cartas de Paulo como sendo deuteropaulinas, na sessão de análise das fontes.

apócrifos não pretenderam, quando escritos, compor um cânon, essa ideia seria anacrônica e historicamente equivocada.<sup>23</sup>

Sobre a atribuição do termo deuteropaulino, dada a algumas cartas do Novo Testamento, recebem esse nome por terem uma autoria que não seria do “Paulo histórico”, mas que foi atribuída a ele. Essa caracterização dos textos tem como base as diferenças em relação aos escritos incontestavelmente paulinos que podem ser: de estilo e vocabulário, de conteúdo, de data de escrita, além de apresentar dependência literária do *corpus* paulino.

Resta perguntar por que alguém assinaria as cartas em nome de Paulo. Pode parecer uma prática incomum para a modernidade a pseudoepigrafia, mas para a Antiguidade era até certa medida uma estratégia do autor para conferir maior crédito aos seus escritos.

No caso do apóstolo Paulo, como veremos mais adiante, muitos dos seus discípulos e seguidoras tinham interesse em continuar os ensinamentos do mestre e para isso escreveram em nome dele, tentando sanar as necessidades que julgavam pertinentes, entre as comunidades criadas por Paulo.

No processo de exploração da minha pesquisa, encontrei um material artístico que veio ao encontro com o que imaginava atravessar minha dissertação e as críticas que fazia em relação ao texto bíblico e os discursos por ela construídos. Essa obra literária se chama “O conto da aia” de Margaret Atwood,<sup>24</sup> a qual foi produzida inicialmente como uma obra escrita (1985), mas ganhou uma versão em seriado (2017-).

O romance ficcional se passa em um futuro pós apocalíptico, no qual o território definido hoje como EUA passa a viver sobre um regime ditatorial teocrático. Nessa sociedade os sujeitos, classificados entre homens e mulheres, são submetidos as normas vigentes no Antigo Testamento. Os homens ocupam os cargos de lideranças e de comando, enquanto as mulheres são colocadas em posições de submissão. Tudo isso sendo justificado a partir da leitura religiosa.

Nesse universo, algumas práticas chamam muito atenção. Por exemplo, é uma marca dessa sociedade que as mulheres em sua maioria sejam estéreis. Quando o novo sistema teocrático assume o poder – subentende-se que foi através de um golpe

---

<sup>23</sup> NOGUEIRA, Paulo. Apocrificidade: os apócrifos cristãos no estudo do cristianismo primitivo. In: NOGUEIRA, Paulo (Org.). *Aprocrificidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p.21.

<sup>24</sup> ATWOOD, Margaret. *O conto da aia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

– o estado procura gerenciar essa situação controlando as mulheres que ainda são férteis obrigando-as a servirem de reprodutoras. Essas mulheres são chamadas de “aias” e são treinadas a ponto de incorporarem essa função.

O ato da reprodução, tanto no seriado como no livro, não é nada menos do que um estupro, no qual o homem de um elevado status social possui uma aia e, num ritual que conta com a ajuda da esposa estéril, realizam o coito. Uma cena performática e chocante.

Através dessa obra, é possível ilustrar um pouco alguns debates que suscitaram essa pesquisa e também a apontar a capacidade que a arte tem em adiantar questões e nuances que podem ser observados de formas distintas por cada pessoa. A arte em questão trata de um futuro distópico, mas que apresenta elementos que já são percebidos em nossos dias, com outras roupagens. O estupro, a perseguição aos gêneros desviantes, a centralização do poder nas mãos de homens brancos, a submissão e silenciamento de mulheres, as resistências e subversões dos oprimidos/as, o destino do sexo para reprodução, o controle do Estado sobre os corpos, o combate aos pensamentos críticos, a imposição da prática religiosa, estrutura de poder punidor... Enfim, são vários os possíveis paralelos.

Os elementos chocantes dessa série me despertaram para as questões similares que o mundo atual tem com a ficção. O universo dos filmes é um caminho de acesso para a construção crítica dos sujeitos e tem uma capacidade de criar várias leituras a partir da experiência literária e cinematográfica. Foi em parte, essa influência dos filmes, séries e livros que comecei a pensar sobre certas questões, dentre elas o gênero.

De forma mais direta, meu texto segue a seguinte estrutura: 1) farei uma apresentação dos meus apontamentos teórico-metodológicos tanto nos embates de gênero como também na análise das fontes. Tratarei mais especificamente do conceito de gênero, traçando uma história dos usos e problemáticas desse termo; 2) no segundo capítulo irei discutir o contexto sociocultural do império romano, bem como algumas práticas religiosas 3) em seguida vou elencar alguns traços do Paulo histórico; depois, a partir de alguns autores datarei as fontes dessa pesquisa e,

finalmente, chego às minhas discussões sobre as experiências *gendradas*<sup>25</sup> reiterativas de norma e a hierarquia dentro das comunidades criadas por Paulo.

Até aqui espero ter conseguido apresentar os pontos principais da minha pesquisa e suscitado a importância da mesma. De forma breve, espero que você que lê, possa ter contato com a concepção de gênero que atravessará minhas fontes lançando um olhar sobre o cristianismo primitivo nos dois primeiros séculos. Veremos no próximo tópico um aprofundamento no debate sobre a construção das subjetividades e do gênero.

---

<sup>25</sup> Uso essa terminologia que encontrei a após a leitura do texto “A tecnologia do gênero” de Teresa de Lauretis, no qual a tradução é feita da palavra em inglês e significa “marcado por especificidades de gênero”.

## 1. APROXIMAÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

Vira, vira, vira  
 Vira, vira, vira homem, vira, vira  
 Vira, vira, lobisomem  
 Vira, vira, vira  
 Vira, vira, vira homem, vira, vira  
 - Ney Matogrosso

Nesse capítulo mergulharemos no debate sobre a subjetivação que nos levará à construção dos gêneros. Para isso, começo apresentando alguns debates sobre o pensamento e obras do filósofo Michel Foucault, visando a pesquisa na temática da sexualidade, e, num momento posterior, farei uma explicação das aproximações entre sexo e gênero, bem como as particularidades do segundo no mundo ocidental sob o olhar de pesquisas mais contemporâneas.

Parto inicialmente dos debates foucaultianos sobre sexualidade e depois no debate sobre gênero. Esse esquema tem como fundamentação a minha própria experiência, na qual tive contato primeiro com os temas estudados pelo filósofo francês e só depois adentrei o debate de gênero. Esse percurso teórico facilitou muito a compreensão dos assuntos um tanto complexos e fluidos do gênero.

O presente capítulo foi um dos que mais me ocupou nesse tempo de mestrado. Aqui, me deparei com questionamentos e confrontos sobre a minha formação de gênero, sobre meu local de fala e sobre as normas que regem nosso (cis)tema<sup>26</sup>. Ao mesmo tempo em que olhar para dentro pode causar incômodo, pode ser também uma experiência de libertação, pois somos um pouco mais livres à medida que tomamos consciência das forças que operam sobre nossa subjetividade. Na maioria das vezes não podemos fugir delas, mas temos a possibilidade de decidir, a partir da tomada de consciência, sobre o que fazer. A priori, não há problema algum em seguir a norma, mas a grande questão é ter ciência dela e respeitar as diferenças.

---

<sup>26</sup> A utilização dessa palavra no lugar de “sistema” é uma influência da escrita de Paul Preciado. Essa opção tem como intuito mostrar que aquilo que chamados de sistema é fruto de uma normatização dos sujeitos “cis”, o qual não recebe bem os sujeitos “trans”. PRECIADO, Paul B. Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Aprofundi-me nos debates de Foucault como ponto de partida para olhar uma questão um tanto quanto complexa que são os debates de gênero. Faço dele minha base teórica, porque compreendo que ele, juntamente com outras pesquisadoras, foi quem dinamitou as bases da filosofia contemporânea e possibilitou caminhos para muitas das discussões que derivaram do trabalho sobre a história da sexualidade.

### 1.1. FUNDAMENTOS TEÓRICOS A PARTIR DA OBRA DE MICHEL FOUCAULT

Vamos percorrer alguns dos temas e debates trazidos pelo filósofo francês no recorte de algumas produções suas. Parte das reflexões aqui apresentadas podem ser encontradas nos “Ditos e Escritos” (volume V<sup>27</sup> e IX<sup>28</sup>), que contem cursos, trabalhos e entrevistas de Foucault, e nos quatro volumes da “História da Sexualidade”. O primeiro<sup>29</sup> foi publicado em 1976, já o segundo<sup>30</sup> e o terceiro<sup>31</sup> são de 1984 e o quarto volume<sup>32</sup> é uma publicação póstuma do ano de 2018.

Foucault fala sobre a sexualidade, sobre relações de poder e sobre a desnaturalização de práticas e discursos. No entanto, é necessário situar a sua produção, em torno da temática da sexualidade, dentro do enfoque teórico-metodológico que optou em cada período da sua pesquisa acadêmica. Seria interessante ressaltar que o grupo de pessoas que estudam sua obra fizeram um recorte das “fases” de sua pesquisa, sendo elas: a arqueologia do saber, genealogia do poder e técnicas do cuidado de si. Cada uma dessas fases, suas preocupações e formas de realizar pesquisa variam e, por isso, começaremos por analisar essas fases a seguir.

Encontro nos escritos de Alfredo Oliva, uma síntese desses eixos temáticos, vejamos o primeiro deles:

O primeiro eixo temático de seus escritos é o que poderia ser denominado de arqueologia do saber, que compreendia pesquisas produzidas entre os anos

---

<sup>27</sup> FOUCAULT, Michel. Verdade, poder e si mesmo. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Michel Foucault: ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. (Coleção Ditos e Escritos V).

<sup>28</sup> Ibid. Genealogia da ética, Subjetividade e Sexualidade. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Michel Foucault: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. (Coleção Ditos e Escritos IX).

<sup>29</sup> Ibid., *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

<sup>30</sup> Ibid., *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

<sup>31</sup> Ibid., *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

<sup>32</sup> Ibid., *História da sexualidade 4: as confissões da carne*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

1950 e 1960. Os problemas investigados estariam dentro dos limites das duas questões que seguem: Que relações mantemos com a verdade por meio do saber científico? Como somos constituídos como sujeitos e objetos da verdade científica? A principal estratégia metodológica do autor girava em torno do conceito de arqueologia, que poderia ser descrito como um procedimento de escavar verticalmente as camadas descontínuas de discursos com a finalidade de trazer à luz conceitos e práticas marginalizados; ou como um esforço para desvelar práticas discursivas que historicamente constituem determinados objetos ou sujeitos.<sup>33</sup>

Essa primeira fase marca o começo das suas pesquisas e de alguma forma permeia toda as pesquisas subsequentes, mas ela não é principal dentro dos estudos sobre sexualidade.

Os livros que compõe a trilogia sobre a sexualidade foram escritos em momentos distintos de enfoque teórico e metodológico do filósofo. O primeiro volume seguia o segundo eixo temático:

O segundo eixo temático pode ser denominado de genealogia do poder e englobava pesquisas realizadas ao longo dos anos 1970, quando Foucault passou a lecionar no Collège de France. De forma sintética, poderia ser dito que a questão perseguida pelo filósofo era: Que relações mantemos com os outros por meio das estratégias e relações de poder? Suas “precauções de método” gravitariam ao redor do conceito de genealogia, que pode ser descrito como um conjunto de procedimentos para conhecer o passado e desnaturalizar o presente; ou, ainda, como um mapeamento das ascendências do que hoje é pensado, dito e feito, não se tratando de uma interpretação, mas de uma história das muitas interpretações ocultadas ou sedimentadas.<sup>34</sup>

Já o segundo, terceiro e quarto volume da “História da sexualidade” estão voltados para o que ele chamou de técnicas ou cuidado de si, que compõem o terceiro eixo temático e, sobre ele:

Por fim, a ética do cuidado de si, que envolvia investigações iniciadas no fim dos anos 1970 e que estavam em curso quando Foucault morreu, no ano de 1984. Parece que sua preocupação teórica se voltava para uma resposta à seguinte pergunta: Quais são as relações entre verdade, poder e si mesmo? Não havia nesse momento da vida do filósofo uma inovação de caráter metodológico, mas uma continuidade com procedimentos anteriormente utilizados, que poderia ser muito bem sintetizado pela expressão arqueo-genealogia.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> OLIVA, Alfredo dos Santos. Sexualidades nos Atos Apócrifos dos Apóstolos a partir da filosofia de Michel Foucault. *Antíteses*. v. 10, n. 20, p. 1017-1040, jun/dez. 2017. p. 1018.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 1018.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 4.

Nessa terceira fase, ele considerou as forças que os sujeitos exercem sobre sua própria subjetividade e tomou como a sexualidade como um dos campos em que poderia observar como isso acontecia. Podemos dizer que algumas das ações que os sujeitos desenvolviam para se transformarem “São, por exemplo, as técnicas de meditação; as de memorização do passado; as de exame de consciência; as de verificação das representações na medida em que elas se apresentam ao espírito, etc.”<sup>36</sup> Vejamos o que uma estudiosa de Foucault nos conta sobre essas técnicas:

Algumas das práticas comuns dos que se inquietavam pela relação consigo eram as leituras, as meditações, as restrições sexuais ou de outro tipo, o cuidado do corpo, os regimes de saúde, a satisfação comedida das necessidades, o dar e receber conselhos, a correspondência com mestres, amigos ou discípulos, as confissões, a direção de consciência, a vida comunitária (temporal ou definitiva), o “trabalho” de conversão e as anotações periódicas em diários pessoais.<sup>37</sup>

Esther Días, ao explicar “o cuidado de si” em Foucault, comenta que, “o indivíduo transforma-se modificando a si mesmo para alcançar diferentes objetivos, alguns dos quais podem ser: certo grau de perfeição, de felicidade, de pureza ou poder sobrenatural”<sup>38</sup>.

Ao considerarmos essa fase do autor, devemos levar em conta a relação entre verdade, poder e si mesmo, pois foi assim que o próprio Foucault viu sua produção. No entanto, seriam esses temas o centro da sua pesquisa, foi o poder que quis explorar ou o saber? Vamos as suas palavras:

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi elaborar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de uma tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam seres humanos em sujeitos. O primeiro é o modo da investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência, como, por exemplo, a objetivação do sujeito do discurso na *grammaire générale*, na filologia e na linguística. Ou ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e da economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia. Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de “práticas divisoras”. O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Esse processo o objetiva. Exemplos: o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os “bons

<sup>36</sup> FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 15

<sup>37</sup> DÍAS, Esther. *A filosofia de Michel Foucault*. São Paulo: Unesp, 2012. p. 174.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 187.

meninos”. Finalmente, tentei estudar – meu trabalho atual – o modo pelo qual um ser humano torna-se sujeito. Por exemplo, eu escolhi o domínio da sexualidade – como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de “sexualidade”. Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral das minhas pesquisas.<sup>39</sup>

Podemos perceber dessa fala que as temáticas que encontramos em suas obras como: poder, saber, verdade, cuidado de si, discurso, sexualidade, loucura, entre outros, são todos temas que visavam debater a constituição do sujeito, em parte por forças externas ao sujeito e outra parte partindo dele mesmo (técnicas/cuidado de si). A preocupação central então é o processo de subjetivação desse ser humano inserido na história. A sua subjetividade (sua sexualidade, e como veremos mais adiante o gênero) não é um elemento constitutivo da essência do sujeito, do humano, mas fruto de um processo temporalmente contextualizado e construído socialmente.

Visto isso, resta saber como o próprio autor percebeu sua produção ao longo dos anos em que realizou pesquisa. Por isso trago um balanço realizado por ele mesmo nos últimos tempos de sua vida:

Os problemas que estudei são os três problemas tradicionais. 1) Que relações mantemos com a verdade através do saber científico, quais são as nossas relações com esses “jogos de verdade” tão importantes na civilização, e nos quais somos simultaneamente sujeitos e objetos? 2) Que relações mantemos com os outros, através dessas estranhas estratégias e relações de poder? Por fim, 3) quais são as relações entre verdade, poder e si mesmo? Gostaria de concluir a entrevista com uma pergunta: o que haveria de mais clássico do que essas questões e de mais sistemático do que passar da questão um à questão dois e à questão três para voltar à questão um? É justamente nesse ponto que me encontro.<sup>40</sup>

Esses problemas surgem na sua pesquisa gradualmente, podendo se relacionar o primeiro com a fase da arqueologia do saber, o segundo problema ser a fase da genealogia do poder e, o último, com a fase do cuidado de si. Sendo assim, é possível manter a proposta de três fases ou eixos temáticos para sua pesquisa.

---

<sup>39</sup> FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P. & DREYFUS, H. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-232.

<sup>40</sup> FOUCAULT, Michel. Verdade, poder e si mesmo. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Michel Foucault: ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Coleção Ditos e Escritos V). p. 300.

O primeiro recorte temporal que faz uso para analisar a sexualidade é a modernidade dos séculos XVIII e XIX. Nesse cenário ele articula um crescimento de discursos e práticas sobre os sexos e a sociedade industrial burguesa.

Sobre os sexos, os discursos – discursos específicos, diferentes tanto pela forma como pelo objeto – não cessaram de proliferar: uma ferramenta discursiva que se acelerou a partir do século XVIII. [...] Mas o essencial é a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais; obstinação das instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado.<sup>41</sup>

É interessante observar um ponto, a ingerência sobre a sexualidade das pessoas começa se a proliferar no contexto (século XVIII) da crescente indústria burguesa e a necessidade cada vez maior da força de trabalho. O sexo, portanto, foi sendo controlado – por um “dispositivo de sexualidade” cada vez mais complexo – para proporcionar o prazer, mas exclusivamente focando para a reprodução e manutenção da força de trabalho. Esse mecanismo permaneceu rumo ao século seguinte, mas agora atendendo a saberes bem específicos:

O sexo, ao longo de todo século XIX, parece inscrever-se em dois registros de saber bem distintos: uma biologia da reprodução desenvolvida continuamente segundo uma normatividade científica geral, e uma medicina do sexo obediente a regras de origem inteiramente diversas.<sup>42</sup>

Para entendermos melhor essa elaboração sobre a sexualidade, vamos olhar para o subtítulo do primeiro volume: “A vontade de saber”, que esboça uma das preocupações que já faziam parte das suas pesquisas, que é o fato de saber sobre a sexualidade.

A pesquisa que ele realizou não visava fazer uma história da sexualidade, mas mostrar como o saber e as práticas construíram o que se entendeu por sexualidade nos diferentes momentos da história. Seu foco estava nas relações de poder que envolviam o campo da sexualidade, que não dizia respeito somente ao sexo. Ele procurou mostrar como existiu uma ingerência daquilo que definiu por sexualidade - desejos, corpos, prazeres, práticas sexuais, relações de aliança.

---

<sup>41</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 22.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 54-55.

Contudo, alguém poderia perguntar porque estou apresentando um debate sobre sexualidade, sendo que a pesquisa é sobre gênero. Bom, vamos esclarecer isso. Em um texto de Pedro Funari, encontramos a seguinte definição do que seria o conceito de sexualidade:

Não é só com relação ao ócio que devemos lembrar que os antigos tinham conceitos que não os nossos. *Sexualidade* é uma noção inventada modernamente e refere-se à maneira como se expressam as relações entre os sexos e os seus desejos. Amor e sexualidade estão relacionados um com o outro e, no mundo ocidental em que vivemos, não se pode separar estes temas de dois aspectos que não existiam na Antiguidade grega: a herança judaico-cristã e o discurso científico surgido no século XIX d.C. No primeiro caso, as relações sexuais ligam-se tradicionalmente às noções de culpa e pecado, de abstinência e controle dos desejos, considerados, de uma maneira ou de outra, ligados às forças do demônio. A noção de pecado original é muito importante, pois se associa a queda do homem do Paraíso à descoberta da nudez e, portanto, da sexualidade.<sup>43</sup>

Se lembrarmos da breve definição do termo gênero dada na introdução, veremos uma aproximação entre os dois termos: ambos estão baseados na *relação* entre os sujeitos. Com isso não quero dizer que estudar gênero e sexualidade seja a mesma coisa, mas que existe uma correlação possível entre esses dois campos temáticos e é plausível traçar paralelos. É difícil saber quando estão separadas ou juntas essas duas variáveis no estudo das subjetividades. Outro ponto que chamo atenção é o fato do termo sexualidade ter sido inventado pela modernidade. Da mesma forma o gênero foi um termo criado como campo de estudo e, mais do que isso, criado enquanto categoria definidora dos sexos.

Retornando ao filósofo Foucault, os volumes 2, 3 e 4, se voltam para a Antiguidade, mais especificamente para os séculos V a.C. até meados do século V d.C., no território onde operou a civilização grega e romana, sendo a segunda servindo de berço para o cristianismo. Sua questão, nesses três volumes, se dá no porque o comportamento sexual e seus prazeres foram objeto da ordem moral desde a Antiguidade, sofrendo interdições da filosofia antiga (volumes 2 e 3) e da religião cristã em formação (volume 4).

Ao olhar para o mundo no qual emergia o cristianismo, Foucault demonstra que as interdições e “verdades” pronunciadas sobre a sexualidade no cristianismo não são mais do que uma continuidade do que já se praticava no mundo romano. De acordo

---

<sup>43</sup> FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2015. p. 52-53.

com sua argumentação, o cristianismo só teria acrescentado novas técnicas, aquilo que ele chama de poder pastoral, para a prática da monogamia, sexo com a finalidade única da reprodução e defesa do prazer sexual como uma prática vinculada ao mal/pecado.<sup>44</sup>

Veremos no capítulo terceiro, como alguns escritos da tradição paulina aproximam o discurso de certas práticas greco-romanas, esboçando melhor essa “proximidade” entre o mundo romano e o cristianismo.

Até aqui vimos a sexualidade em Foucault e como esse seu trabalho se estruturou. Irei, a seguir, explorar melhor conceitos e definições por ele criados para explicitar suas ideias, começando pelo conceito de dispositivo, o qual faço uso, uma vez que ele exprime a complexidade e as variáveis existentes no estudo da sexualidade. Vamos às próprias palavras de Foucault:

[1] O que eu tento descobrir sob este nome é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em resumo: do dito, tanto quanto do não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo propriamente é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.

[2] Em segundo lugar, o que eu gostaria de descobrir no dispositivo é exatamente a natureza do laço que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Assim tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição, ora pelo contrário como um elemento que permite justificar e mascarar uma prática, que permanece, ela, muda, ou funcionar como interpretação secundária desta prática. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, há como um jogo, mudança de posições, que podem eles também, serem muitos diferentes.

[3] Em terceiro lugar, por dispositivo entendo uma espécie – digamos – de formação, que, em um dado momento histórico, teve por função maior responder a uma urgência. O dispositivo tem, pois, uma função estratégica dominante. Isso pôde ser, por exemplo, a reabsorção de uma população flutuante que uma sociedade de economia do tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: houve aí um imperativo estratégico, funcionando como matriz de um dispositivo, que se tornou pouco a pouco o dispositivo de controle-sujeição da loucura, da doença mental, da neurose.<sup>45</sup>

Essa citação foi extraída de uma entrevista em 1977, na qual o filósofo expõe a sua concepção de dispositivo.<sup>46</sup> Mas é importante ressaltar que nesse momento da

---

<sup>44</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998. p. 17.

<sup>45</sup> FOUCAULT, Michel. O jogo de Michel Foucault. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Michel Foucault: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. (Coleção Ditos e Escritos IX). p. 45.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 45.

sua pesquisa ele se encontrava naquilo que definimos de genealogia do poder (segundo eixo temático) e, portanto, suas preocupações gravitavam em torno do poder.

No intuito de adquirir um outro olhar sobre esse conceito do dispositivo, vamos a uma definição feita por seu colega Giorgio Aganben:

- a. É um conjunto heterogêneo, linguístico e não linguístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- b. O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder.
- c. Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber.<sup>47</sup>

A partir dessas duas citações chamo atenção para a repetição do dispositivo como um elemento heterogêneo. É nesse ponto que encontro a chave compreensiva do termo. Podemos compreender o dispositivo com a alargamento mais complexo do conceito de *episteme*. Aquilo que ele compreendia como episteme, no primeiro momento da sua carreira, tentava dar conta do aspecto do discurso, mas à medida que se debruça sobre a temática do poder, na década de 1970, esse conceito fica limitado. Daí ele considerar uma gama maior de variantes no processo de subjetivação, sem ignorar o sujeito como uma dessas variantes. Além disso, o dispositivo seria um processo, algo inacabado, dentro do qual é possível traçar outras variáveis e linhas modeladoras. Por último, destaco que o dispositivo é um conjunto de elemento totalmente historicizados e, portanto, não deve ser entendido como conceito universalizante. A partir disso sempre podemos estudar e conhecer outras formas de construção da subjetividade.

Para Foucault, os dispositivos de poder tinham assumido técnicas ou tecnologias próprias em momentos distintos da história.<sup>48</sup> Na antiguidade identifica o “poder pastoral” que seria a introdução de novas técnicas, como o ato da confissão, no âmbito cristão nascente, sobre práticas e discursos já operantes no mundo greco-romano, por exemplo, a prática da monogamia, da abstinência sexual e do sexo para reprodução. Já no período entre o fim da Idade Média e começo da modernidade houve uma atualização dessa tecnologia, passando a configurar o que denominou de

---

<sup>47</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O amigo e o que é um dispositivo*. Chapecó: Argos, 2014. p. 25.

“poder soberania”.<sup>49</sup> Esse poder era exercido pela autoridade real por meio de demonstrações públicas de punição, com objetivo de manter a ordem e o poder do soberano, exemplos muito comuns desse poder foram as torturas e caça às bruxas.

Após esse período, gradualmente, se vê formar o “poder disciplinar”, que estaria não mais operando sobre a ação de um líder autoritário sobre sujeitos tomados para servirem de exemplo, mas agora estaria sutilmente no aparato controlador. Exemplo disso, é o que Foucault discute em torno do panóptico – modelo ideal das prisões. Sua estrutura era composta por uma torre centralizada e em volta as celas dos detentos, essa composição tinha como finalidade supervisionar os sujeitos de forma constante e disfarçada, mas ao mesmo tempo visível e sentida por todos na prisão. O autor explicita que o panóptico é um exemplo micro do que acontece de forma macro na sociedade disciplinar. O poder não está mais numa figura centralizadora, mas perpassa as instituições e as relações. Essa administração do poder se torna mais eficiente, à medida que o sujeito se sente vigiado e controlado por um aparato invisível e externo.

Por fim, em termos mais atuais, a tecnologia de poder vigente se transformou em algo mais complexo, esse novo regime recebe o nome de “biopoder” ou “biopolítica”. Nesse sistema as políticas dos governos não têm especificamente como objeto a vida de um indivíduo como no poder soberano ou disciplinador. Políticas de Estado estão voltadas para a vida, a vida global, a vida política. As políticas visam a manipulação da vida.

Para compreendermos melhor essa relação entre tecnologia e dispositivo, Paul Preciado, filósofo espanhol, que também é um estudioso de Foucault, nos conta o seguinte:

Para Foucault, uma técnica é um dispositivo complexo de poder e de saber que integra os instrumentos e os textos, os discursos e os regimes do corpo, as leis e as regras para a maximização da vida, os prazeres do corpo e a regulação dos enunciados de verdade.<sup>50</sup>

O dispositivo seria um aparato maior dentro do qual se pode encontrar as técnicas ou tecnologias por meio do qual opera o dispositivo. As técnicas são estratégias de poder. Quando Foucault fala dos vários tipos de poderes, pastoral,

---

<sup>49</sup> OLIVA, Alfredo dos Santos. Sexualidades nos Atos Apócrifos dos Apóstolos a partir da filosofia de Michel Foucault. *Antíteses*, v.10, n. 20, p. 1017-1040, jun./dez. 2017. p. 1023.

<sup>50</sup> PRECIADO, Paul Beratriz. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2017. p. 154

soberano, disciplinar e o biopoder, ele tem a compreensão de que um não chegou para anular e substituir o outro, mas para acrescentar mais complexidade a sua construção. Dessa forma, o que experimentamos diante das políticas de poder mais recente são resultado das relações dinâmicas de dominação e controle dados pela junção de todos os poderes num novo poder, o biopoder. Prova visível disso em nossos dias é aquela placa “cuidado, você está sendo filmado!”.

A concepção de Foucault sobre o poder vai de confronto com o que se vinculava na época: o poder na concepção marxista, no qual o Estado e/ou sistema jurídico concentrava o poder. “Foucault abandona a noção de sujeito autônomo e soberano que possui/cede o poder, para propor uma concepção do sujeito local, situado, produto de uma relação de poder específica.”<sup>51</sup>

Diante dessa questão Foucault elaborou uma teoria sobre o poder evidenciando aspectos até então desconsiderados, como, por exemplo, a microfísica, que compreendia que ele estava nas menores instâncias da sociedade e aparecia de forma difusa, não tendo um centro de irradiação. O pesquisador se debruçou sobre as instituições psiquiátricas, as prisões e os códigos jurídicos, que visavam normatizar certos comportamentos e estilos de vida, promovendo uma divisão entre o que era normal e o que não era.<sup>52</sup>

Para elencar algumas características e “precauções de método”<sup>53</sup> no estudo sobre poder, vejamos alguns pontos colocados por Foucault em um dos seus cursos<sup>54</sup>: o primeiro aspecto que chama a atenção é o caráter local dele, ou em outros termos a localidade do poder. Segundo ele analisa, o poder não tem um centro de irradiação, não funciona partindo de um centro, no entanto está difuso pela sociedade, devendo ser observado nas suas localidades ou extremidades.<sup>55</sup> Outro elemento a considerar é a não interioridade do poder, ou seja, levar em conta a exterioridade. Com isso ele quis mostrar que o poder não tem uma essência, pois sua realização se dá no momento que está acontecendo, ele não deve ser analisado na sua intenção. Para ele não deveríamos nos preocupar com questões como “por que certas pessoas

---

<sup>51</sup> Ibid., p. 155.

<sup>52</sup> OLIVA, Alfredo dos Santos. Op. cit. p. 1022.

<sup>53</sup> Foucault se utiliza cuidadosamente o termo precauções de método, pois sua pretensão não era criar uma metodologia a ser seguida na pesquisa acadêmica, mas mostrar caminhos percorridos por ele como um modelo entre várias possibilidades para abordar temas tão ricos e complexos como a sexualidade e o poder.

<sup>54</sup> FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>55</sup> Ibid., p. 32-33.

querem dominar? O que elas procuram? Qual sua estratégia de conjunto?”<sup>56</sup> A pergunta que deveríamos procurar responder seria: “como as coisas acontecem no momento mesmo, no nível, na altura do procedimento de sujeição, ou nesses processos contínuos e ininterruptos que sujeitam os corpos, dirige os gestos, regem os comportamentos.”<sup>57</sup> Seguindo essa precaução Foucault estaria sugerindo que o foco fosse nos sujeitos periféricos, constituídos pelos efeitos do poder, e não na figura do soberano.

Outra precaução seria de considerar o poder como algo circular, ou seja, ninguém o possui exclusivamente e ninguém é desprovido dele numa sociedade relacional. Ao colocar dessa forma ele traz a ideia de que todos participam do poder, em maior ou menor grau, mas todos são sujeitos de poder numa rede, na qual são canais por onde se passa o poder e não onde ele se aloja. Dessa forma os indivíduos que experimentam do poder seriam ao mesmo tempo constituídos por ele.<sup>58</sup>

Ao falar em uma circulação do poder e uma não centralidade, Foucault não estaria dizendo que o poder está distribuído de maneira igual entre os indivíduos na sociedade, mas reconhece que o poder tem um certo nível de ascensão, ou seja, alguns tem mais poder do que outros. Essa ascensão do poder não levaria a um centro irradiador de poder como ele mesmo coloca ao falar em localidade. Nesse ponto, o filósofo chama atenção novamente para estudar o poder na sua margem, partindo de baixo. Ele dá o exemplo do estudo da sexualidade e sua interdição contemporânea partindo dos mecanismos de controle no nível da família e do círculo imediato, não mais partindo do sistema de produção capitalista.<sup>59</sup>

Como última precaução de método, ele coloca a não-ideologização do poder. Para Foucault, a ideologia existe enquanto um projeto, pode ser no campo da educação, do poder monárquico, uma ideologia de democracia parlamentar, por exemplo, mas no seu foco do poder periférico, descentralizado, circular, o poder não é ideológico, ele segue saberes particulares e não uma ideologização propriamente.<sup>60</sup>

Para resumir essas colocações feitas até aqui sobre o poder e o método como foi entendido por Foucault, vamos a uma síntese que ele mesmo fez:

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 33.

<sup>57</sup> Ibid., p. 33.

<sup>58</sup> Ibid., p. 34-35.

<sup>59</sup> Ibid., p. 35-38.

<sup>60</sup> Ibid., p. 39-40.

Para resumir essas cinco precauções de método, eu diria isto: em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos do Estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber.<sup>61</sup>

A percepção que sobressai na minha leitura sobre o poder, depois de estudar Foucault, é o de que o poder não tem uma substância. Disso podemos dizer duas coisas: a primeira delas é que ele está difuso nas trocas entre os sujeitos; a segunda é que ele não tem essência, mas é fruto das relações. Ele não é pertencente a um grupo ou classe, mas permeia as microesferas da sociedade nas quais se dão as trocas entre os sujeitos, sendo eles também detentores de poder, mas somente na realização das relações de poder.

A capacidade de resistir ao poder é um aspecto importante dentro dessa trama das relações e diria ainda, baseado nos escritos de Foucault, que a intenção do poder em interditar e proibir não resultam no final único da proibição, mas como o próprio autor argumenta: a interdição é um elemento criador de outras práticas e discursos que vem para subverter.

Não somente foi ampliado o domínio do que se pode dizer sobre o sexo e foram obrigados os homens em estendê-lo cada vez mais; mas, sobretudo, focalizou se o discurso no sexo, através de um dispositivo completo de efeitos variados que não se pode esgotar na simples relação com uma lei de interdição.<sup>62</sup>

Nessa passagem o autor está chamando atenção para a proliferação dos discursos a respeito do sexo, a partir das interdições. A percepção que a sociedade tem é de que quanto mais se proíbe, menos práticas sexuais repudiadas culturalmente diminuem, mas o que acontece na análise de Foucault é que a cada proibição surgem novas práticas subvertendo interdição.

Mas o que encontramos, é um campo fértil em discursos focados em dizer “não”, discursos esses outrora, religiosos, mas que agora disputam saber-poder com outras formas de discursos normatizastes, como a medicina e o aparelho do Estado,

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 40.

<sup>62</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 26.

ambas procurando reforçar a engrenagem das sociedades após as revoluções industriais e ascensão da burguesia.

É preciso, portanto, abandonar a hipótese de que as sociedades industriais modernas inauguraram um período de repressão mais intensa do sexo. Não somente assistimos a uma explosão de visível das sexualidades heréticas, mas, sobretudo – e é esse o ponto mais importante – a um dispositivo bem diferente da lei: mesmo que se apoie localmente em procedimentos de interdição, ele assegura, através de uma rede de mecanismos entrecruzados, a proliferação de prazeres específicos e a multiplicação de sexualidades disparatadas. Diz-se que nenhuma sociedade teria sido tão recatada, que as instâncias de poder nunca teriam tido tanto cuidado em fingir ignorar o que interditavam, como se não quisessem ter nenhum ponto em comum com isso. É o inverso que aparece, pelo menos numa visão geral: nunca tantos centros de poder, jamais tanta atenção manifesta e prolixa nem tantos contatos e vínculos circulares, nunca tantos focos de onde estimular a intensidade dos prazeres e a obstinação dos poderes para se disseminarem mais além.<sup>63</sup>

É visível que os prazeres são bem explorados nos nossos dias, só observar as lojas de “sex shop”, a proliferação de sites com conteúdo sexual e aparelhos sexuais, mas ainda há uma marginalização de alguns tipos de prazer. Foucault analisa como houve uma pedagogização da sexualidade infantil e uma interdição sobre práticas masturbatórias, por exemplo.

Segundo Foucault, a verdade sobre a sexualidade é cooptada pelos discursos hegemônicos como a verdade do próprio ser. Por isso um enorme controle discursivo que vai realizar e aparatar grande interdição e proibição sobre o sexo, e no caso do discurso médico, acabar patologizando os divergentes, aqueles que fugiam à regra e não conseguiam/ não queriam se adequar a ela. No caso do discurso religioso, vai se incentivar a confissão, mas também acentuar o sentimento de culpa sobre os corpos e os prazeres não normativos.

Na leitura de Foucault, a norma está centrada na/para reprodução, especialmente no mundo moderno. Ou seja, todo dispositivo da sexualidade estava calcado no destino da reprodução. Nesse ponto alguns teóricos, como Butler e Preciado, vão formular caminhos teóricos evidenciando os desejos, os prazeres, os dildos, os ânus, como pontos fundamentais na construção/desconstrução de um aparelho regulador da sexualidade e dos gêneros.

No mundo moderno presenciamos o deslocamento de um saber dominante concentrado pela religião cristã que prevaleceu na Antiguidade e no medievo, para

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 56-57.

um saber científico-biológico, que disputa com a primeira o *locus* de legitimidade. A validade desses discursos sobre a verdade da sexualidade passa por sua capacidade de manterem-se coerentes com outros discursos de poder/saber. Portanto, a sexualidade não existe como um dado da natureza, no qual se procura desvelar sua verdade da escuridão, mas é construída a partir de um dispositivo que opera na estimulação dos corpos, na intensificação dos prazeres, na incitação ao discurso, no reforço aos controles e as resistências, que se encadeiam uns nos outros seguindo a estratégia de saber e poder dominante naquele momento.<sup>64</sup>

Por conseguinte, no Ocidente, podemos entender que a sexualidade sofreu uma normatização em direção à busca por uma verdade, assim como o próprio indivíduo, que é constituído e constitui sua própria sexualidade – histórica e culturalmente produzida. A partir disso conseguimos dizer que sua essência não está dada *a priori*, mas foi gerida por discursos e práticas, com intuito de manutenção de poder.

O filósofo fala que seu intuito é o de desnaturalizar esses discursos e práticas, a fim de que o sujeito possa ser quem ele quiser ser – não ignorando as forças externas que operam sobre ele, nem as que ele exerce sobre si mesmo. Ao longo de toda sua produção, o pensador procurou mostrar que subjetividade não é algo natural, mas que são constituídos a partir desse jogo de verdade e poder. Não existiria um caminho para fugir dessa condição, a saída para ele é ter consciência justamente desse fato e atuar dentro da lógica existente.

É de extrema importância para nosso autor e, na minha concepção, esta é a sua maior contribuição: compreender que o poder assume não só a função de interditar, impedir, traçar limites, mas também cria novas práticas e discursos.

O poder seria muito mais um mecanismo produtor e positivo na constituição das subjetividades. A partir de relações de poder os sujeitos seriam transformados. Diria que essa concepção é fundamental para ler nossas fontes.

Vimos como e quais variáveis são colocados no processo de subjetivação a partir da análise da sexualidade, percebendo que o sujeito não tem uma essência, mas é levado a se constituir por meio de um dispositivo. Feita a apresentação dos principais pontos do pensamento de Michel Foucault sobre a sexualidade espero ter lançado uma base estruturante (ou desestruturante) para o debate que vem em

---

<sup>64</sup> Ibid., p. 99-100.

seguida sobre gênero. Ressalto que nosso filósofo não chegou a adentrar esse campo conceitual, mas sua filosofia serve muito a esse debate.

## 1.2. DEBATES E PROBLEMÁTICAS DE GÊNERO

Nessa parte do capítulo irei me debruçar sobre os debates de gênero, assentados numa base teórica foucautiana. A proposta das próximas páginas é percorrer algumas características que esse termo angariou com passar do tempo, bem como a relação entre sexo e gênero e, por último, uma análise do uso dessa categoria para estudar fontes da Antiguidade.

### 1.2.1. Feminismo e Gênero

Vejamos o que bell hooks<sup>65</sup>, pesquisadora e feminista preta, têm a nos dizer sobre as intenções do feminismo: “Dito de maneira simples, o feminismo é um movimento para acabar com sexismo, exploração sexista e opressão.”<sup>66</sup> Sexismo é o termo que expressa o preconceito e a discriminação baseadas no sexo.

Esse preconceito baseado no sexo não é mero detalhe no campo das ideias, mas se concretiza em ações violentas contra muitos corpos, como vimos brevemente na introdução, na qual mulheres e pessoas trans são os alvos recorrentes dessa violência.

É importante destacar que a causa feminista possui várias ramificações, existe uma pluralidade de correntes teóricas e de personagens atuantes nesse campo. O mais apropriado, então, é falar em feminismos, no plural.

Uma das características mais impactantes que os feminismos trouxeram à superfície, foi o debate da interseccionalidade, ou seja, a percepção de que os sujeitos são alvos de múltiplos (cis)temas de opressão com ênfase no gênero, classe e raça.

A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que

---

<sup>65</sup> A opção por colocar o nome dessa autora em minúsculo é proposital, pois ela mesma se referência dessa forma, com a intenção de homenagear sua avó e ao mesmo tempo burlar as normas academicistas.

<sup>66</sup> HOOKS, Bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019. p. 17.

mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais.<sup>67</sup>

Isso foi exposto primordialmente no movimento feminista negro, que racializou suas pautas e questionou o status de “mulher”, formulado pelas primeiras feministas, muitas vezes brancas e pertencentes às elites. Enquanto as feministas brancas estavam preocupadas em conquistar espaço no mercado de trabalho e direitos iguais aos dos homens, as mulheres negras questionavam seu lugar social de pessoas que sempre tiveram que trabalhar para sobreviver, diferente das mulheres brancas ricas.

A categoria de “mulheres” surge inicialmente como uma coisa homogênea na pretensão de unir um grande número de participantes rumo a conquista de direitos negados a elas. Mas o que se pode sentir com a longa experiência das últimas décadas até os dias atuais é que não existe tal categoria fechada de mulheres, seus corpos, suas experiências e seus desejos são múltiplos.

A imagem que normalmente se vincula sobre as feministas é de que seria a versão feminina do machismo, na qual aspiram atacar a figura do homem, destroná-lo. Outra dificuldade no apoio a esse movimento é o fato de alguns direitos conquistados por ele não ser sentido pela maioria da sociedade. Esse segundo ponto decorre, principalmente, porque as concessões feitas pelo poder dominante, a saber, de homens brancos cisheteronormativos,<sup>68</sup> passam pelo racismo, ou seja, mantém a supremacia branca. Além disso, as mulheres privilegiadas que conquistaram poder e espaço na economia regida pelos homens acabaram por se acomodar nessa nova posição e abandonaram as pautas mais revolucionárias do movimento.<sup>69</sup>

As pautas progressistas do feminismo continuaram se desenvolvendo, só que ficaram concentrados por muito tempo na academia e não atingindo o grande público. Nesse sentido, eu, enquanto pesquisador e professor, que pude ter contato com esse mundo acadêmico privilegiado, tomo para mim como vocação aprofundar minhas

<sup>67</sup> AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Polén, 2019. p. 19.

<sup>68</sup> A respeito do conceito cisheteronormativo, Amana Mattos e Maria Luiza Cidades nos trazem o seguinte, é “uma perspectiva que tem a matriz heterossexual como base das relações de parentesco e a matriz cisgênera como organizadora das designações compulsórias e experiências das identidades de gênero; ambas produzindo efeitos que são naturalizados em nossa cultura, a partir da constituição de uma noção de normalidade em detrimento da condição de anormalidade, produzindo a abjeção e ocultamento de experiências transgressoras e subalternas.” CIDADE, Maria Luiza; MATTOS, Amana. Para pensar a cisheteronormatividade na psicologia. *Periódicus*, Salvador, n. 5, v. 1, maio-out.2016. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/9de6/248a7f580a4f995d09d763a8790e47e60b74.pdf>. Acesso em: 15 agosto 2021. p. 134.

<sup>69</sup> HOOKS, bell. Op. cit. p.25-31.

leituras sobre as dinâmicas de opressões e o sexismo, a fim de democratizar o conhecimento para aqueles aos quais isso não está acessível.

Por que o movimento feminista surgiu como uma categoria homogeneizante? Por que não colocou as questões das diferenças de forma precisa já no seu início? Primeiramente, essa diferença já havia sido sentida e comunicada nos primórdios do movimento. Foi denunciado na fala de uma mulher negra considerada pioneira do movimento feminista negro, Sojourner Truth, nascida como escrava e leiloadada ainda criança. Em um discurso, denominado “Eu não sou uma mulher?”, proferido na Convenção dos Direitos das Mulheres de Ohio, em 1851, disse o seguinte: “ninguém nunca me ajudou a subir nas carruagens, nem pular poças de lama [...], eu tive treze filhos e vi a maioria ser vendida pra escravização”.<sup>70</sup>

Essa sua colocação expõe para a sociedade uma falsa identidade do feminino, no caso o feminino da elite branca, que naquele momento lutava por espaço e direitos, políticos e econômicos. As mulheres da elite eram colocadas no espectro do lar e era desse lugar que elas estavam partindo. Mas, infelizmente, desconsideraram olhar para as outras mulheres que viviam na mesma sociedade que elas, as mulheres pretas, em grande parte ex-escravas. Essas, por sua vez, desconheciam uma vida no lar e com usos e costumes do cavalheirismo, elas eram submetidas ao trabalho sofrido e ao desmantelamento familiar em prol da sociedade escravocrata patriarcal e branca.<sup>71</sup>

Essa denúncia não parece ter surtido tanto efeito a ponto de uma coalizão de forças entre as mulheres da elite e as negras em prol dos direitos negados a todas elas. As mulheres brancas seguiram percorrendo seu espaço no mercado de trabalho e, quando o conseguiram, parecem ter deixado a causa feminista como algo não tão latente como outrora.

Seria um equívoco depositar sobre essas mulheres a responsabilidade da homogeneização do feminismo e a marginalização das causas negras. O feminismo surgiu para todas as mulheres como uma chance de conseguirem o que lhes foi tomado pelo patriarcado, que seria a sua condição de sujeito. O mundo dos homens orquestrou desde a Antiguidade uma lógica na qual eles eram representantes do sujeito universal, enquanto as mulheres foram colocadas na condição do “outro”, esse

---

<sup>70</sup> Ibid., p. 25.

<sup>71</sup> Ibid., p. 33-39.

por sua vez não possuía humanidade. Um dos primeiros trabalhos a denunciar essa construção histórica foi Simone de Beauvoir, na sua obra “O segundo sexo”.<sup>72</sup>

É complicado exigir que mulheres destituídas da categoria de sujeito, pela construção patriarcal, de uma hora para outra conseguissem perceber as várias forças de opressões que as subjugavam. No caso das negras, era tanto o patriarcado quanto o racismo. Ou seja, a opressão uniu as mulheres numa categoria só. Mas podemos perceber através movimento feminista negro, por exemplo, que existe a impossibilidade de definir o que é ser mulher. Além do movimento negro, o combate sobre uma categoria homogênea dos sujeitos partiu da comunidade LGBTQIA+ e das teorias queer.

Um movimento bem mais recente derivado dos avanços do feminismo é o debate sobre a construção das masculinidades, que aparecem como uma resposta aos longos debates feministas, que movimentaram os homens a se perceberem. Fomos levados a perceber que não existe uma categoria unânime de homens. Além disso, agora os homens podem compreender as construções que operam sobre eles, por exemplo, a fictícia ideia de homem como sujeito universal. É possível falar também num debate racial, que anda a passos lentos entre a branquitude, porém denuncia um aparato de privilégios construídos em torno do ser branco.

Resumindo, as mulheres não criaram uma categoria homogênea, mas foram se localizando nesse sistema a partir da opressão que lhes era comum, sem ignorar a interseccionalidade. Surge a necessidade delas enquanto “o outro” de se afirmarem enquanto “sujeita”<sup>73</sup>, o que lhes havia sido negado. Daí a crítica maior nessa questão recair sobre o (cis)tema patriarcal. O universal (homem) designou o particular (mulheres). É preciso, portanto, que os homens se percebam múltiplos.

Em sentido de urgência pelo crescimento dos movimentos “antigênero”, Preciado fala em recordar que alguns termos como “feminismo”, “homossexualidade”, “transexualidade” e “gênero” foram invenções do discurso médico e psiquiátrico dos últimos séculos. Por exemplo o termo “feminismo”, que foi inventado em 1871 por um médico francês em sua tese de doutorado, na qual argumentava a relação que o feminismo era uma patologia decorrente de homens tuberculosos. Somente um ano

---

<sup>72</sup> BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difel, 1970.

<sup>73</sup> Sujeitas não no sentido de sujeitar-se, mas no sentido feminino de “sujeito” que é masculino e universalizante.

após a publicação da tese desse médico outro sujeito, Alexandre Dumas filho, retorna o termo para definir os homens solidários a causa das sufragistas.<sup>74</sup>

Agora vamos partir para a compreensão dos usos que foram dados a categoria do gênero.

Como vimos na introdução o termo gênero é compreendido em seu mais recorrente significado, como uma identidade construída social e culturalmente. Mas olhar para essa formulação ignora a trajetória de significantes atribuídos a essa palavra. Quem olha para o termo hoje, dificilmente vai acreditar que o uso mais recorrente que atribuímos a essa palavra tem sua origem no discurso médico do século passado.

Em, 1957, o pedopsiquiatra norte-americano John Money cunha o termo “gênero”, diferenciando-o do tradicional termo “sexo”, para denominar o pertencimento de um indivíduo a um grupo de comportamento e expressão corporal culturalmente reconhecido como “masculino” ou “feminino”.<sup>75</sup>

Money se vê motivado para criar esse novo conceito diante da necessidade de definir as várias formas anatômicas com as quais bebês (intersexuais) recém nascidos apresentavam. Em outras palavras, o bebê que tivesse uma anatomia mais próxima de um pênis seria considerado do gênero masculino e o bebê sem um pênis seria do gênero feminino. Esse fato revela as várias formas anatômicas dos bebês. Nesse momento o discurso médico se pautava unicamente na anatomia para definição dos sexos (binários). Mas, com o advento da indústria farmacêutica e avanços da genética, buscamos outras variantes para essa definição. Esse conceito criado por Money acabou sendo apropriado pelo movimento feminista anos depois, que ressignificaram o seu uso.

Mas o que esse médico cunhou de forma tão nova, na verdade é fruto de um deslocamento das ingerências sobre as sexualidades, especialmente, da homossexual, patologizada durante muito tempo. Vejamos o que nos conta Paul Preciado, no seu livro mais recente, “Um quarto em Urano”:

A homossexualidade estará presente nos manuais psiquiátricos do Ocidente como doença sexual até 1975 e ainda é uma noção central não somente nos discursos da Psicologia clínica, mas também nas

<sup>74</sup> PRECIADO, Paul Beatriz. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p.118-120.

<sup>75</sup> PRECIADO, Paul Beatriz. *Texto junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018. p. 29.

linguagens políticas das democracias ocidentais. Quando a noção de “homossexualidade” desaparece dos manuais psiquiátricos, as noções de “intersexualidade” e “transexualidade” aparecem como novas patologias para as quais a medicina, a farmacologia e a lei propõe remédios. Cada corpo nascido num hospital do Ocidente é examinado e submetido aos protocolos da avaliação da normalidade de gênero inventados nos anos 1950, nos Estados Unidos, pelos doutores John Money, John e Joan Hampson: se o corpo do bebê não se adapta aos critérios visuais da diferença sexual, ele será submetido a uma bateria de cirurgias de “redesignação sexual”. Da mesma forma, com algumas exceções, nem o discurso científico nem a lei reconhecem a possibilidade de que um corpo possa ser inscrito na sociedade dos humanos sem aceitar a diferença sexual. A transexualidade e a intersexualidade são descritas como patologias marginais e não como sintomas da inadequação do regime político-visual da diferença sexual à complexidade da vida.<sup>76</sup>

O termo gênero enquanto campo de estudo começa a ser formulado a partir do movimento feminista na academia, especialmente no campo das humanidades. Nos anos 70 emergia a necessidade de um campo de estudos que englobasse todos os sujeitos históricos que tinham sido negligenciados em detrimento da figura do homem branco ocidental. Para tanto, surge a área de estudos definida como “História das mulheres”.

Dentro desse recorte, a ideia era inserir as mulheres como sujeitos no campo da história e como objetos de estudo, da mesma forma que já ocorria com o homem. Disso surgiu uma forte resistência por parte da academia, composta majoritariamente de homens naquele momento.

À medida que a História das Mulheres buscava mais reconhecimento alguns problemas eram colocados. Por exemplo, ao se estudar as mulheres, acabava por reproduzir a omissão dos homens na trama da história. Além disso, a categoria de mulher não englobava outros indivíduos historicamente marginalizados, sem contar que o conceito de mulher acaba generalizando um grupo bastante heterogêneo.

Sendo assim, o conceito que aparece como uma possibilidade de superar essas dificuldades foi o de gênero.

O foco dado pelo movimento feminista nos estudos de gênero pode ser dividido em três principais enfoques, como nos mostra Joan Scott:

Os/as historiadores/as feministas têm empregado uma variedade de abordagens na análise do gênero, mas essas podem ser resumidas a três posições teóricas. A primeira, uma tentativa inteiramente

---

<sup>76</sup> PRECIADO, Paul Beatriz. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 26-28.

feministas, empenha-se em explicar as origens do patriarcado. A segunda se situa no interior de uma tradição marxista e busca um compromisso com as críticas feministas. A terceira, fundamentalmente dividida entre o pós-estruturalismo francês e as teorias anglo-americanas de relação do objeto (*object-relation theories*), se inspira nessas diferentes escolas de psicanálise para explicar a produção e a reprodução da identidade de gênero do sujeito.<sup>77</sup>

Na construção de uma explicação do patriarcado se percebeu que a dominação era também passível de uma historicidade específica e não podia ser tomado como uma coisa homogênea, ou seja, as formas de dominação do masculino sobre o feminino deveriam ser contextualizadas.

A ideia do patriarcado é percebida inicialmente pelas feministas na sociedade capitalista, mas disso se percebe que a dominação não era uma exclusividade desse sistema. Seria possível determinar o patriarcado como uma forma de opressão desde a Antiguidade. No entanto, o fator socioeconômico ganha destaque por influência do pensamento marxista muito expressivo na época.

Diria, com base no que veremos adiante, que esse fator econômico é ainda muito determinante na construção de um aparelho regulador do gênero, mas não é o único.

A terceira abordagem procurou valorizar o discurso psicanalítico na tentativa de compreender o que formaria a identidade de gênero, dando especial valor aos pensamentos de Freud sobre o inconsciente. Volta-se muita a atenção para os anos iniciais do sujeito, como determinantes na criação das estruturas da psique.<sup>78</sup>

Quando falamos em identidade é preciso ter em mente que esse conceito carrega em si um ideal essencialista. Foucault foi um crítico ferrenho a essa ideia de uma essência dada, como se existisse um ponto a se chegar no processo de autorreconhecimento e não numa constante construção da subjetividade. O sujeito segundo esse autor se constitui de um eterno devir.

Os discursos que se baseiam numa essência do sujeito e que buscam as origens formadoras de uma identidade acabam reforçando a ideia de que exista algo a se descobrir no sujeito que é anterior a ele próprio. A esse respeito podemos fazer a seguinte crítica, partindo da experiência de uma mulher trans que fala sobre isso,

---

<sup>77</sup> SCOTT, Joan. Op. cit., p. 77.

<sup>78</sup> Ibid., p. 80.

Alyson Escalante integrante do departamento de filosofia da Universidade de Oregon, diz o seguinte:

Estamos em um impasse. A atual política de libertação trans colocou suas reivindicações em um entendimento redentor da identidade. Seja através do diagnóstico de um médico ou psicólogo, seja através de uma auto afirmação pessoal na forma de uma expressão social, passamos a acreditar que há alguma verdade interna no gênero que devemos adivinhar.<sup>79</sup>

Na sua fala é possível perceber que há uma ingerência de discursos científicos disputando uma verdade sobre identidade. O gênero que a princípio surge para irromper com a construção de uma história excludente e opressora, acaba reproduzindo a mesma estrutura quando se deixa guiar por esses discursos criados dentro da lógica dominante. É a partir daí que Escalante não vê possibilidade na continuação do gênero, pois ele limita e aprisiona sujeitos a essa lógica: “Se a atual política liberal de nossos camaradas e irmãos trans está enraizada na tentativa de expandir as dimensões sociais criadas por esse aparato, nosso trabalho é uma demanda para vê-lo queimado até o chão.”<sup>80</sup>

O limite do pensamento feminista dos anos 80 ao se debruçar sobre o conceito de gênero como uma construção social, histórica e culturalmente localizado, tão somente, foi não perceber o sexo como uma categoria também criada. Com isso, acabaram por reforçar o aspecto natural dos sexos.

### 1.2.2. A Ficcionalidade do Gênero

Uma das primeiras escritoras a colocar em xeque a natureza do sexo foi a escritora feminista Monique Wittig, que acabou influenciando muitos debates sobre a ficção da categoria gênero enquanto uma marca identitária. Um dos trabalhos influenciados por ela foi o da filósofa Judith Butler, que em seu livro “Problemas de

---

<sup>79</sup> ESCALANTE, Alyson. Gender Nihilism: An Anti-Manifesto. *libcom.org*, 2016. Disponível em: <<https://libcom.org/library/gender-nihilism-anti-manifesto>>. Acessado em: 20 agosto 2020. (tradução nossa). Texto original: “We are at an impasse. The current politics of trans liberation have staked their claims on a redemptive understanding of identity. Whether through a doctor or psychologist’s diagnosis, or through a personal self affirmation in the form of a social utterance, we have come to believe that there is some internal truth to gender that we must divine.”

<sup>80</sup>Ibid. Texto original: “If the current liberal politics of our trans comrades and siblings are rooted in trying to expand the social dimensions created by this apparatus, our work is a demand to see it burned to the ground.”

Gênero”, discute a relação entre sexo e gênero. “Considerando que o ‘sexo’ é uma interpretação política e cultural do corpo, não existe a distinção sexo/gênero em linhas convencionais; o gênero é embutido no sexo, e o sexo mostra ter sido gênero desde o princípio.”<sup>81</sup> Esse argumento é uma proposta de se repensar o que tinha sido formulado a partir dos escritos de Simone de Beauvoir, em “Segundo sexo”, no qual deixava evidente que o gênero era sim uma construção determinada culturalmente, mas não dizia nada sobre o sexo, como se ele e o gênero não tivessem nenhuma proximidade, ou como se veio perceber posteriormente que o sexo é o determinante do gênero no discurso médico preocupado em taxar os corpos na lógica da cisheteronormatividade.

E sobre o sexo Wittig nos diz o seguinte:

O sexo é tomado como um “dado imediato”, um “dado sensível” ou “características físicas” pertencentes à ordem natural. Mas o que acreditamos ser uma percepção física e direta é só uma construção mítica e sofisticada, uma “formação imaginária” que reinterpreta as características físicas (em si mesmas tão neutras como outras, mas marcadas por um sistema social) por meio da rede de relações em que são percebidas.<sup>82</sup>

Reflitamos sobre o seguinte: no momento do nascimento o que define o sexo e conseqüentemente o gênero do bebê? A resposta direta é a genitália do sujeito. Mas quem e quando estipulou que a genitália seria determinante do sexo/gênero? Por que num corpo cheio de membros e órgãos se escolheu um pênis ou uma vagina para taxar os corpos permanentemente? Parece que isso foi se tornando um consenso e que ninguém parou para questionar. Exatamente assim que funciona a construção do mundo social, as coisas acabam sendo tão naturalizadas que recebemos os resultados como se o fossem.

A definição do sexo para os corpos gera como resultado as atribuições de gênero que estamos acostumados, a saber, o masculino e feminino (binarismo de gênero). No entanto, não nos damos conta de como é falha essa naturalização do

---

<sup>81</sup> BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. p.197.

<sup>82</sup> WITTIG, Monique Apud BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. p. 198. Wittig compreende a heterossexualidade como uma construção histórica e compulsória favorecendo e dando privilégios aos homens. Essa autora propõe que a saída para esse paradigma seria a adesão da homossexualidade subversiva, no caso a “lesbianização” tanto no quadro social quanto político. Já Butler, critica essa proposta, pois ela (a homossexualidade) cria uma norma tão compulsória quanto a heteronormatividade.

sexo. Resumimos um corpo a um órgão, que tachamos como sendo de homem ou mulher. Existe um grande esforço/necessidade em definir o sexo logo que se nasce, para que os pais comecem a atuar na construção social daquele sujeito.

John Money, ao criar o conceito de gênero, já estava evidenciando a dificuldade do discurso médico em classificar os sexos pela genitália. Daí uma procura incansável da medicina e da ciência dos corpos, em procurar uma definição dos sexos que não parasse no seu aspecto físico. O discurso médico já sentia a fragilidade dessa questão, especialmente ao se deparar com corpos hermafroditas e intersexuais, categorizando-os como exceções. Há quem diga que esses corpos são desvios da regra, mas, diga-me quem criou essa regra de sujeitos desviantes e direi qual o jogo de poder você está jogando.

Para tanto, se procurou achar outro componente que fosse suficiente para definir o gênero de um recém-nascido. Um dos caminhos escolhido foi pelo componente hormonal, tendo como seus representantes o estrogênio, ligado ao ser feminino, e a testosterona, atribuído ao sexo masculino.

Essa tentativa fracassa à medida que se percebe que cada corpo tem uma concentração/produção própria desses hormônios. Além do fato de que os corpos na atualidade estão suscetíveis a uma alteração hormonal provocada pelos alimentos e medicamentos que ingerem. Esses que são vendidos livremente e sem nenhum imperativo de proibição.

Preciado faz uso da testosterona em gel e, à medida que o faz, deixa explícito tanto no seu texto quanto no seu corpo, que a dosagem de hormônios não define seu gênero. Expõe que o gênero, enquanto categoria definidora de corpos, não existe, ou melhor, não deveria existir.

Não há dois sexos e sim uma multiplicidade de configurações genéticas, hormonais, cromossômicas, genitais, sexuais e sensuais. Não há verdade empírica do gênero, do masculino e do feminino, fora de um conjunto de ficções culturais normativas.<sup>83</sup>

Sobre o teor cromossômico do sexo procurou-se associar um corpo masculino ao XY e o feminino ao XX. Mas existem corpos que carregam cromossomos XXY e outras tantas variações, normalmente definidas como patologias.

---

<sup>83</sup> PRECIADO, Paul Beatriz. *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018. p. 279.

Podemos recorrer à análise crítica feita por Judith Butler aos estudos desenvolvidos pelo MIT no final de 1987. Esse estudo, liderado por David Page, dizia ter encontrado o fator determinante dos testículos (cromossomo Y) e conseqüentemente do fator determinante do sexo masculino. Nessa proposta o determinante do sexo binário seria o cromossomo ativo masculino, enquanto o feminino seria definido pela sua ausência.<sup>84</sup>

A análise dos dados feita por Page, dentro do grupo de amostras, indicavam que alguns sujeitos tinham a seqüência cromossômica XX, mas haviam sido definidos pelos médicos, no nascimento, como sendo homens e da mesma forma haviam pessoas com a seqüência XY, mas que foram vinculadas ao sexo feminino. Diante disso, Page e aqueles que pesquisaram com ele chegaram à hipótese de que essa variação estaria presente em 10% da população, ou seja, dentro dessa porcentagem, um grupo não se encaixaria na categoria XX-fêmea e outra no XY-macho.

A partir dessa hipótese dos cientistas, sigo as mesmas críticas feitas por Butler: Por que encontrar num cromossomo Y o fator ativo e determinante do sexo, mesmo diante da sua limitação em justificar a atribuição do sexo aos corpos pelos médicos? Por que não olhar para esse grupo (dos 10%) tido como exceção, justamente, como uma denúncia e crítica ao (cis)tema binário e naturaliza(dor)?<sup>85</sup>

Contudo, como sugere Freud em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, é a exceção, o estranho, que nos dá a indicação de como se constitui o mundo corriqueiro e presumido dos significados sexuais. É somente a partir de uma posição conscientemente desnaturalizada que podemos ver como a aparência de naturalidade é ela própria construída. Nossas pressuposições sobre os corpos sexuados, sobre o fato de ser um ou o outro, sobre os significados que lhes são considerados inerentes ou decorrentes de serem de tal ou qual modo sexuados, se veem repentina e significativamente perturbadas por esses exemplos, que não concordam com as categorias que naturalizam e estabilizam esse campo dos corpos para nós nos termos das convenções culturais vigentes. Conseqüentemente, é o estranho, o incoerente, o que está “fora” da lei, que nos dá uma maneira de compreender o mundo inquestionado da categorização sexual como um mundo construído, e que certamente poderia ser construído diferentemente.<sup>86</sup>

Imagine usar da anatomia para definir o gênero, mas em vez de focar numa característica distintiva entre os corpos, buscássemos uma que fosse comum a todes.

---

<sup>84</sup> BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015. p.185-193.

<sup>85</sup> BUTLER, Judith. Op. cit. p.185-193.

<sup>86</sup> Ibid. p.191.

Paul Preciado encontra esse órgão: o ânus. Fundamentado nesse componente físico que vai lançar as bases para o “Manifesto contrassexual”:

O ânus apresenta três características fundamentais que o transformam no centro transitório de um trabalho de desconstrução contrassexual. Um: o ânus é o centro erógeno universal situado além dos limites anatômicos impostos pela diferença sexual, onde os papéis e registros aparecem como universalmente reversíveis (quem não tem ânus?). Dois: o ânus é uma zona primordial de passividade, um centro produtor de excitação e de prazer que não figura na lista de pontos prescritos como orgásticos. Três: o ânus constitui um espaço de trabalho tecnológico; é uma fábrica de reelaboração do corpo contrassexual pós-humano. O trabalho do ânus não é destinado à reprodução nem está baseado numa relação romântica. Ele gera benefícios que não podem ser medidos dentro de uma economia heterocentrada. Pelo ânus, o sistema tradicional de representação sexo/gênero vai à *merda*.<sup>87</sup>

Através do ânus, Preciado lança a desconstrução do sistema dominante e propõe algo novo. Sua pretensão é permitir que as opressões sentidas pelos corpos desviantes e diferentes não seja mais possível, uma vez que aquilo que cria a regra do que é normal seria de uma vez por todas comum a todos.

Além disso, o sexo não é mais pensado como destino para reprodução uma vez que o ânus é foco do prazer e não da fecundação.

Como apontado inicialmente a partir de Foucault, a sociedade industrial reformulou uma preocupação sobre a sexualidade dos indivíduos focado no sexo para reprodução, que vinha sendo construída desde Antiguidade. A homossexualidade, a masturbação e as prostitutas foram relegadas à margem e sofreram com as interdições jurídico-religiosas. A comunidade passou a criar narrativas que condenassem toda e qualquer prática que não fosse heterossexual e que resultasse no discurso/prática da reprodução. Essa foi pensada como o destino natural dos corpos e justificando assim que o sexo natural era aquele realizado entre um homem e uma mulher, pois esses podiam procriar.

Na sociedade moderna, época do desenvolvimento dos estudos químico-farmacêuticos, as mulheres ocupam cada vez mais espaço e poder aquisitivo – ainda que em passos lentos. Nesse mesmo contexto, criou-se um aparelho tecnológico que propicia uma nova dinâmica para seus corpos, o que se deu com o advento da pílula anticoncepcional.

---

<sup>87</sup> PRECIADO, P. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2017. p. 32.

Paul Preciado, em seu outro livro “Texto Junkie”, publicado pela primeira vez em 2008, explora alguns pontos muito interessantes sobre a tecnologia envolvendo a pílula anticoncepcional, dentro daquilo que chama de regime farmacopornográfico. Esse conceito foi criado por Preciado para entender o (cis)tema que impera na sociedade Ocidental pós Segunda Guerra, que se afasta consideravelmente dos (cis)temas propostos por Foucault, quando fala das regências do poder disciplinar e do biopoder.

As diferenças entre o panótico e a Pílula são significativas. No espaço de quase um século, eles salientam a transição de um regime de disciplinamento para um regime farmacopornográfico. No primeiro caso, estamos diante de uma arquitetura política externa que define a posição do corpo em um espaço coletivamente regulado, criando posições específicas de poder (monitor/monitorados, médico/paciente, professor/aluno) e permitindo a geração de uma forma de saber (visual, estatística, demográfica) relativa aos indivíduos a serem controlados. No segundo caso, estamos confrontados com um mecanismo que – sem qualquer alteração na sua eficácia – reduz sua escala para a de uma tecnologia biomolecular que pode ser consumida individualmente e introduzida por orifícios corporais. Na era farmacopornográfica, o corpo engole o poder. É uma forma de controle ao mesmo tempo democrática e privada, ingerível, bebível, inalável e de fácil administração, cuja propagação pelo corpo social nunca foi tão rápida ou indetectável.”<sup>88</sup>

A forma como interpreto esse conceito parte da própria constituição do termo. A indústria genética e farmacêutica que desenvolveu novas tecnologias e avanços genéticos, como é o caso da pílula anticoncepcional e da testosterona em gel, trouxe para nossa realidade elementos novos na construção das subjetividades: alimentos transgênicos, remédios, hormônios, cirurgias plásticas, entre outras coisas. A subjetividade não seria somente aquilo que é interior no sujeito ou só os traços de personalidade, mas seria também o corpo. Preciado chama atenção para uma lacuna do conceito de performatividade proposto por Butler em “Problemas de gênero”, indicando que ela não dá tanta importância ao corpo material. Na lógica farmacopornográfica o corpo ganha destaque, visto que é na sua materialidade que se percebem as mudanças e é por onde passam as mudanças. O corpo é um elemento fundamental da subjetividade.

Quando se ingere um remédio é o corpo que assim procede. É ele que sente seus efeitos. Quando se toma o anticoncepcional, é o corpo que reage e para de

---

<sup>88</sup> PRECIADO, Paul Beatriz. *Texto junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018. p.222-223.

menstruar. Essa mudança física é sentida pelo sujeito. Um corpo que não menstrua ou não tem dor de cabeça reage ao mundo a partir disso. Um corpo que ingere anabolizantes para treinar na academia reage proporcionalmente aos seus efeitos químicos. Um corpo que faz uma cirurgia de mudança de nariz ou um implante de silicone se constitui e molda os seus comportamentos e a forma do indivíduo perante o social e diante de si mesmo.

A indústria dos medicamentos, dos avanços médicos e das tecnologias genéticas progridem cada vez mais, criando e atendendo necessidades dentro dessa dinâmica capitalista moderna.

Precisamos entender, na sequência, o que ele quis dizer com a dimensão pornográfica. Uma ideia inicial diz respeito àquilo que é “explícito”. O termo pornô faz menção a construção dos corpos como algo explícito. “O que caracteriza a imagem pornográfica é sua capacidade de estimular, independentemente da vontade do espectador, os mecanismos bioquímicos e musculares que regem a produção de prazer.”<sup>89</sup> Temos daí uma sociedade fortemente influenciada e estimulada pelo conteúdo imagético, para a criação do desejo no indivíduo, que é produzido para ser consumido numa lógica capitalista.

Para ilustrar isso, voltemos ao papel assumido pela pílula anticoncepcional na sociedade Ocidental. Já é naturalizado para os indivíduos da atualidade como funciona a ingestão e controle desse medicamento para torná-lo eficaz. As mulheres, principalmente, já estão acostumadas a consumir de forma metódica e diária, quase que mecanicamente.

Entretanto, antes de existir a pílula, não existia nada parecido, não havia a naturalização de seu consumo nem de seus efeitos. Precisaram criar a prática de seu consumo. Para tanto, a mídia e a indústria, interessadas na venda desse produto, criaram cartelas “inteligentes” e o consumo programado. Esse tipo de prática midiática aconteceu precisamente na Filadélfia, da década de 1960. Durante propagandas televisivas transmitidas em cada domicílio em um horário específico, as mulheres eram convidadas e lembradas de consumirem a pílula.

As cartelas cumpriram bem o papel de introduzir no ambiente familiar o controle sobre o corpo. Elas, por sua vez, se pareciam cada vez mais com objetos e utensílios já comuns desse espaço. As embalagens tinham uma intenção consciente de se

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 281.

parecer com caixas de pasta de dente ou de sabão, recipiente de maquiagem ou até espelhos de bolsa. Tudo isso para se disfarçar, mas ao mesmo sendo explicitado.

A pornografia seria a explicitação do que é privado, transformando-o em público. “A representação adquire o *status* de pornografia quando transforma em ‘público’ aquilo que supostamente deveria permanecer privado. Dessa forma, falaremos em pornográfica como um dispositivo para a publicação do privado.”<sup>90</sup>

É importante ressaltar que o regime farmacopornográfico não pode ser entendido sem se pensar a engrenagem do capitalismo. É dentro do interesse financeiro que a indústria e grandes corporações operam sobre os corpos, a fim de extrair o máximo de benefícios dos nossos desejos. Não pensemos que o interesse deles seja outro.

A ingestão de uma pílula que burla o ciclo menstrual, criado pelo regime farmacopornográfico acaba por denunciar que a reprodução não é o destino final do sexo e passa-se a pensar o sexo pelo prazer somente. O corpo feminino agora ganha legitimidade para desviar da maternidade compulsória.

Para além, o ânus, juntamente com o dildo, segundo Preciado, ganham relevância na busca do prazer. Enquanto um instrumento sexual desse (cis)tema, quebra/desnatura os papéis sexuais do homem/ativo e da mulher/passiva. Ele desestrutura o sistema binário heterossexual e dá importância aos sexos e gêneros desviantes, considerados marginais em uma sociedade heteronormativa. Dessa forma, as sexualidades estariam livres para se “reinventar”.

A pílula carrega um paradoxo: poderíamos crer que a ela é quem tem poder sobre o corpo, mas dessa forma se ignora o sujeito como aquele que busca por esse poder. Em termos foucaultianos, diria que devemos considerar as “técnicas de si”, pois a mulher que consome a pílula está de alguma forma encontrando sua “liberdade”. Então, o resultado não é nem a dominação do corpo nem sua libertação total, mas a inserção mais aprofundada numa dinâmica farmacopornográfica.

Poderíamos refletir também sobre quais os impactos do uso desse medicamento nos corpos de seus usuários. Existe algum tipo de inibidor ou algum efeito de “pacificação” dos corpos das mulheres? O seu desejo por sexo é alterado?

Se existe algum tipo de dano ou alteração hormonal, podemos indagar e justificar o porquê desses novos métodos contraceptivos não terem sido direcionados

---

<sup>90</sup> Ibid., p. 279.

aos corpos dos homens. Por que não houve tantos avanços nas pesquisas e técnicas para modificação dos corpos masculinos para a não reprodução? Uma possibilidade de resposta seria, porque não estavam eles interessados em modificarem seus corpos e sua potência. O único expressivo avanço vem para reforçar essa potência: o Viagra.

É sobre o corpo não masculino que se impõe um padrão opressivo de gênero. Quando se nasce com uma vagina a primeira violência que se experimenta é o furo nas duas orelhas, para a introdução de objetos performativos do gênero feminino. Dessa forma, o bebê apreende que para se tornar mulher nessa sociedade deve submeter seu corpo à dor involuntária e a penetração do patriarcado, no objetivo de ser reconhecida e aceita como feminina. Imagina uma criança menina ser confundida com um bebê menino, nunca!

Ao chamar atenção para violência contra corpos feminilizados não podemos ignorar a violência cometida sobre todos os corpos. Corpos masculinos experimentam violência, que pode ser de ordem física como um castigo, mas também de forma verbal quando, por exemplo, exigimos de meninos a supressão do choro e das suas emoções.

O (cis)tema que opera ainda hoje é fortemente patriarcal. Os métodos contraceptivos que já existem não são acessíveis para sociedade masculina, por exemplo, a vasectomia. Se fosse do interesse do Estado a regulação proporcional das técnicas anticoncepcionais seria possível criar laboratórios e meios para facilitar esse acesso, mas não parece ser esse o foco. Criariam outros caminhos alternativos que não fossem tão agressivos ao corpo feminino, uma vez que muitas mulheres consomem a pílula para dar conta de uma rotina desproporcional e desconexa com seu próprio ciclo – o mundo opera pelo masculino e força o feminino a se adequar a ele. Na verdade, o Estado controla e reforça a indústria farmacopornográfica, que continua subjugando os corpos marginalizados, ou seja, todos aqueles que não são cisheronormativos masculinos.

Diante de uma sociedade que opera mudanças corporais com cirurgias plásticas, disponibiliza medicamentos para desempenho físico, cria uma rede de comércio em cima da exploração dos sexos (como na indústria do filme pornô e da prostituição), define o normal e esteticamente aceitável, podemos questionar a construção do que é o gênero, se não algo comercializável.

Preciado, nos aponta como é uma fantasia (ele usa o termo nostalgia) continuarmos crendo num sexo natural sendo que seríamos todos já modificados

biologicamente, ou seja, nosso sexo não tem como ser natural. Pois, desde que nascemos somos modificados genética e quimicamente pela sociedade, através de remédios, alimentos modificados, cosméticos etc. Sendo assim, a nossa “natureza” já não é tão natural quanto imaginamos, logo não temos que defender um sexo natural normativo, pois somos todos modificados pelo regime farmacopornográfico.

Chegamos então a uma possível interpretação de que o gênero é uma ficção. O gênero está à venda, pois posso comprar dose de hormônios em laboratórios, posso adquirir alimentos com dose de hormônios, tenho a possibilidade de tomar hormônios para melhor desempenho físico, além de fazer cirurgias de mudança de nariz, modificar peitos e, por que não, obter um pênis ou uma vagina em uma loja.

Assim, entendemos o gênero através desses termos. Vemos o gênero como um conjunto específico de discursos incorporados na medicina, psiquiatria, ciências sociais, religião e nossas interações diárias com os outros. Não vemos o gênero como uma característica de nossos “verdadeiros eus”, mas como toda uma ordem de significado e inteligibilidade em que nos encontramos operando. Não vemos o gênero como algo que se pode dizer que um eu estável possui. Pelo contrário, dizemos que o gênero é realizado e participado, e que esse ato é um ato criativo pelo qual o eu é construído e recebe significado e significado social.<sup>91</sup>

O que comumente chamamos de feminino e masculino seria um conjunto de características atribuídas respectivamente, às mulheres, e aos homens. Mas que são resultados de uma construção. Vamos refletir sobre isso:

Permitam-me dizer que a homossexualidade e a heterossexualidade não existem fora de uma taxonomia binária e hierárquica que busca preservar a dominação do páter-famílias sobre a reprodução da vida. A homossexualidade e a heterossexualidade, a intersexualidade e a transexualidade não existem fora de uma epistemologia colonial e capitalista, que privilegia as práticas sexuais reprodutivas como uma estratégia de gestão da população, da reprodução da força de trabalho, mas também da reprodução da população consumidora. É o capital e não a vida que se reproduz. Estas categorias são o mapa imposto pelo poder, não o território da vida. Mas se homossexualidade e a heterossexualidade, intersexualidade e transexualidade não existem, então quem somos nós? Como amamos? Vamos imaginá-lo.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> ESCALANTE, Alyson. Op. cit. (tradução nossa). Texto original: “We thus understand gender through these terms. We see gender as a specific set of discourses embodied in medicine, psychiatry, the social sciences, religion, and our daily interactions with others. We do not see gender as a feature of our ‘true selves,’ but as a whole order of meaning and intelligibility which we find ourselves operating in: We do not look at gender as a thing which a stable self can be said to possess. On the contrary we say that gender is done and participated in, and that this doing is a creative act by which the self is constructed and given social significance and meaning.”

<sup>92</sup> PRECIADO, Paul Beatriz. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 27-28.

Quando digo no título, “não há homem nem mulher”, é na intenção de se romper com o gênero binário, mais do que negar a existência dessas subjetividades. Mas vejo, na teoria de Preciado e nas palavras de Alyson Escalante, que talvez, para não existir mais a prisão do binarismo, devemos destruir a artilosidade do gênero existente.

Depois de todo esforço para fragmentar o gênero vamos olhar para um conceito que coloca algo nesse não lugar. Estou me referindo à performatividade, proposta por Judith Butler. Confesso que no meu percurso e desbravamento dos estudos sobre gênero, quando me deparei a primeira vez com esse conceito tive muita dificuldade para compreendê-lo. Não é um conceito fácil de absorver logo no início, mas quando começa a fazer sentido, esse conceito mostra-se potente. Ele traz um novo olhar para a subjetividade do gênero.

De acordo com essa pensadora, o gênero é performativo. Isso quer dizer que não existe algo/alguém anterior à ação do sujeito, ou seja, não há essência. Aquilo que está associado ao ser masculino e o ser feminino é uma performance. Em outras palavras, seria dizer que ser homem ou mulher tem mais a ver com algo que fazemos e menos com algo que somos.<sup>93</sup>

O conceito de performatividade funciona no mesmo sentido de mostrar que o que chamados de sexo-gênero na verdade é uma construção, ou melhor, uma repetição estilizada de certos atos – de masculinidade e feminilidade.

O primeiro livro no qual Butler trabalhou esse conceito foi “Gender trouble” publicado pela primeira vez em 1990. Essa obra acabou repercutindo e mudando significativamente os debates sobre gênero por fazer uma crítica não só a esse conceito, como também ao sistema normatizador do sexo. Para Butler o sexo é tão construído/normatizado quanto o gênero. Como podemos ver, esse pensamento impactou diretamente o trabalho de Preciado.

Performatividade está intimamente ligada ao que é dito e feito pelas pessoas e, por isso, em alguns momentos podemos encontrar a noção de “atos de fala”. É muito importante perceber que para autora o gênero é concretizado a partir da enunciação, por exemplo, no momento do nascimento quando o médico diz “é um menino” ou “é uma menina”, o que ele está fazendo não é relatar o que está vendo, mas o médico está “atribuindo um sexo e um gênero a um corpo que não pode ter

---

<sup>93</sup> SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 22.

existência fora do discurso.”<sup>94</sup> Essa noção de atos de fala que encontramos em Butler tem origem no texto de John L. Austin, “Como fazer coisas com as palavras”.

Em segundo lugar, quando Butler fala em performatividade não quer dizer apenas no sentido de performance, mesmos que haja uma parcela de atuação no conceito. Em “Problemas de Gênero”, ela não explora tanto essa diferenciação, mas podemos encontrar uma bela explanação sobre o assunto no seu artigo “Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre a fenomenologia e a teoria feminista”<sup>95</sup>. Vejamos como ela define gênero nessa obra:

Nesse sentido, um gênero não é de forma alguma uma identidade estável do qual diferentes ações acontecem, nem seu lugar de agência; mas uma identidade tenuamente constituída no tempo – identidade instituída por meio de uma repetição estilizada de certos atos. Os gêneros são instituídos pela estilização do corpo e, por isso, precisam ser entendidos como o processo ordinário pelo qual gestos corporais, movimentos e ações de vários tipos formam a ilusão de um Eu atribuído de gênero imemorial.<sup>96</sup>

A noção de atos formadores de um gênero permite que entendamos o gênero como uma construção temporal e que as práticas repetitivas que caracterizam um determinado gênero podem sofrer alteração. O gênero como é entendido a partir dessa teórica, seria resultado de uma repetição estilizada de atos performativos.

Podemos alterá-lo, desmontá-lo, remontá-lo e estilizar o gênero como bem entendermos. Diante desse saber me veio a seguinte dúvida: Então podemos atuar como bem entendermos e construir nosso gênero livremente? A resposta que encontrei para isso é de que não é tão livre assim, pois já estamos determinados pela cultura e pela formação social. Vejamos o exemplo da escolha de uma roupa. Podemos escolher a roupa que quisermos vestir, mas só temos a possibilidade de acessar aquelas que são fabricadas pela nossa cultura, aquelas as quais temos poder aquisitivo ou aquelas que a sociedade sanciona seu uso. A escolha existe, mas sob certos limites.

Outro aspecto que Butler chama atenção é para a performance enquanto ato coletivo e não só individual. Pois segundo ela para transformarmos as relações sociais

---

<sup>94</sup> Ibid., p. 124.

<sup>95</sup> BUTLER, Judith. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre a fenomenologia e a teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 213–230.

<sup>96</sup> Ibid., p. 213-214.

hegemônicas devemos atuar no coletivo e não somente na esfera individual.<sup>97</sup> Além de que nossos atos são resultado de uma ação coletiva.

A partir desses pontos podemos diferenciar performatividade e performance. O primeiro abarca todas essas características que foram analisadas nos últimos parágrafos, enquanto que performance é uma característica da performatividade. A performance só dá conta de explicar a teatralidade do gênero, já a performatividade abarca as bases linguísticas-filosóficas e também a representação teatral.

Veremos no próximo capítulo como na antiguidade se constituiu o gênero, como se reforçou a hierarquia dominante do *pater familias*, por meio de ideias e práticas, que diziam o que era ser homem e ser mulher. Analisarei como esses locais de feminino e masculino tinham mais haver com discursos construídos e naturalizados do que com uma essência humana.

### 1.2.3. Gênero e Antiguidade

É possível falar de gênero na Antiguidade? Esse conceito não é uma invenção do tempo moderno? Aqui estão algumas questões com as quais me deparei quando comecei a olhar para um passado distante a partir de problemas colocados recentemente pela academia. Para chegarmos a uma resolução, é necessário considerar uma diferença (volátil) entre o campo de estudos de gênero e o conceito definidor de corpos/subjetividades.

Vimos no começo desse capítulo que existe um campo de estudos proposto pelas feministas para se estudar a história das mulheres. Esse campo, já problematizado por alguns movimentos feministas, que chamam atenção, por exemplo, para as diferenças históricas e sociais entre a mulher negra e a mulher branca.

Outra coisa que temos que levar em conta é que o discurso médico procurou definir os corpos a partir do conceito de gênero. Antes era o sexo dado pela genitália, que procurou legitimidade na concentração de hormônios, marcas genéticas e cromossômicas. Muitos caminhos se criaram para tentar explicar a binaridade dos corpos, mas vimos as problemáticas de aplicar tal definição. Daí dizermos que o gênero não existe, é ficção, e que não precisaria existir. No entanto, não podemos

---

<sup>97</sup> Ibid., p. 222.

negar que os corpos são lidos pelo gênero e que são privilegiados ou não de acordo com essa categoria.

Então, chego à seguinte proposta: não posso atribuir que os sujeitos do passado tivessem em mente toda essa formulação sobre a problemática do gênero, talvez não percebessem que estavam criando um discurso sobre os sexos. Mas, partindo do presente, é possível ver que desde a Antiguidade, já existia uma necessidade de tachar os corpos entre feminino e masculino. É possível ver que na Antiguidade houve uma ingerência sobre o ser mulher e o ser homem. Então, é legítimo olhar para o passado sobre o campo de análise do gênero sem cometer anacronismos e mantendo em mente que a concepção de ser masculino e/ou feminino no mundo antigo é algo bem distinto daquilo que compreendemos hoje. Veremos mais essas especificidades da antiguidade no capítulo dois.

Quando digo que estudo gênero, tenho a percepção de que esse termo foi cunhado num longo processo de embates feministas. Gênero seria outro termo, mais contemporâneo, para aquilo que já se estudava sobre as constituições das sexualidades e para a construção de uma narrativa que inserisse sujeitos marginalizados historicamente. Gênero pressupõe compreender que os sujeitos são constituídos/construídos de corpos, sexos, genitálias, prazeres e etc. No entanto, percebemos que o que determina a regra das relações e categorias de ser homem ou mulher é o pênis e/ou a vagina. Atrélaram, portanto, ao gênero uma lógica cisheteronormativa centrada na genitália.

Veremos no próximo capítulo como os sujeitos na Roma antiga já se preocupavam com as relações entre os sexos. Mas em quais termos se davam essas inquietações? Por que se preocuparam com as atividades desempenhadas por homens e mulheres? Como eles compreendiam a questão dos gêneros/sexos? Quais as influências dessas questões nos movimentos cristãos dos primeiros séculos?

### 1.3. APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DAS FONTES

A história da crítica bíblica é demasiadamente longa e complexa, de modo que não caberia a este trabalho se debruçar tanto sobre tal assunto. Cabe, por outro lado, mencionar alguns percursos trilhados por esse documento enquanto fonte.

Os trabalhos de crítica à bíblia existem desde a Antiguidade, quando os “pais da igreja” e posteriormente os concílios se propuseram a definir os dogmas do

cristianismo. Durante os séculos seguintes a Igreja Católica Apostólica Romana instrumentalizou os textos sagrados para moldar e justificar uma dinâmica social que funcionou dentro daquilo categorizado como feudalismo. Posteriormente, com a Reforma Protestante iniciada com Lutero, houve um importante marco para os estudos linguísticos da bíblia em que se passou a valorizar a leitura no original. Além disso, chegou à superfície a importância do acesso a esse livro por todos tornando a leitura uma experiência individual. Após isso, na época das Luzes, houve um enaltecimento da razão, no qual surgiu o método científico.

O alargamento do conhecimento sobre o mundo social, religioso, geográfico, histórico, formas de pensamento e de escrita no qual o Novo Testamento estava inserido beneficiou as pesquisas no século XX sobre o cristianismo primitivo e as fontes bíblicas. Ao longo do século XXI muitos trabalhos têm privilegiado o contexto social dos primeiros cristãos, na forma como produziam e liam o Novo Testamento. Alguns trabalhos tem se voltado para a leitura que cristãos contemporâneos fazem dos textos sagrados.<sup>98</sup>

Retornando à imagem da bíblia, enquanto fonte histórica, passou por um processo de mudança na forma como ela foi compreendida. Já foi uma fonte lida literalmente, como se os episódios narrados em seus livros<sup>99</sup> fossem todos acontecimentos verídicos.

Com o aumento da crítica literária bíblica algumas pesquisas passaram a considerá-la somente em parceria com comprovações arqueológicas. Há pessoas que desconsideram todo trabalho em cima desse tipo de fonte, pois julgam seu conteúdo místico<sup>100</sup> e sem nenhuma fidelidade histórica, por causa do seu conteúdo supersticioso e das várias compilações que sofreu.

Essa dificuldade se aplicou inicialmente aos estudos das fontes já canonizadas. Imaginem a dificuldade que foi para os textos apócrifos começarem a comporem o acervo de fontes no estudo do cristianismo primitivo. Somente em 1980 que o grupo

---

<sup>98</sup> KSELMAN, Joseph. & WITHERUP, Roland. Crítica moderna do Novo Testamento. In: BROWN, Raymond; FITZMYER Joseph. & MURPHY, Roland. (Orgs.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011. p. 1121-1122.

<sup>99</sup> A bíblia é a coleção de várias obras, escritas por diversos autores dentro de um longo período de tempo.

<sup>100</sup> IPIRANGA, Pedro. *A concepção de páthos em relatos híbridos na antiguidade: José e Aseneth e os Atos de Paulo e Tecla*. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/263/224>. Acesso em: 15 agosto 2021. p. 78. Diria que qualquer texto, mesmo ficcional, sempre tem conexões com a história, mesmo que seu propósito de produção tenha sido o de divertir os seus potenciais leitores ou leitoras.

de pessoas que estudam esse tema começam a olhar para os textos apócrifos com mais atenção.

Uma crítica mais ponderada do Novo Testamento e dos escritos não canonizados compreende as especificidades dessas fontes e adequa uma crítica que não nega sua relevância nem seu conteúdo. Sobre essa compreensão, aprofundar-me-ei no próximo tópico. Antes disso, vejamos quais as versões que consultei para minha pesquisa.

A facilidade e variedade de bíblias que temos acesso na atualidade pode ser uma dificuldade para a pessoa que pesquisa e que procura realizar uma observação histórica mais aguçada. Para tanto, escolhi a versão “Bíblia Jerusalém”<sup>101</sup>, da editora Paulinas, por sua melhor tradução direto do original e por sua grande presença dentro de outros trabalhos acadêmicos. Essa tradução servirá para analisar as cartas paulinas do Novo Testamento. Cabe mencionar que não descarto uso de outras versões como a Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB). Para análise do texto de Atos de Paulo e Tecla, farei uso da versão bilíngue feita por Cláudio da Chaga Soares: *Atos de Paulo e Tecla: a narrativa romanesca e o discurso sobre a imagem do apóstolo*.<sup>102</sup>

Além disso faço uso, dentro do possível, da versão grega (grego alexandrino/helenístico ou koiné, visto que até o momento me encontro iniciante nesses estudos. Farei uso da versão interlinear disponível online da “Bible Hub”.<sup>103</sup>

Entender que as fontes as quais faço uso são escritas nesse idioma permite algumas considerações, a saber: o que se tinha de tradição escrita dentro do judaísmo era escrito em hebraico, salvo a versão da Septuaginta. A língua grega nos tempos de Paulo são fruto da expansão macedônica com sua cultura helenística, a qual perdurou no império romano. Nesse contexto os territórios conquistados pelos romanos, especialmente a parte oriental do império, continuaram utilizando o grego.

A língua grega carrega na sua dinâmica interna um culto a palavra, é a língua do embate, da dúvida, do relativismo e por isso, possivelmente, permitiu que surgissem múltiplas novas ideias, especialmente com Paulo e a tradição vinculada a

---

<sup>101</sup> GORGULHO, Gilberto da Silva. et ali. (Coords.). *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2010.

<sup>102</sup> SOARES, Claudio da Chaga. *Atos de Paulo e Tecla: a narrativa romanesca e o discurso sobre a imagem do apóstolo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

<sup>103</sup> Bible interlinear english – greek. *Bible Hub*: 2004 - 2020. Disponível em: <https://biblehub.com/> Acesso em: 21 set. 2020.

ele. A língua e o pensamento grego são caracterizados por dar lugar à dúvida e para crítica, marcas essas ausentes no pensamento hebraico tradicional.

Os cristãos passam, dessa forma, a ampliar sua forma de pensar com influência das “sementes” gregas de autonomia, expansão, difusão, complexidade e internacionalidade. Verdades imutáveis e tradicionais dão lugar à oportunidade da “αἵρεσις” (literalmente, “escolha”). Esse termo evolui, no cristianismo, para uma interpretação diferente: as “heresias”. Essa dinâmica é imprescindível para entendermos as mudanças em curso no berço do cristianismo primitivo.

### 1.3.1. Cristianismo Primitivo, Canonicidade e Apócrifos

Depois de tal apresentação das compreensões e usos do texto religioso como fonte histórica, parto para a discussão das problemáticas em torno canonicidade<sup>104</sup>, apocrifidade, o que compreendo por cristianismo primitivo e alguns pontos sobre os estudos de cultura popular nos primeiros séculos.

O ponto de partida para todo trabalho sobre religião antiga é criticar as fontes e estar atento aos possíveis anacronismos, resultado de uma leitura religiosa dogmática do tempo presente.

Venho de um contexto religioso evangélico, o que talvez se desconheça, caso não tenha uma imersão nesse universo é que a bíblia é tida como a “palavra de Deus” e que por isso, ela seria desprovida de erros e infalível. Essa ideia é fundamentada principalmente pela passagem de 2 Timóteo 3.16 “Toda Escritura é inspirada por Deus e útil para instruir, para refutar, para corrigir, para educar na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito, qualificado para toda boa obra.”

Dessa forma foi realizada uma leitura atemporal sobre texto em questão, partindo do pressuposto que o próprio Deus teria inspirado a escrita, e como Deus seria imutável e infalível, logo o texto do qual se ensina e fala dele seria da mesma forma infalível. A partir dessa perspectiva negaram a influência e as subjetividades dos autores e da historicidade dos seus textos.

---

<sup>104</sup> “Na terminologia atual, um livro canônico é aquele que a igreja reconhece como pertencente à sua lista de livros sagrados, como inspirados por Deus e como tendo um valor regulador (regra) para a fé e a moral.” BROWN, Raymond. & COLLINS, Raymond. Canonicidade. In: BROWN, Raymond.; FITZMYER Joseph. & MURPHY, Raymond. (Orgs.). Op. cit. p. 909.

Não podemos desconsiderar que a escrita de Paulo passava pelo crivo da sua subjetividade e da sua experiência de fé. Da mesma forma, eu e quem lê, somos dotados de subjetividades próprias que influenciam em nossa escrita e leitura, respectivamente.

Quando Paulo escreve, no seu tempo, não havia uma única visão e experiência de fé. Existiram no tempo dele e depois dele movimentos plurais partindo da fé em Cristo Jesus e dos ensinamentos atribuídos a ele – cabe ressaltar que o próprio Jesus, de origem humilde, dificilmente teria deixado algum escrito.

Sabemos que no tempo de Paulo já existia um embate entre duas formas de “cristianismos” nascentes, aquele ligado a centralidade de Jerusalém no qual são seus representantes, Pedro e Tiago, que defendiam ensinamentos partindo da perspectiva judaizante, enquanto que o próprio Paulo defendia uma visão mais inclusiva, incorporando os gentios entre aqueles que poderiam ser salvos pela fé no messias. Isso para citar dois exemplos, pois no mundo antigo, especialmente na Galileia, a prática e o domínio da escrita não eram comuns, dessa forma a tradição sobre Jesus deve ter se adaptado a essa realidade de tradição oral e de vivência rural. Conseguimos mencionar também o movimento de influência gnóstica, combatida e relegada a margem durante a consolidação de uma institucionalização da narrativa cristã nos séculos iniciais da era comum.

Não é porque chegou até nossos dias tal concepção do cristianismo que não existiram outras formas de narrativa. Isso só nos mostra que na trama da história algumas narrativas foram marginalizadas em detrimento de outras.

Como toda fonte histórica os textos canônicos são fruto de um transcurso temporal e estão suscetíveis às transformações do tempo. Eles passaram por um longo processo, permeado de interferências de vários fatores. Sobre quando começa a canonização, Rodrigo F. de Souza, nos conta o seguinte:

O processo de canonização não se inicia com a determinação de uma lista de textos. Ele se inicia em um processo continuado de engajamento com textos, em que novos sentidos são gerados, novos efeitos são produzidos, novas possibilidades de uso são desenvolvidas. A questão de listas de texto autorizadas é a parte culminante do processo, não seu início.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> SOUZA, Rodrigo. A gênese da formação do cânon. In: NOGUEIRA, Paulo. *Apocrificidade: o cristianismo para além do cânon*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 71.

Além desse fato ele apresenta a importância da autoridade do texto nesse processo:

O ponto chave parece girar em torno da questão da autoridade. Um texto com autoridade é aquele capaz de gerar efeitos e ressoar com uma comunidade de formas peculiares. Para que se tenha efetivamente autoridade, um texto precisa se apresentar como tal e ter essa natureza reconhecida pela comunidade. Assim, tanto o poder simbólico e de significação inerente ao próprio texto quanto o papel daqueles que o recebem, interpretam, e transmitem desempenham funções no processo de eventual canonização de certos textos e de eventual rejeição de outros.<sup>106</sup>

Essa sua colocação nos dá um panorama mais primordial sobre esses textos. Chegaram nesse status por serem textos em constante circulação, por provocar várias interpretações, por se atualizarem aos contextos espaciais e temporais, mantendo ou angariando o título de autoridade. À medida que tinham êxito nesse processo seus conteúdos foram perdurando até que chegassem às mãos daqueles que julgariam ser ou não canonizado. Isso é de extrema relevância, porque por mais que os textos canonizados sejam primordialmente do primeiro século, devemos olhar para os textos que circularam nos séculos seguintes e nos embates e usos que foram feitos.

Para continuação material de um texto devemos levar em conta as condições do tempo, e outras adversidades – como dificuldade de conservação e extravio ou perda – que podem ter impedido a perpetuação e a durabilidade das fontes até os dias atuais, como é comum às fontes da Antiguidade. Além disso, Koester coloca um ponto interessante sobre os escritos cristãos: “não são conservados em sua forma original, mas em sua forma subsistentes são produtos de redações, edições e compilações secundárias”.<sup>107</sup>

Existe uma intencionalidade e um peso histórico por trás de toda tradução, da mesma forma, podemos pensar que houveram interesses que resultaram na omissão de fragmentos/palavras. Há um debate de como a história é contada, mas também de quando se omite parte dela. A partir disso chamo atenção para o apagamento de narrativas históricas, na medida em que alguns textos tornados apócrifos não foram traduzidos e se perderam no tempo. Cabe a responsabilidade às pessoas estudiosas do cristianismo primitivo trazerem a superfície esses textos (apócrifos) que foram

---

<sup>106</sup> Ibid., p. 79.

<sup>107</sup> KOESTER, Helmut. *Introdução ao novo testamento: 2. história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 47.

ofuscados, além de dar sua relevância para a “interpretação” do passado. O não dito muita das vezes nos conta daquilo que indagamos no presente.

O corpus literário definido como apócrifos tem um histórico recente nos estudos sobre cristianismo primitivo, remontado a década de 1980. De forma direta um texto apócrifo é aquele que não foi inserido no cânon. No entanto, vimos que existe uma problemática em torno dessa questão, pois ser canônico e apócrifo é uma disputa histórica.

Um panorama muito sensato sobre esse assunto é feito por Paulo Nogueira:

A ideia anacrônica a ser questionada e desconstruída nos estudos bíblicos é a de cânon [...] Essa posição metodológica tem que ser tomada criticamente, fazendo abandonar finalmente conceitos como o “apostólico” e “pós-apostólico”, ou testemunhas do primeiro e do segundo século.<sup>108</sup>

Quando continuamos focando nos textos apócrifos e na necessidade de justificar o seu uso nos estudos acabamos por ignorar o aspecto equivocado já presente no texto canônico. Pois, no momento de escrita de todos esses textos, tanto apócrifos como canônicos, não existia tal pretensão, não existia uma doutrina estabelecida, pelo contrário, esses textos disputavam em suas narrativas paradigmas muitas vezes antagônicos.

Outra contribuição feita por Nogueira é sua proposta de aprender com os textos apócrifos a olhar para os textos canonizados<sup>109</sup>, uma vez que ao estudar o primeiro grupo temos uma sensação de estranhamento e inquietação, que por vezes o segundo grupo não desperta, justamente pelo seu status de dogma, de naturalizado.

Quem pesquisa e tem como tema a religião cristã deve tomar cuidado ao se deparar com as fontes nessa investigação para não incorrer no erro de perpetuar discursos anacrônicos. Nada impede que uma pessoa religiosa seja capaz de fazer uma pesquisa científica no campo da religião, ou também que alguém não religioso faça um trabalho partindo desse grupo de fontes. A grande questão aqui é estar ciente das suas próprias subjetividades e perceber as muitas leituras já naturalizadas pelo discurso tradicional. É necessário se aprofundar ao máximo na cultura e símbolos trazidos na narrativa religiosa, fazer uma crítica sensata sobre as fontes, se dar conta do que é crença e saber científico, entre outros aspectos.

---

<sup>108</sup> NOGUEIRA, Paulo. *Apocrifidade: o cristianismo para além do cânon*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 23.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 13.

É comum a quem lê o texto sagrado e não têm contato com pesquisas históricas acreditar que a disposição dos livros no cânon cristão segue uma cronologia de escrita, no entanto, os textos estão dispostos de forma que não considera a data de escrita.

Algumas das cartas paulinas são datadas a partir década de 50 d.C., sendo os escritos mais antigos do Novo Testamento. Enquanto os evangelhos são posteriores. No caso do primeiro evangelho canônico, de Marcos, possivelmente da década de 70 d.C.

Dentro da coletânea de livros do Novo Testamento, encontramos alguns gêneros literários como: as cartas, os evangelhos, os atos dos apóstolos e apocalipse. Cada um deles tem de ser estudado e analisado dentro das suas particularidades.

As cartas, da tradição paulina, compõe o corpo do Novo Testamento dos cristãos e correspondem mais da metade das obras desse tomo de livros. Há um grupo daqueles que estudam esses textos que propõe que nem todas as cartas atribuídas a Paulo são autenticamente paulinas. Àquelas cartas de autoria duvidosa ou, ainda, escritos que foram atribuídos a ele, sendo redigidas num período posterior a sua morte – esses textos recebem o nome de deuteropaulinas.

Quando era iniciante na graduação em História e nos estudos sobre cristianismo primitivo me choquei com a ideia de que alguns textos do cânon poderiam ter sua composição contestada e no caso específico das cartas paulinas, que algumas delas não fossem de sua autoria. Isso me deixou perplexo, em parte porque minha experiência de fé estava muito apegada a uma racionalidade cega sem aprofundamento e historicidade, e segundo, porque era incomum para alguém nos dias de hoje compreender a prática da pseudoepígrafe, visto que ela é condenável, explicitamente na academia.

Com o tempo eu consegui separar experiência de fé e debates históricos. Entendi que o texto sagrado necessita passar por uma análise historicizada. A autoria dos textos, por exemplo, se tornou passível de crítica, pois isso não deslegitimava o seu conteúdo. Passei a compreender como se dava a pseudoepígrafe na antiguidade: no mundo antigo tal prática tinha como intenção a valorização e disseminação do texto, procurando trazer notoriedade para tanto. Não era tido para aquele tempo como um ato antiético, mas ordinário, principalmente no contexto em que um mestre com grande notoriedade, vamos usar o caso de Paulo, tem discípulos e esses procuram

difundir/continuar seus ensinamentos e para isso assinam em nome do mestre ao invés de seus próprios nomes.

A respeito do cristianismo primitivo, é um conceito com um recorte que abrange a temporalidade entre o primeiro e quarto século da era comum e apresenta o cristianismo como uma rede complexa e plural de movimentos a respeito da salvação em Cristo Jesus. Reconhecer essa temporalidade ajuda-nos a compreender que o cristianismo não foi um movimento que surgiu acabado no primeiro século e com isso todo material produzido nesses séculos servem para se estudar sua formação.

Nogueira, nos apresenta uma justificativa apropriada para marcar o fim desse recorte no século IV, mais especificamente no ano de 313 d.C. quando o cristianismo passa a ser uma religião reconhecida pelo império romano, no comando do Imperador Constantino. A partir desse momento deixam de existir os mártires e passa-se a ter um prestígio social em torno dos bispos cristãos e começa a surgir “padrões doutrinários” para o cristianismo.<sup>110</sup>

Ao falar em cristianismo primitivo, destaco mais uma questão: aquilo que se convencionou chamar de cristianismo primitivo, não foi sentido e percebido de maneira nítida pelos sujeitos dos primeiros séculos. É uma construção temática tardia. Dessa forma aqueles que chamamos de cristãos (grupo pouco expressivo no primeiro século e que foi se ampliando rapidamente nos séculos seguintes), são em seu início, pessoas ligadas ao judaísmo, sendo o cristianismo, uma seita dentro de tantas outras.

É importante ter isso em mente, pois existe um esforço inicial por parte dos cristãos primitivos de criar uma coesão e identidade própria para esse grupo, à medida que vão se distanciando de uma tradição judaizante e partindo para uma institucionalização da religião cristã. Um ponto marcante, que começa a esboçar um distanciamento entre os primeiros cristãos e os judeus, se dá com a destruição do Segundo Templo, no contexto de conflito entre o império romano e os judeus que habitavam a região da Palestina nos anos 70 d.C.

Entre 66 e 77 d.C., toda a Judeia, liderada por sua população mais pobre, revoltou-se contra o domínio romano e contra o que considerava a profanação do templo. Após uma guerra especialmente sangrenta, Jerusalém foi tomada, a população massacrada e o templo destruído. Foi a maior revolta de um centro político e de uma etnia na história do Império e uma das origens do judaísmo rabínico, centrado em sinagogas. A principal narrativa do conflito nos vem do historiador Flávio Josefo, que participou dos estágios iniciais da revolta, mas passou depois para o lado romano. Josefo, que era de um grupo

---

<sup>110</sup> NOGUEIRA, Paulo. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018. p. 39.

sacerdotal, interpretou a destruição do templo como um castigo divino, advindo dos conflitos entre os próprios judeus.<sup>111</sup>

A partir desse momento parece existir um esforço, por parte daqueles que se identificavam como cristãos, em se distanciar do judaísmo, perseguido pelas autoridades romanas. Essa datação não é definitiva, mas é um ponto de partida do qual podemos observar um começo de distinção que só vai “finalizar” com o Edito de Milão, quando o então imperador Constantino concede liberdade de culto ao grupo de cristãos.<sup>112</sup>

Resta-nos perceber um aspecto imprescindível que faz parte dos estudos dos anos primeiros de nossa era: a cultura popular. Esse eixo sociocultural é fundamental na pesquisa das religiões primitivas, pois foi nesse contexto que ocorreram transformações significativas na religião.

Olhar para o contexto popular é considerar uma multiplicidade de práticas e sujeitos, das variadas posições sociais e regionais. Calcula-se que a maior parte da população romana na fase imperial (60 milhões de habitantes) era composta por pessoas desse grupo, cerca de 99% da população, enquanto que a elite era basicamente 1%.<sup>113</sup> Isso expressa a importância em considerar o que foi criado, praticado, modificado e vivido por esse grupo de pessoas tão plurais.

Numa tentativa de esboçar características gerais da cultura popular, vejamos alguns pontos colocados por Nogueira, em *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*, a cultura popular é fruto de um conjunto de práticas e representações, de matriz religiosa, dos grupos subalternos da sociedade, nas quais esboçam as tensões sociais e escassez de recursos. Os elementos religiosos criados nesse âmbito são de ordem prática, mas extremamente complexos, possíveis de múltiplas interpretações.<sup>114</sup>

Nogueira, ainda destaca os seguintes pressupostos sobre a cultura popular: 1) ela não aspira a coerência nem caráter sistemático, sendo comum encontrar elementos fragmentários, ambíguos, contraditórios e grotescos, em suas expressões. A cultura da elite que procura racionalidade e coesão.<sup>115</sup> 2) Ela é de ampla circulação,

<sup>111</sup> GUARINELLO, Norberto. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2020. p.146.

<sup>112</sup> NOGUEIRA, Paulo. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018. p.39.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 59.

ou seja, não é restrita a um único grupo. Perpassa as fronteiras e influência outras áreas do campo social. Nesse sentido, é uma cultura de circularidade entre o popular e a elite, na qual existiram sujeitos capazes de transitar tanto numa como na outra, por exemplo, Paulo, que era um fabricante de tendas que sabia escrever.<sup>116</sup> 3) Mesmo que a cultura popular circule em todos os níveis da sociedade, ela pode ser analisada melhor na sua conjuntura local, pois é nesse recorte que aparece seu caráter concreto e prático.<sup>117</sup> e 4) como espaço de disputa de poder, tanto internamente entre aqueles que procuram o status de liderança como externamente, com a cultura elitista.<sup>118</sup> 5) Por último, grupos religiosos dentro da cultura popular muitas vezes procuram construir uma retórica de exclusividade, ou seja, se verem como os possuidores de “verdade ou de eficiência”, mas isso não anula o fato de passarem por um processo de sincretismo.<sup>119</sup>

O cristianismo que iremos analisar é fruto desse contexto e sua religiosidade, permeada de práticas mágicas, narrativas oriundas da literatura e do folclore, disputa e subversão da moralidade, entre outros aspectos. O âmbito doméstico é por excelência o local onde podemos estudar aspectos dessa cultura popular.

### 1.3.2. Análise das Cartas

As cartas, enquanto meio pelo qual se difundiu os ensinamentos paulinos, tinham como objetivo: manter a comunicação à distância, promover a organização e manutenção das comunidades, na ausência do apóstolo, além de resolver problemas que ameaçam a existência da comunidade ou dos ensinamentos paulinos – sobre esse aspecto, especificamente, é que se desenvolve a maior parte da carta aos Gálatas – e estimular a coleta recursos financeiros para encaminhar a comunidade de Jerusalém.

Cabe ressaltar que no período em que Paulo viveu, não existiam igrejas nos moldes que as conhecemos atualmente, com infraestrutura e hierarquias. A palavra “igreja”, do grego *ekklesia*, que se aproxima mais da definição de assembleia ou

---

<sup>116</sup> Ibid., p. 59

<sup>117</sup> Ibid., p. 59

<sup>118</sup> Ibid., p. 59

<sup>119</sup> Ibid., p. 60.

comunidade, formada por grupo de pessoas que se reuniam na fé comum em Jesus Cristo, normalmente nas residências domésticas de algum dos membros.

A estrutura básica do meio de comunicação, carta, seguia a estrutura da carta judaica, com elementos greco-romanos. Paulo acabou tendo elementos criativos próprios em seus escritos que vieram a caracterizar as cartas apostólicas posteriores.<sup>120</sup>

Os elementos básicos da carta são: endereço com o nome do remetente, destinatário e a saudação. Depois do endereço, segue um agradecimento extensivo, comentários sobre a vida do apóstolo e a condição da igreja.

No caso do escrito aos Gálatas esse proêmio já introduz um conflito, entre Paulo e seus opositores na comunidade de gálatas, que percorrerá grande parte da carta.

Ela não é iniciada em sua forma convencional, no entanto, inicia de modo descortês, afirmando/defendendo sua missão como resultado de uma incumbência divina e não humana – direi mais sobre esse ponto no decorrer do texto, no que tange ao contexto específico da comunidade dos Gálatas.<sup>121</sup> Tomando a estrutura final da carta paulina, ele faz as saudações finais, nomeando indivíduos específicos.<sup>122</sup>

Um último aspecto que ressalto dessa fonte enquanto meio de disseminação dos ensinamentos de Paulo é que tal veículo era direcionado para comunidades específicas, tratando particularmente dos seus problemas e necessidades. Isso é importante, à medida que desde os primeiros séculos da Antiguidade, assim como nos dias atuais os ensinamentos e palavras a uma comunidade foram transformadas em ensinamentos para outras comunidades com contextos culturais, sociais e temporais diferentes.

### 1.3.3. Análise dos Atos Apócrifos de Paulo e Tecla

Se as cartas sofriam influência estrutural dos romanos e eram uma maneira de comunicação de Paulo com suas comunidades, os Atos Apócrifos de Paulo seguiam outra estrutura e outra intencionalidade:

Ler os *Atos de Paulo* expõe a outras surpresas: nem mistérios, nem linguagem oculta, nem cultura do segredo. Não busquem aqui as palavras de um sábio: a obra de que trataremos agora pertence ao grande caudal da

<sup>120</sup> KOESTER, Helmut. Op. cit. p. 59.

<sup>121</sup> DUNN, James. *Jesus, Paulo e os evangelhos*. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 171.

<sup>122</sup> KOESTER, Helmut. Op. cit. p.59.

literatura de ficção. Os *Atos de Paulo* são um romance, e como todo romance seu objetivo é cativar o leitor contando-lhe uma história palpitante. [...] A essa escola da vida representada pelo romance de amor helenístico corresponde a escola da vida cristã exposta a seus leitores pelo romance cristão. Este não busca realizar um debate teológico refinado. A regra é instruir distraindo. Uma arte sutil é cultivada aqui, a arte de conjugar divertimento e instrução religiosa.<sup>123</sup>

O texto em questão seguia o estilo das novelas gregas antigas e sua intencionalidade é alcançar o público popular. Para isso segue uma narrativa cheia de aspectos fantasiosos e místicos. A proposta não é ser factual. No entanto, não esvazia essa fonte de precisão e interesse histórico, pelo contrário, ela demonstra a adaptabilidade da mensagem cristã no decorrer do segundo século.

O grupo de textos definidos como Atos dos Apóstolos Apócrifos, do qual Atos de Paulo faz parte, são uma adaptação daquilo que encontramos no cânon, Atos dos Apóstolos. Esses escritos não seguiram a mesma estrutura nem se preocuparam em reproduzir os mesmos feitos narrados por Lucas no século primeiro.

Os escritores, provavelmente cristãos do segundo e terceiro séculos, estavam preocupados em dar continuidade às comunidades que vinham surgido nesse momento. Articularam suas experiências comunitárias e de fé, bem como a imagem que têm dos apóstolos que apresentam em suas narrativas. Retratam dilemas, tensões, possíveis saídas para os problemas colocados, além das expressões dos primeiros cristãos tanto no contexto doméstico como das comunidades, bem como no âmbito político imperial.<sup>124</sup>

A partir dos Atos Apócrifos somos capazes de estudar como questões colocadas no primeiro século se desenrolaram nos séculos seguinte, bem como é o caso da liderança/hierarquia dentro das primeiras comunidades e as relações de gênero. Além de estudar novas preocupações surgirem, como a prática da austeridade sexual.

A estrutura novelesca que essa nossa fonte segue não deve ser compreendida como uma mera reprodução da novela grega, mas como resultado de inovações próprias:

---

<sup>123</sup> MARGUERAT, Daniel. & REBELL, Walter. Os Atos de Paulo. Um retrato inabitual do apóstolo. In: KAESTLI, Jean-Daniel. & MARGUERAT, Daniel. (Orgs.). *O mistério apócrifo: introdução a uma literatura desconhecida*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 125-126.

<sup>124</sup> NOGUEIRA, Paulo. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018. p.78.

Os AtAp [Atos Apócrifos] são um testemunho vivo do cristianismo da época. Um cristianismo pleno de luzes e sombras, temores e esperanças. Um cristianismo tentado pela sabedoria dos gregos ou atraído pelas doutrinas esotéricas do gnosticismo ou as aparências de perfeição ascética de certas práticas rigoristas. Mas é um cristianismo que segue recordando seus heróis e cultivando sua memória e suas doutrinas, apoiado em uma hierarquia e uma liturgia.<sup>125</sup>

O Atos de Apócrifo de Paulo não é um texto homogêneo, mas possui uma divisão em três tomos, sendo eles: Atos de Paulo e Tecla, Carta aos Coríntios (3ª Epístola de Paulo aos Coríntios) e o Martírio de Paulo. Sendo o texto que nos debruçaremos no capítulo final, narra a história de Tecla, uma jovem virgem que está prometida em casamento a Tamiro, um político importante. Mas ela é acometida de uma paixão “cega”<sup>126</sup> pelo apóstolo Paulo e decide romper com o dever cívico do casamento.<sup>127</sup> Esse texto tem, portanto, uma temática muito interessante, a castidade das mulheres, como uma forma de resistência ao sistema patriarcal no cristianismo, sendo Tecla uma personagem muito marcante dentro desse contexto.

Percorremos até aqui um debate teórico sobre os debates de gênero, partindo de Foucault e a(trans)vessando alguns pensamentos, principalmente de Paul Preciado e Judith Butler. Notamos alguns recortes e pressupostos sobre a análise das nossas fontes.

Vamos no próximo capítulo observar como se deram as práticas religiosas e as construções de masculinidade e feminilidade dentro do contexto greco-romano. A fim de salientar quais as influências possíveis que trouxeram para o movimento emergente do cristianismo.

---

<sup>125</sup> PIÑERO, Antonio. & CERRO, Gonzalo. *Hechos apócrifos de los apóstoles I: Hechos de Andrés, Juan y Pedro*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. p. 99.

<sup>126</sup> O termo “cega” é usado de forma proposital para transmitir tanto a ideia de um amor desenvolvido apenas pelo contato das palavras de Paulo, pois ela não chegou a vê-lo fisicamente, tanto como um amor paixão, não racional, visto que o apego pelo apóstolo a privava de comer e dormir, como assim relata sua mãe.

<sup>127</sup> SOARES, Claudio da Chaga. *Atos de Paulo e Tecla: a narrativa romanesca e o discurso sobre a imagem do apóstolo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p.12.

## 2. A RELIGIÃO ROMANA DOS PRIMEIROS SÉCULOS

A intenção desse segundo capítulo é contextualizar as sociabilizações dos gêneros no mundo greco-romano, primeiro numa esfera mais ampla da sociedade e depois afinando para as práticas e estruturas religiosas. Ao olharmos para o contexto romano, será mais fácil analisar o desenvolvimento das relações e ações reiterativas de norma de gênero na tradição paulina.

### 2.1. O LUGAR DOS GÊNEROS NA SOCIEDADE

Sabemos que o mundo romano assimilou aspectos dos povos que conquistaram, em especial a cultura e práticas gregas. Mas um dos distanciamentos dos romanos em relação aos gregos se deu no quesito liberdade concedida as mulheres. Veremos nos tópicos a seguir a discussão sobre o espaço concedido as mulheres na sociedade romana, bem como as relações conjugais e normas de gêneros que foram forjadas nesse contexto.

#### 2.1.1. As Mulheres Romanas

Perguntado em uma entrevista sobre qual contexto mais favorável para ser mulher no mundo antigo clássico, Paul Veyne, grande estudioso do mundo romano, respondeu o seguinte:

Em Roma, certamente! De alto a baixo na escala social, os divórcios são frequentes, e as mulheres se divorciam tanto quanto os homens. Um poeta satírico nos fala de uma mulher da “plebe média”, quer dizer, relativamente rica, que hesita: deveria divorciar-se do açougueiro para viver com o padeiro? Em Roma, não há gineceu, como na Grécia. As mulheres saem de casa sem pedir permissão ao marido e, para os jantares com convites, senhor e senhora são convidados conjuntamente, ao passo que na Grécia só se convidava o homem.<sup>128</sup>

Sobre essa relativa modificação, Foucault chama atenção para dois motivos da liberdade entre a mulher ateniense e a romana, especialmente no período helenístico. O primeiro motivo deriva do fato do homem romano perder uma parte da sua importância política, já quem na Grécia o cidadão participava diretamente das decisões políticas, em Roma é o senado e o Imperador que detém o aparato estatal, e, ainda dentro do primeiro motivo, temos o fato da mulher romana atuar na busca por

---

<sup>128</sup> VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 43-44.

independência econômica e jurídica. O segundo motivo ele coloca no fato de o pai da mulher intervir menos no casamento, sendo possível encontrar contratos de casamento firmados somente entre um homem e uma mulher, sem presença do pai.<sup>129</sup>

Essa relativa mudança de liberdade entre o mundo ateniense e o romano também passou por uma mudança da esfera privada no primeiro caso, para o público no segundo caso, no que diz respeito ao casamento:

Progressivamente o casamento no mundo helenístico, toma lugar no interior da esfera pública. Ele ultrapassa, assim o quadro da família, com esse efeito paradoxal que a autoridade desta última fica “publicamente” sancionada, mas também relativamente limitada.<sup>130</sup>

Ainda sobre as mulheres romanas Pedro Funari nos conta o seguinte:

Elas nunca foram consideradas cidadãs e, portanto, não podiam exercer cargos públicos. No entanto, provavelmente por influências de costumes etruscos, mais liberais com relação a elas, as romanas não viviam isoladas, como as gregas, estavam sempre fisicamente presentes, tanto na vida doméstica, como na vida pública. As mulheres romanas podiam ser educadas e chegavam a tomar parte de campanhas eleitorais, assim como a escrever poesias.<sup>131</sup>

A pesar de terem certo grau de educação a ponto de poderem realizar poemas, a educação dada às meninas era pouco considerada.<sup>132</sup>

Veyne nos mostra que as mulheres romanas tinham mais autonomia em relação às mulheres gregas. Funari destaca que mesmo as mulheres não podendo votar ou serem votadas, ou seja, não eram consideradas cidadãs, isso não as impedia de atuarem no jogo político por meio de cartazes.<sup>133</sup> Ou ainda, que não experimentassem autonomia, como pode ser visto em um convite de uma senhora para sua festa de aniversário, datada por volta do ano 100 d.C., na Bretanha.<sup>134</sup> Funari ao analisar esse documento destaca o fato de ser a mulher que organiza a festa e convida as pessoas. “As romanas tinham uma posição ímpar que talvez só possa ser comparada àquela do século XX, no Ocidente, algo notável na história.”<sup>135</sup>

---

<sup>129</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. São Paulo: Paz e Terra, 2020. p. 98.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>131</sup> FUNARI, Pedro. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2020. p. 105.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 118-119.

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 119.

O mundo no qual essas mulheres viviam era por um lado mais livre em relação ao mundo grego, mas por outro lado não permitiu que elas assumissem o lugar de poder dado aos homens ou, pelo menos, foi assim que eles tentaram ordenar seu mundo. Vejamos uma citação de Norberto Guarinello, na qual está falando das mulheres e sua relação com cristianismo reiterando a ideia da limitação de atuação no âmbito público de Roma.

O grande diferencial dos cristãos localizava-se não apenas em uma enorme devoção religiosa, mas também na progressiva constituição de uma rede mediterrânea, num sistema de circulação de cartas e textos sagrados e no estabelecimento de grupos formais dentro das cidades. Penetravam nos espaços domésticos das casas e muitos dos primeiros convertidos eram mulheres – que, por sinal, não tinham lugar no espaço público.<sup>136</sup>

Até aqui vimos um panorama dado por alguns homens que se debruçaram sobre a antiguidade e relataram o status social dessas mulheres em Roma, de como estava colocado essa situação da mulher na sociedade romana. Veremos a seguir um aprofundamento em questões como do casamento e das expectativas depositadas nos gêneros do mundo romano.

### 2.1.2. O Casamento

Ao estudar sobre os sujeitos na Roma Antiga, percebi que as mulheres que gozavam de maiores privilégios eram aquelas que estavam casadas. Podemos observar isso a partir da escrita de Dionísio de Halicarnasso:

Rômulo manteve as mulheres em grande e sabida modéstia, graças ao estabelecimento de uma única lei (que a todas as outras superava como mostraram os fatos) a qual estipulava que a mulher casada, conforme a união sagrada do matrimônio, devia participar de todos os bens do marido e de todas as coisas santas.<sup>137</sup>

Os casamentos entre as famílias de posse aconteciam por arranjos feitos pelos pais dos noivos. A diferença de idade era considerável se pensarmos nos nossos dias atuais, o homem geralmente tinha entre 30 e 40 anos e a moça entre 12 e 18 anos, quando já estaria apta a gerar filhos. O casamento para a elite era representação da união de famílias mais do que da consolidação do amor entre o casal. Um dos rituais do casório que vale ser destacado aqui é a fala da noiva para o marido, na qual ela

<sup>136</sup> GUARINELLO, Noberto. Op. Cit. p.148.

<sup>137</sup> FUNARI, Pedro. Op. cit. p. 105.

prometia o seguinte: “aonde você for, eu vou junto”.<sup>138</sup> O fato dela dizer isso traz uma ideia de parceria em certa medida, mas também a ideia de estar a serviço do marido, estar submissa à vontade dele.

É curioso perceber que essa ideia de seguir ao marido e estar submisso a ele, como se ele fosse o cabeça da família aparece em uma das passagens de Efésios, que irei analisar no último capítulo.

Ao olhar para esse episódio específico e fazer um paralelo com alguns casamentos atuais, que já presenciei, é interessante perceber que falas e práticas parecidas a essas, são recorrentes, principalmente nas famílias com uma formação cristã tradicional. Na minha própria experiência pude ouvir e ser instruído que a vocação do marido passaria a esposa com maior frequência, não era raro para mim ouvir testemunhos de casais nos quais as mulheres se orgulhavam de abrir mão do seu trabalho ou sonho para seguir o marido.

Se casar não era para o amor, então por que casavam? Sobre essa pergunta Paul Veyne nos traz o seguinte entendimento:

Tudo bem considerado, casava-se por duas razões: para enriquecer, casando-se com um dote (o casamento era considerado um meio perfeitamente honrado de multiplicar suas rendas e o patrimônio de seus herdeiros), e, principalmente, porque...esse era o costume. Não há motivo para procurar razão mais fundamentada e mais funcional. [...] Apenas, pouco a pouco, a cidade romana, na pessoa de seus chefes, os senadores – que eram também seus pensadores políticos autorizados –, não deixou de dar a esse costume uma função racional. Os cidadãos tinham o dever de se casar a fim de procriar, em núpcias legítimas, filhos que, sendo, legítimos, perpetuassem o corpo cívico.<sup>139</sup>

Ainda sobre o destino do casamento Funari nos diz o seguinte: “A nova família de elite tinha como objetivo a reprodução de herdeiros, e filhos não tardavam a nascer.”<sup>140</sup>

Mais um autor que reitera a ideia de casamento para a reprodução é Jean-Paul Thuillier em História da Virilidade:

Não obstante movimentos particulares como a política de austeridade no plano moral familiar implementada por Augusto, não existe nenhuma certeza, porém, de que ela tenha provocado mudanças fundamentais na mentalidade romana antes da vitória definitiva do cristianismo, que introduziu ou tentou impor uma nova tradição sexual – que, por sinal, não estava totalmente ausente da moral estoica: para alguns filósofos desta obediência, a castidade era algo bom e, de fato, se aconselhava a não ter relações sexuais senão

<sup>138</sup> FUNARI, Pedro. Op. cit. p. 112-113.

<sup>139</sup> VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 191.

<sup>140</sup> FUNARI, Pedro. Op. cit. p.113.

com a própria esposa – e ainda para casar, isto é, para procriar, o que não excluía a priori toda fantasia e toda variante, mesmo com uma única esposa<sup>141</sup>.

Sabemos que o casamento era importante e que seu destino se dava na lógica da reprodução. Esse trecho traz também uma nova percepção que será explorado dentro do cristianismo primitivo no último capítulo, a austeridade ou castidade sexual.

No contexto romano chamo atenção para o fato de que essa preocupação já fazia parte da moral romana, mesmo antes do cristianismo, o que veremos é a mudança de sentido atribuído a prática da austeridade sexual, especialmente entre as mulheres.

Seguir esse preceito de se casar era assumir uma conduta exemplar, especialmente para o homem romano, que à medida que cuidava de si estava assumindo uma postura de valor social. O casamento para o homem era tido como uma obrigação social, assim como a vida política, a religião e a família.<sup>142</sup>

Se essas características do casamento se aplicam a uma elite romana, já para os casamentos dos humildes a lógica era diferente: não casavam por arranjos familiares, mas para se ajudarem no trabalho. A diferença de idade também não era tão diferente entre os cônjuges e os filhos logo passavam a somar no sustento da casa.<sup>143</sup>

Mesmo participando das coisas da casa e das coisas santas as esposas ainda se enquadravam como uma propriedade do pater famílias, assim como os filhos, os escravos, os animais e todos objetos e posses da família. O poder exercido pelo pai podia variar entre uma família mais rica ou uma plebeia, mas continuava tendo grandes poderes sobre esposas e filhos. Em alguns casos havia até direito de decisão sobre a vida ou morte dos membros dessa família. Essa centralidade e autoridade do pai de família configurou aquilo que chamamos de patriarcado e que marca devidas proporções a contemporaneidade.<sup>144</sup>

---

<sup>141</sup> THUILLIER, Jean-Paul. Virilidades romanas: vir, virilitas, virtus. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História da virilidade*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. p. 80-81.

<sup>142</sup> VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 193-195.

<sup>143</sup> FUNARI, Pedro. Op. cit. p. 115.

<sup>144</sup> Ibid., p. 112.

### 2.1.3. Sobre a Virilidade e a Educação Masculina

A pesar das mulheres receberem uma educação na infância, esse espaço era de primazia dos meninos que virariam homens-cidadãos. A educação dos meninos preparava eles para a vida nos tribunais e na vida política, a instrução era uma atividade masculina.<sup>145</sup> O romano é formado/educado desde sempre para conquistar o mundo.<sup>146</sup>

O homem romano exemplar deveria casar. Porque sim! Além disso deveria ser capaz de gerar filhos e dar continuidade no corpo cívico de Roma. Entretanto, não era só isso que se esperava de um homem, principalmente daqueles que desempenhavam papel de cidadãos romanos. Veremos a construção de uma virilidade romana partindo inicialmente do ponto da sexualidade, passando pelo aspecto da coragem e na educação exclusiva desses meninos-homens de Roma.

O ato da reprodução tinha como intuito maior gerar novos cidadãos legítimos a Roma. Não havia nessa prática um intuito de desfrutar do prazer, o prazer masculino poderia se dar em outras esferas, como por exemplo com os/as escravos/escravas.

A relação sexual para um romano desempenhava uma função de afirmar sua virilidade. Para ser todo homem ele deveria ser aquele que penetra (estocar)<sup>147</sup>, tanto uma mulher como outro homem como uma forma de esboçar sua dominação sobre outrem. Foucault analisou como se organizou e foi tema de preocupação entre os romanos a relação afetiva entre homens.<sup>148</sup>

O lugar de dominação para o romano ocupa um ponto da sua masculinidade quase que central:

Contentar-nos-emos em acentuar aquilo que distingue particularmente o macho romano, e é evidente que as qualidades, dentre as quais a coragem, apresentadas por ocasião do “serviço militar”, são disso um bom exemplo; mas não podemos relegar ao silêncio uma vontade bastante viril de dominação sobre as outras categorias da população, romanas ou estrangeiras, nem uma fidelidade permanente a determinados valores, uma constância no esforço.<sup>149</sup>

<sup>145</sup> FUNARI, Pedro. Op. cit. p. 115.

<sup>146</sup> THUILLIER, Jean-Paul. Op. cit. p. 116.

<sup>147</sup> Ibid., p.82.

<sup>148</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. São Paulo: Paz e Terra, 2020. p. 237-289.

<sup>149</sup> THUILLIER, Jean-Paul. Op. cit. p.113

A partir dessas palavras, podemos perceber que o homem romano, instruído desde pequeno para guerra e para o espaço de debate político, assumia uma atitude de dominação para com os estrangeiros, os escravos, as mulheres e as crianças. A vitória em guerra era assemelhada a uma penetração sexual, e a derrota, a pesar dos atos de heroísmo, traduz o fracasso da virilidade.<sup>150</sup> Ser homem romano pressupunha ser dominante.

A construção dessa figura de homem dominante está atrelada a outra expectativa do ser masculino: o controle sobre as emoções. O extravasar das emoções, por exemplo, o choro, era uma atitude tida como de mulher.<sup>151</sup>

Se chorar era uma atitude que demonstrava fraqueza e estava associado ao ser mulher, podemos pensar que nos dias atuais, ainda se tenta performar essa ação, a ponto de falas como “homem não chora” ser conhecida por quase todos os meninos e homens adultos em nossos dias. Existe nesse simples gesto um controle das estruturas reiterativas de normas que parecem estar arraigadas na mais remota herança do mundo ocidental e do qual ainda não conseguimos nos desgarrar. Se homem na cultura ocidental pressupõe que sejamos fortes, inabaláveis, conquistadores e em hipótese alguma, frágeis. Isso acaba desembocando para a construção de masculinidades problemáticas, que ao menor sinal que contestação da sua virilidade<sup>152</sup> recorre a violência ou ações arriscadas. O curioso é que exatamente ao se negar o espaço da fragilidade aos homens é que vemos eles performarem masculinidades frágeis. Seria mais adequado tomarmos consciência de nossas fragilidades e principalmente rompermos com dominação patriarcal.

Vale ressaltar que essas características tidas como viris e masculinas eram em grande medida uma expectativa social em Roma, como se os sujeitos machos tivessem em certa medida que performar tais ações de ser penetrador, dominador e controlador.

Segundo uma interpretação amplamente aceita, os homens romanos deviam penetrar para serem considerados homens de verdade e não podiam ser penetrados. Contudo, parece que a masculinidade romana não estava baseada nisso; o caso de Caio Júlio César é sintomático a esse respeito: ele era considerado um grande conquistador de mulheres e todos conhecem sua

---

<sup>150</sup> THUILLIER, Jean-Paul. Op. cit. p. 117.

<sup>151</sup> Ibid., 119

<sup>152</sup> “A virilidade [...] é uma noção eminentemente relacional, construída diante dos outros homens, para os outros homens e contra a feminilidade, por uma espécie de medo do feminino, e construída, primeiramente, dentro de si mesmo.” BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2003. p. 79.

história de amor com Cleópatra. O mesmo César, contudo, tinha fama de ser “esposa de todos os homens e marido de todas as mulheres.” Seria mais apropriado considerar que o condenável na sociedade romana era o fato de fazer-se passar por alguém do outro sexo, e não o de manter relações com pessoas do mesmo sexo, seja de forma passiva ou ativa.<sup>153</sup>

Outro autor que apresenta uma visão diferente sobre o ato de penetrar é Thuillier:

Esta formula eficaz e direta de Paul Veyne [“estocar e não ser estocado”] resume perfeitamente a situação e, sem dúvida, conquistará a adesão geral: em Roma, a virilidade se caracteriza primeiramente por uma sexualidade e não passiva ou, para falar mais precisamente, visto que alguns contestam esta ideia de uma atitude passiva – o parceiro “passivo” num casal não o sendo totalmente -, homem é aquele que penetra sexualmente seu parceiro seja qual for o modo de penetração bem como o parceiro penetrado. Em contra partida, ser penetrado sexualmente não pode ser senão coisa de efeminado, de um homem que abdicou de sua virilidade, ao menos parcialmente.<sup>154</sup>

Funari fala sobre aquilo que é condenável sexualmente em Roma e compreende a permitividade do homem ser penetrado, sem que isso ferisse sua masculinidade. Já Thuillier, defende a ideia de que haja uma diminuição do status da masculinidade no ato de ser estocado, pois ele estaria abdicando parcialmente de sua virilidade. Dito isso, concordo com Funari de que em Roma não fosse proibido o sexo homoafetivo, mas essa prática caracterizava o sujeito penetrado de efeminado e, portanto, menos viril. Podemos pensar o caso de Júlio César como um caso à parte, pois ele foi um imperador e conquistador de sucesso e, portanto, mesmo que tenha sido estocado isso não anulava seus outros aspectos viris. Penetrar ou ser penetrado não era a única variável na hora de definir um sujeito.

Consideremos, até essa parte que mulheres romanas tinham sua autonomia e desfrutavam de uma liberdade conquistada, ao passo que homens ainda procuravam a manutenção da estrutura social que lhes conferissem quase todo poder e dominação. Na próxima parte iremos ver na esfera religiosa como se deram as ações dos homens e mulheres nesse contexto, bem como a importância da religião na ordenação de Roma.

## 2.2. O LUGAR DOS GÊNEROS NA RELIGIÃO

<sup>153</sup> FUNARI, Pedro. Op. cit. p.121

<sup>154</sup> THUILLIER, Jean-Paul. Op. cit. p. 82-83.

A religião greco-romana deve ser compreendida na mesma proporção que se estende a formação do império romano, ou seja, quando falamos em religião romana devemos ter em mente que a própria Roma existiu, dentro da historiografia tradicional, entre o século VIII a.C. até o século V d.C. e teve uma fase de Monarquia, depois uma República e por último um Império.

O recorte temporal que analisarei é aquela que tem bases na República, quando ocorre a expansão territorial de Roma, proporcionando contato com a religião grega, e nos primeiros séculos do império por volta do século I a.C. até II d.C.

Sobre as fontes que dispomos hoje para o estudo da religião romana a maioria delas são fruto de uma produção da elite por serem produções de sacerdotes e de textos produzidos pelo estado romano. Sendo assim, muitos documentos não expressam a experiência das camadas populares romanas e limitam nosso conhecimento sobre as religiosidades no âmbito privado, já que o conteúdo das fontes em grande parte se refere ao âmbito público.<sup>155</sup>

Quando falamos sobre religião greco-romana temos que considerar a pluralidade dela, bem com a diversidade das coisas que a compunha e o impacto das performances dos rituais romanos na formação dos gêneros:

[...] gestos e comportamentos construíam representações e enunciados sobre o sistema das coisas e de seres, enunciados que, à maneira de atos performativos, podiam se tornar uma realidade na consciência daqueles que celebravam tais ritos e daqueles que os assistiam. E, como sempre, na reconstrução dos enunciados formulados pelos gestos – e especialmente aqueles transmitidos por fontes indiretas –, todos os detalhes são importantes.<sup>156</sup>

Irei, nos parágrafos a seguir, pontuar algumas questões imprescindíveis para a vida religiosa romana assim como mencionar alguns rituais a fim de reconhecermos as práticas performáticas de gênero.

### 2.2.1. A Religião no Seio da Família

<sup>155</sup> ROSA, Claudia Beltrão da. A religião na Urbs. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. (ORG.) *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: EDUFES - MAUAD, 2006. p.138.

<sup>156</sup> SCHEID, John apud ROSA, Claudia Beltrão da. *Religião, Gênero e Sociedade: Ordem romana, ordem sagrada*. p.184.

Adentraremos o espaço da religião começando do ambiente privado, vamos olhar para o ambiente familiar. As práticas religiosas familiares remontam a um contexto muito antigo no mundo romano, mesmo antes do mito de fundação de Roma. A família e a religião tinham desde muito tempo um vínculo extremamente próximo, sendo que uma influenciava sobre a outra. Nesse sentido destacamos a figura do *pater familias*, que assumia a autoridade da família bem como das práticas religiosas domésticas.<sup>157</sup>

Sobre os cultos domésticos podemos mencionar três principais elementos. O culto aos *lares*, uma espécie de deuses familiares. O *fogo sagrado*, que marca a primeira e última preocupação do pai de família em um dia, pois ao acordar reanimava o fogo e ao final do dia garantia que o fogo não se apagasse durante a noite. Cabe destacar que o fogo doméstico foi ganhando importância a ponto de ser personificado numa divindade, a deusa Vesta. Por último, o *culto aos mortos*, que pode ser entendido como uma veneração dos antepassados daquela família, no caso das mulheres, o culto aos antepassados era feito da parte do seu marido.<sup>158</sup>

Sobre todos esses cultos e rituais o pai de família (líder daquela unidade familiar) é que tomava a frente. Dessa estrutura familiar veremos que ela própria teve grande influência sobre a religião no âmbito público, podemos dizer que a estrutura da religião em Roma desenvolveu forte vínculo com a estrutura da família, diferentemente do que vai ser colocado pelo cristianismo, uma religião de interiorização e consciência.<sup>159</sup>

### 2.2.2 A Religião no Espaço Público e Suas Características

Mesmo a religião romana tendo como base a unidade familiar, ela se desenvolveu com uma dinâmica voltada as relações no espaço político e social e não tanto das relações familiares, como nos conta Veyne:

A desenvoltura liberal, a serenidade ingênua do paganismo resultava, assim, do fato de ter concebido as relações com os deuses segundo o modelo das relações políticas e sociais; caberia ao cristianismo concebê-las segundo o modelo das relações familiares e paternalistas, e por isso o cristianismo, diferentemente do paganismo, seria uma religião de obediência e amor: a

---

<sup>157</sup> NETO, Willibaldo. *As religiões no tempo de Jesus*. São Paulo: Fonte Editorial, 2019. p. 124-125.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 125-129.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p.129.

genialidade de santo Agostinho, a sublimidade de santa Teresa constituem desenvolvimentos gigantescos da relação familiar.<sup>160</sup>

A religião romana tinha uma relação com a vida prática dos sujeitos, como não era uma religião que tratava da vida após a morte nem da salvação das almas, ela respondia a demanda da vida quotidiana. Nesse sentido foi uma religião política.<sup>161</sup> Quando falamos em religião e política romana discorreremos sobre duas esferas que compõe a mesma organização da vida dos cidadãos.<sup>162</sup> Moses Finley traz uma percepção a respeito dessa relação.

Nenhuma atividade pública e muito poucas particulares eram empreendidas sem antes suplicar aos deuses sua proteção, através de preces e sacrifícios, e sem lhes retribuir com dadas e oferendas, subseqüentemente, os êxitos obtidos. Com bastante frequência, entre os romanos sempre, os deuses eram consultados de antemão, mediante rituais específicos, sobre as perspectivas de êxito em assuntos públicos.<sup>163</sup>

Cultuavam os deuses justamente pela sua providencia e fortuna nos assuntos de interesse do fiel. Não se esperava que eles fossem obrigados a realizar nenhuma prece, mas era sábio que se ofertasse aos deuses, para que assim pudesse ter seu favor em algum assunto, tanto de ordem pública, como também privada.<sup>164</sup>

A incorporação de divindades ao panteão romano era algo comum, uma vez que eram politeísta e aceitavam com relativa tolerância os cultos dos povos que iam sendo agregados por conquista. Os romanos eram tolerantes a respeito de outras atividades religiosas, até o ponto daquela religião ou culto se tronar perigosa.

Os cultos que eram considerados *superstitio* não eram só recusadas pelos romanos, mas também passíveis de perseguição.

Os cristãos não foram os primeiros nem os únicos a serem perseguidos na história de Roma. Os romanos no ano de 180 a.C. perseguiram adeptos de um culto a Baco na península itálica com mais ênfase e determinação se comparado aos cristãos na fase do Império. Isso se deu porque o culto a Baco proibia os grupos de terem líderes homens, tesouro do grupo, juramentos e fiéis. Isso conflitava de forma radical com a estrutura romana, na qual os cultos públicos eram organizados pelo

<sup>160</sup> VEYNE, Paul. O Império Romano. In: Veyne, Paul. (org.). *História da vida privada*. Vol. 1: Do Império ao ano Mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 191.

<sup>161</sup> NETO, Willibaldo. Op. cit. p.136.

<sup>162</sup> Ibid., p. 137-138.

<sup>163</sup> FINLEY, Moses. *A política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 39.

<sup>164</sup> VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 61-76.

Estado e os cultos privados eram comandados pelos *pater familias* (homens). Todas as principais instâncias religiosas tinham o homem como líder, esse era o sistema de poder vigente, além de não ter arrecadação de impostos (tesouro) e não ter uma rigidez ritualística. Ao passo que o culto báquico configurava uma ameaça a essa estrutura.<sup>165</sup>

Quando comecei a pesquisar religião romana na graduação, deparei-me com uma dúvida: como os romanos adoravam deusas e deuses em relativa igualdade e no seio da sua própria sociedade não consideravam as mulheres iguais aos homens? Essa dúvida começou a ganhar contornos quando tive contato com um texto de Veyne, que nos relata o seguinte sobre a relação dos romanos com seus deuses e sobre o fato de existirem deuses e deusas (binário):

E, depois, há um verdadeiro amor por esses grandes personagens que são os deuses, esses grandes homens que são admirados, com um pouco de ironia; quanto às deusas, preenchem uma função que conhecemos bem, uma vez que inventamos a imprensa sensacionalista: Diana e Vênus são verdadeiras estrelas populares – e não falo de Baco ou de Apolo.<sup>166</sup>

Outros contornos que fui acrescentando para responder a essa questão se deu quando me dei conta da importância dessas divindades femininas para os romanos no quesito fertilidade e fecundidade.

Podemos perceber a importância da fecundidade a partir das tríades existentes em Roma. A primeira dela chamada de “pré-capitoliana” era composta por Júpiter, considerado pai dos deuses, que representava a justiça; Marte, a guerra e Quirino a união. Essas características marcaram a sociedade romana logo no seu início. Já numa fase seguinte o momento romano foi marcado por crescimento populacional, por toda península itálica, bem como pela expansão do comércio. Essa segunda tríade, capitoliana, era formada por Júpiter, Juno e Minerva, sendo duas deusas. Juno era a deusa guerreira e da fecundidade, esposa de Júpiter e rainha dos deuses e deusa do céu e da luz, além de ser deusa das mulheres casadas, já Minerva era deusa da arte e artesãos, e era tida como uma deusa virgem, assim como Diana e Vesta. A terceira tríade romana “tríade plebeia” é ainda mais emblemática: Ceres, Liber e Libera, sendo todas as divindades da fecundidade. Recebe esse nome num contexto

---

<sup>165</sup> ROSA, Claudia Beltrão da. Op. cit. p. 151-153.

<sup>166</sup> VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p.24.

de disputas entre plebeus e patrícios. É mantida como a tríade clássica da elite a capitoliana.<sup>167</sup>

Até aqui vimos a importância da religião para o mundo romano e de como a estrutura religiosa refletia o mundo social. Dessa forma podemos imaginar que contestar a religião e radicalizar certas práticas poderia ser motivo de perseguição para qualquer religião que desafiasse o padrão romano. No próximo tópico veremos rituais e cultos celebrados por sacerdotes e sacerdotisas na intenção de analisar as performatividades dos gêneros.

### 2.2.3. Práticas Religiosas e os Gêneros

Partindo da teoria sobre a construção dos gêneros pautada na diferença sexual analisada no primeiro capítulo vamos estudar alguns dos rituais e práticas religiosas na sociedade romana a fim de analisar como foi construída essa diferenciação através da performance. Ao apresentar alguns rituais pretendo contextualizar o universo de desenvolvimento do cristianismo primitivo.<sup>168</sup> A maior parte da documentação textual sobre os rituais romanos que temos acesso são escritos do período final da república e do principado.<sup>169</sup>

O grupo de rituais que gostaria de apresentar estão atrelados ao calendário ritualístico romano, sendo esse um dos três calendários que existiam em Roma<sup>170</sup>. Por ser um calendário, os ritos ali ordenados pretendem criar um sistema de coerência cronológica, linear e cíclico que orientam o coletivo e o indivíduo, tanto sobre o presente quanto sobre o futuro.<sup>171</sup> Além desses rituais ligados ao calendário, incorporarei outras práticas de culto para abarcar dentro do possível o máximo de práticas religiosas.

---

<sup>167</sup> NETO, Willbaldo. Op. cit. p.129-135.

<sup>168</sup> Quando me refiro a cristianismo no singular faço menção de um recorte temporal do século I-IV. Dentro desse recorte houveram várias expressões e variações da fé em Jesus Cristo, sendo mais adequando a ideia de cristianismos no plural, pois as práticas e discursos envolvendo a mensagem de Cristo ganhou contornos específicos em cada localidade. Posso mencionar aqui aquele cristianismo que se desenvolveu mais próximo de Jerusalém sobre a tutela atenta de muitos judeus como Pedro e Tiago, em contra ponto houveram outras variações por exemplo no meio rural, distante dos centros urbanos e até regiões mais longínquas onde a mensagem de Paulo atingia gentios.

<sup>169</sup> ROSA, Claudia Beltrão da. Op. cit. p. 125.

<sup>170</sup> MENDES, Norma Musco; BORGES, Airan dos Santos. Os calendários romanos como expressão de etnicidade. In: *História: Questões & Debates*, 48/49. Editora UFPR, 2008.

<sup>171</sup> TAKÁCS. Sarolta A. *Vestal Virgins, Sibyls and Matrons. Women in Roman Religion*. Austin: University of Texas Press, 2008, p.27.

Seguindo a análise proposta por Claudia Beltrão da Rosa, apresentarei rituais que ocorriam no mês de março, dedicado a Marte, o primeiro mês do ano para os romanos, quando ocorria o início das festas religiosas. Esse mês marcava o início do ano agrícola (início do ciclo agrário da reprodução, da manutenção da vida e da guerra) e o ano político.<sup>172</sup> Neles os jovens romanos da aristocracia passavam a serem considerados cidadãos e recebiam as diretrizes daquilo que se esperavam deles enquanto homens romanos. Da mesma forma era realizado rituais com a mesma finalidade para as mulheres. Ambos sexos “aprendiam ou reiteravam seu lugar no interior da *domus* e da *família* romana [...], capaz de garantir a perenidade da *urbs*”.<sup>173</sup>

Percebemos tais ritos conexos no reconhecimento coletivo de sua capacidade reprodutiva e de proteção da comunidade no sistema das festas de março, iniciando-se pelos ritos das *Matronalia*, nas *Kalendas* (=1º de março), continuando com o ritual denominado *ancilia mouent* em 9 de março, os ritos da pouco conhecida *Anna Perenna*, nos *Eidus* (=15 de março) até o *Quinquatrus* e o *Turbilustrium* (= 23 de março) e a partida dos homens para a guerra (*QRCF*, no dia seguinte, ou seja, em 24 de março), sacralizando a nova geração da cidade, distinguindo moças e rapazes, e certificando que estavam prontos para desempenhar os papéis que a sociedade romana assignava a umas e outros, de modo coerente com o comportamento coletivo desejado.<sup>174</sup>

No primeiro dia do mês as vestais acendiam um novo fogo para deusa Vesta simbolizando um novo ciclo anual, em seguida levavam ofertas ao templo da deusa (como por exemplo, parte dos seus cabelos), dando assim início a outras festividades.<sup>175</sup> Sobre as vestais cabe destacar: eram escolhidas ainda crianças por um sumo pontífice e ficavam nesse cargo por 30 anos, eram impedidas de casarem e deviam manter-se castas durante todo tempo de serviço, além de estarem sujeitas à repreensão do sumo pontífice. Sua vestimenta durante o sacrifício era uma touca vermelha e o penteado da noiva. Entre as atividades que estavam encarregadas, para além de manter a chama de Vesta acesa tinham: a torrefação, pisa e moagem das espigas que iriam compor a farinha ritual (*mola*) dos sacrifícios públicos; participavam do sacrifício depois que o animal havia sido imolado, levando o vitelo para queimar, atividades normalmente realizadas pelos homens em outras ocasiões. Além de participarem dos rituais, elas possuíam “certos poderes religiosos tradicionalmente

<sup>172</sup> ROSA, Claudia Beltrão da. Op. cit. p.126.

<sup>173</sup> ROSA, Claudia Beltrão da. Op. cit. p. 123.

<sup>174</sup> Ibid., p.126

<sup>175</sup> Ibid., p.128-129.

reservados aos homens” como pôde ser observado. No entanto, percebemos que tinham pré-requisitos a seguirem, como a virgindade.<sup>176</sup>

A virgindade das vestais representava para os romanos, da mesma forma que em outras sociedades tradicionais, um estágio intermediário entre o masculino e o feminino. Como estavam afastadas da procriação, principal atribuição feminina na sociedade romana, as virgens vestais não eram consideradas plenamente mulheres, estando fora dos domínios definidos pelas identidades sexuais. Por não se inserirem completamente no universo feminino, as vestais compartilhavam de diversos atributos masculinos. Isto era expresso juridicamente no fato delas dispensarem a tutela e poderem prestar testemunho, herdar e dispor de seus bens em testamento, coisas reservadas apenas aos homens.<sup>177</sup>

A primeira festividade após aceso o fogo de Vesta era a *matronalia*, celebrada por mulheres de certo status social normalmente casadas, as chamadas matronas. Juntamente com as matronas estavam as parturientes que homenageavam a deusa Juno Lucina, que era a deusa vinculada aos partos. Após a oferta no templo as mulheres recebiam dos maridos orações pedindo pela saúde delas e pela harmonia do casal, daí as matronas serviam um banquete aos escravos da casa.<sup>178</sup>

Esse banquete aos escravos conduzido pela matrona tem um paralelo realizado pelo *pater familias* no mês de dezembro quando ofertam um banquete em honra a Saturno.<sup>179</sup>

Ao analisar o rito da *matronalia* a partir das perspectivas teóricas de gênero recente Fanny Dolansky<sup>180</sup> destaca a relação de dependência mútua entre os componentes da *domus* romana, como a matrona, o *pater familias* e a família<sup>181</sup>. Para ela o festival demonstra a relação entre os gêneros e o poder em constante renegociação. Ela compreende que o banquete feito pela matrona aos escravos reitera a hierarquia social e jurídica entre senhores e escravos. Sendo assim a *matronalia* seria mais um rito doméstico do que um rito feminino.<sup>182</sup>

<sup>176</sup> SCHEID, John. “Estrangeiras” indispensáveis: os papéis religiosos das mulheres em Roma. In: PANTEL, P. S. (Org.). *História das mulheres: a antiguidade*. São Paulo: Ebradil, 1990. p.470-474.

<sup>177</sup> DUMÉZIL, Georges apud PINTO, Paulo. *Transformações no politeísmo romano*. PHOINIX, Rio de Janeiro, Vol. 3, p 343-369, 1997. p.350.

<sup>178</sup> ROSA, Cláudia Beltrão da. Op. cit. p. 128-129.

<sup>179</sup> NETO, Willbaldo. Op. cit. p.134.

<sup>180</sup> DOLANSKY, Fanny; RAUCCI, Stacie. *Rome: a sourcebook on the ancient city*. New York: Bloomsbury Academic, 2017.

<sup>181</sup> A família patriarcal romana é um agrupamento de pessoas livres e não livres, que implica propriedade e patrimônio.

<sup>182</sup> ROSA, Cláudia Beltrão da. Op. cit. p. 129.

Após as festividades da *matronalia* vinham o ciclo ritual dos sálíos, que renunciavam, por meio de danças, hinos e balançar de escudos sagrados, a campanha guerreira que teria início na primavera.<sup>183</sup> Ao lado dos sálíos, as mulheres (sálias) eram incumbidas de ajudar nas celebrações de comitivas guerreiras na abertura e desfecho da estação de guerra. Sua vestimenta era composta de uma touca pontiaguda e um manto militar.<sup>184</sup>

Outro cargo ocupado por mulheres casadas, mais precisamente pelas esposas dos sacerdotes eram: a *flamínica* e a *regina sacrorum*. A primeira oferecia um carneiro a Júpiter nos dias específicos, enquanto que a segunda oferecia um leitãozinho ou ovelhinha à deusa Juno todos os primeiros dias do mês. Elas não desempenham uma atividade que pudesse ser considerada exceção. Elas são necessárias, pois os seus maridos só podiam ocupar os cargos de flâmines se fossem casados. O trabalho deles só era possível em conjunto (casal), elas estavam sob a autoridade dos maridos.<sup>185</sup>

Para além da participação nos ritos do calendário podemos ver as matronas atuando na realização de sacrifícios “sem a presença masculina” ou, também, de forma autônoma. Exemplo desses sacrifícios são: *Nonas Caprotinas* e *Matronais*, na qual elas cobrem os custos da liturgia; *Matrais*; *Fortuna Muliebre*, na qual aparecem praticando o sacrifício, elas eram as sacerdotisas; *Pudicícia*, na qual as matronas podiam tomar decisões, conceder direitos e retirá-los segundo a sua vontade, aqui o sacrifício era feito à porta fechada e anualmente – era uma celebração rara – sem presença masculina. As *súplicas*, era outro ritual realizado pelas matronas, nela as matronas e moças em idade de casar participavam de celebrações de origem estrangeira.<sup>186</sup>

Voltando as festividades de março, no dia 14, acontecia o festival das *Equirria*, com sacrifício ao deus Marte e a realização de uma corrida de cavalos no Campo de Marte com a finalidade de consagra-los para guerra. Esse episódio coincidia com a primeira lua cheia do ano agrícola, quando acontecia a festa de *Anna Perenna* no bosque, a onde acontecia um culto a fertilidade.<sup>187</sup>

---

<sup>183</sup> Ibid., p. 130.

<sup>184</sup> SCHEID, John. “Estrangeiras” indispensáveis: os papéis religiosos das mulheres em Roma. In: PANTEL, P. S. (Org.). *História das mulheres: a antiguidade*. São Paulo: Ebradil, 1990. p.475.

<sup>185</sup> Ibid., p.474-475.

<sup>186</sup> Ibid., p. 476-488.

<sup>187</sup> ROSA, Cláudia Beltrão da. Op. cit. p. 131.

Já no dia 17 desse mês os jovens da aristocracia eram guiados por pais ou tutores ao *forum Romanum*, enquanto as mães desses jovens sacrificavam a *Liber Pater* em prol de seus filhos, esse era o festival das *Liberalia*. Os rapazes mudavam suas vestes para a *toga virilis*, despindo-se das roupas de criança, sendo essa cerimônia contendo caráter de iniciação guerreira, celebração e espetáculo. “o ritual apresentava uma grande pedagogia coletiva do tempo da guerra e da reprodução da comunidade.”<sup>188</sup> Nesse mesmo dia os Sálios voltavam a dançar e as armas eram consagradas, juntamente com sacrifícios e banquetes das *Agonalia*, para honrar Marte.<sup>189</sup>

Em seguida vinha o festival de Quinquatrus, nos dias 19 a 23, com ritos de cunho nupcial como forma de honrar Minerva, a deusa responsável por ensinar as meninas a fiar a lã. No dia 23 o festival terminava com o *Turbilustrium*, dedicado a Minerva novamente, protetora das tubas de guerra, e no dia seguinte saiam dos guerreiros para a guerra.<sup>190</sup>

Até aqui pudemos ver que os ritos vêm acompanhado da participação da comunidade no comportamento das mulheres e homens, na construção do “homem-guerreiro” e da “mulher-mãe”. O mês de março preparava o mundo dos romanos para a reprodução e para a guerra, celebrando a produtividade dos novos cidadãos. Todos esses rituais vinculavam sujeitos a lugares, vestuários e comportamentos específicos, bem como imagens, gestos e representações que reforçavam a ordem social e as diferenças de gênero.<sup>191</sup>

Percebemos tais ritos, em seu desenvolvimento no calendário, como representações simbólicas do ordenamento familiar, social e político romano, incluindo uma forte polarização entre os cultos “masculinos” e os cultos “femininos” em rituais conectados e complementares nas festas de março. O que era definido e desejado como aspecto “feminino” da *urbs* surgia nas festas das *Matronalia*, de *Anna Perenna* e no *Quinquatrus*, para além de uma participação direta das vestais em rituais “masculinos”. O destino social assignado às mulheres romanas era o da reprodução biológica e o cuidado da *domus*, e seu processo de formação também desenvolveu uma pedagogia social pública, apesar de não tão nítida (para nós) quanto a formação “masculina”. Ao *vir bonus* uma dupla tarefa social era assignada: a guerra e a condução dos negócios públicos, e os ritos masculinos enfatizavam a pedagogia guerreira, com a crescente ênfase, a partir do século III a.C., na formação retórica, mas seu aspecto guerreiro manteve-se ao longo da história religiosa romana.<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup> Ibid., p.131.

<sup>189</sup> Ibid., p.131.

<sup>190</sup> Ibid., p. 132.

<sup>191</sup> Ibid., p. 132-133.

<sup>192</sup> Ibid., p. 133.

É mais fácil nomear a formação do masculino, pois é ele que na maioria das vezes narrou o mundo que vivia. A mulher, tida como “o outro” é difícil de ser nomeada, ou melhor, é restringida a funções reprodutoras, enquanto dos homens era esperado que conduzissem a vida pública e a guerra, que é a “arte” de dominar o outro a partir da força.

Num contexto de crise da república romana e transição para o império, na qual se vivenciava guerras civis entre plebeus e patrícios no mundo romano, vemos a religião romana tentando se adaptar aos novos tempos. Nesse cenário surgiu o culto ao imperador (século I a.C.) e a incorporação de cultos mais helenizados e estrangeiros como de Cibele, Isis, Mitra e Dionísio (séculos I-II d.C.).<sup>193</sup>

A origem do culto a Cibele remonta a Ásia Menor. Entre as várias versões do mito dessa deusa uma é bem curiosa, a que narra o amor caloroso dessa deusa por Átis, um pastor. Ele por sua vez atraiu também o interesse de outra divindade, Agdistis, que era hermafrodita. Átis estava prestes a se casar com a filha de um rei, quando Cibele abre os portões da cidade e Agdistis adentre a festa e começa a perturbar a celebração a tal ponto que noiva corta seus seios e o pai dela amputa seus órgãos reprodutores. Como se não fosse suficiente, Átis, perturbado, foge para floresta, onde se castra e morre. Sua noiva o encontra posteriormente e se mata diante do cadáver de seu noivo. Átis é encontrado por Agdistis que consegue conservar o corpo permitindo que os cabelos cresçam. Em decorrência dessas características do mito os sacerdotes que celebravam os rituais desse culto tinham cabelos longos, túnicas de cor amarela e eram castrados, como a divindade Agdistis. Alguns dos adeptos do culto também incorriam no ato de autocastração durante os cultos – os cidadãos romanos eram proibidos de se castrarem por determinação do estado.<sup>194</sup>

Sobre esse culto é relevante destacar a presença de uma divindade identificada como hermafrodita e que movimentava seus sacerdotes e alguns fieis a se castrarem. A ideia que essa narrativa procura “pregar” de alguma forma é o abandono do órgão reprodutor masculino, já que eram sacerdotes e homens que são mencionados de realizarem tal feito. Outro ponto é a preocupação do estado romano de proibir a castração por parte de seus cidadãos – ter o órgão sexual era sinal de virilidade e retirar isso seria como abrir mão de ser dominante e de procriar.

---

<sup>193</sup> PINTO, Paulo. Op. cit. p. 355-359.

<sup>194</sup> Ibid., p.360.

O culto a Ísis é proveniente do Egito faraônico. O mito da deusa conta que ela chora pela morte do seu amante Osiris, que foi esquartejado por Seth. Esse mito sofre adaptações ao chegar em Roma – ela é tida como deusa protetora dos marinheiros. No início da sua difusão acaba atraindo uma quantidade maior de mulheres e pessoas dos meios populares. Os cultos contavam com a presença de sacerdotes e sacerdotisas vestidos com linho da cor branca e tinham a cabeça raspada, sendo chefiados por um sumo-sacerdote. Esse culto a Ísis acabou reunindo escravos, libertos e mulheres, que participavam de iniciações misteriosas e caráter estrangeiro, o que despertou a preocupação das lideranças romanas e a sua repressão conseqüentemente. Seu culto bem como seus templos passaram por momentos de perseguição, principalmente após a derrota de Marco Antônio para Caio Otávio, mesmo assim continuou a se expandir. Somente no governo de Calígula recebe a liberdade de culto oficial, sendo o caráter popular da devoção isíaca alargado para pessoas de outros status sociais. Na primavera se comemoravam as celebrações isíacas consagrando as embarcações prestes a partir, já no outono era performedo um rito fúnebre em homenagem a morte de Osiris, amor de Isis.<sup>195</sup>

O fato de homens e mulheres terem suas cabeças rapadas e utilizarem as mesmas vestes traz uma imagem de certa igualdade e superação das marcas diferenciadoras. Além disso, o caso de passarem por um período de repressão nos diz que algumas práticas eram consideradas perigosas aos olhos dos dirigentes romanos, como por exemplo os mistérios e talvez a forte presença de escravos, populares e mulheres. A forte presença de pessoas de baixo status social é um indicativo de que não foi somente o cristianismo que atraiu as camadas populares, que parecem muito atraídos por cultos permeados por mistérios, como é o caso do culto a Ísis e dos primeiros cristãos.

Em contraste com o culto de Cibele com grande adesão popular o culto de Mitra contava quase exclusivamente com soldados, comerciantes e funcionários do império, tal característica pode ser explicada pelo fato desse culto não aceitar mulheres e por ser anti-gnóstico, ou seja, ignorava temas referentes a experiência do além, tão importantes para o contexto romano de insegurança em meio a tantas guerras. O mito de Mitra contava a história do mundo e a sua ameaça de ser destruído, sendo Mitra a salvadora, que por meio de um sacrifício do touro cósmico, assegura a fertilidade da

---

<sup>195</sup> Ibid., p.361.

terra. A doutrina de Mitra estava pautada num otimismo de triunfo, já que na sua história ela não se deparou com nenhuma experiência de morte. Seus cultos aconteciam no âmbito privado, o que ia contra o paganismo tradicional romano.<sup>196</sup>

O contexto da religião romana vinha se adaptando ao cenário de incertezas e inseguranças experimentado por grande parte das pessoas dentro do domínio romano, sabemos que a transição entre a República e o Império é marcado por grande crise. De certa forma esse contexto proporcionou ambiente fértil para cultos e práticas que pensassem a vida do além, o que não era tradicional para o paganismo romano. A religião romana parece ir acomodando e fazendo concessões como permitir cultos de mistérios. Mas o aspecto da fertilidade ainda é recorrente nesses novos cultos como por exemplo no de Mitra.

Todos esses aspectos criaram um espaço fértil para ver florescer o cristianismo nos primeiros séculos da nova era, que dentre algumas de suas características tinha a preocupação com a vida do além, os mistérios (cultos normalmente se faziam escondidos) e o tema da fertilidade ganha espaço à medida que um dos textos base dessa nova seita (Gênesis 8.17) tinha como orientação “sejam fecundos e multipliquem-se sobre a terra.”<sup>197</sup>

Apesar da sociedade romana ser bastante patriarcal e guerreira, a ordem romana era mantida com a participação das mulheres, sem elas o ordenamento social não seria estabelecido como aconteceu.<sup>198</sup> Esse ponto é bastante importante, pois a historiografia que criou o segmento da História das Mulheres a partir da diferença sexual limita o conhecimento mais amplo das sociedades. É necessário “propor uma história que afirma que todas as sexualidades e todas as identidades, individuais e coletivas, revelam elaborações sociais e culturais.”<sup>199</sup>

Até aqui pudemos compreender como a estrutura social estava atrelada a estrutura religiosa. Nesse sentido também pudemos traçar aquilo que configurava o ser masculino, vinculado a postura de ser cidadão, guerreiro e capaz de dominar o outro. Já a mulher romana é definida em relação ao homem, como aquela que está subordinada ao *parter familias*, é aquela vinculada a maternidade, e que não possui o pênis. Essa distinção é reforçada no âmbito das performances religiosas e no culto as

---

<sup>196</sup> Ibid., p. 362-363.

<sup>197</sup> GORGULHO, Gilberto da Silva. Op. cit. p. 44.

<sup>198</sup> ROSA, Claudia Beltrão da. Op. cit. p. 134.

<sup>199</sup> BOEHRINGER, Sandra; CUCHET, Violaine Sebillotte apud ROSA, Claudia Beltrão. Op. cit. p. 134.

divindades, nas quais o homem tem maior domínio dos ritos. Isso porem não expressa a incapacidade das mulheres se organizarem e resistirem à dominação, como vimos na sua participação política e na condução das partes principais de alguns cultos.

### 3. FACES DO APÓSTOLO PAULO

A primeira coisa que veremos nesse capítulo será um panorama breve da vida do Paulo histórico. Como a ideia aqui não é fazer uma biografia da vida desse personagem, pontuarei aspectos que dialogam com aquilo que será analisado sobre as fontes, como por exemplo as suas convicções e crenças. Numa segunda parte farei um levantamento de uma possível data para o falecimento do autor e na sequência iremos a análise das fontes.

No cânon do Novo Testamento, a pessoa de Paulo pode ser apreendida tanto a partir dos Atos dos Apóstolos<sup>200</sup>, escrito por Lucas<sup>201</sup>, como em suas próprias cartas. No caso de Atos dos Apóstolos ser um terceiro falando a respeito de Paulo, enquanto nas cartas autênticas é o próprio Paulo, irei dar maior atenção para aquilo que o Paulo disse sobre si mesmo.

Pouco se sabe sobre a vida de Paulo antes de sua conversão à fé em Cristo. De acordo com Koester, o apóstolo seria descendente de israelitas da tribo de Benjamim, tendo contato com a educação judaica e seguindo a seita farisaica. O farisaísmo era um grupo caracterizado pelo zelo nas leis da Torá e que almejavam um alto nível de pureza e santidade, chegando a excluírem-se da comunidade que não tinham o mesmo apego pela pureza, nem o mesmo afinco nos termos da lei.<sup>202</sup>

Além disso, Paulo cresceu num mundo greco-romano tendo contato com ideias filosóficas populares e habilidades retóricas, característica essa que fica evidente em suas cartas.<sup>203</sup>

Paulo teria recebido sua vocação diretamente do próprio Cristo, por volta do ano 35 d.C. na estrada para Damasco, sendo antes disso perseguidor dos “cristãos”<sup>204</sup>. Após esse episódio foi para a comunidade de seguidores de Jesus

---

<sup>200</sup> Tomemos cuidado para não pensarmos erroneamente na cronologia de Atos dos Apóstolos como anterior as cartas autênticas de Paulo. Lucas escreveu esse texto provavelmente nos anos 80-90 d.C. Referência para essa data pode ser encontrada em: MARGUERAT, Daniel. (Org.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 146. MONASTERIO, R. A. & CARMONA, A. R. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Ave Maria, 2000, p. 263-366.

<sup>201</sup> Não se sabe com precisão quem foi esse Lucas, mas se acredita que ele é o mesmo autor do Evangelho de Lucas.

<sup>202</sup> DUNN, James. Op. cit. p. 188.

<sup>203</sup> KOESTER, Helmut. Op. cit. p. 114.

<sup>204</sup> Ressalto que nos primeiros séculos dessa era não existia uma distinção clara entre judeus e cristãos. A área de estudos do cristianismo primitivo tem dificuldades em delimitar uma data que marque a separação dessas duas religiões, ou melhor, não se sabe ao certo quando se tornaram independentes. Ao me referir aos cristãos nesse trabalho, entendo que eles fazem parte de uma ramificação dentro da própria religião judaica.

situada em Antioquia, onde provavelmente desenvolveu sua teologia durante três anos. Só após esse tempo foi até a comunidade de judeu-cristãos em Jerusalém, na qual ficou pouco tempo.

Na Carta aos Gálatas (Gálatas 1,17) o autor evidencia que não teria ido para Jerusalém depois de convertido e com isso enfatiza sua independência em relação à comunidade que lá se encontrava.<sup>205</sup> Dessa forma o pensamento que Paulo adquiriu se aproxima mais do contexto de Antioquia do que dos judeus de Jerusalém convertidos ao cristianismo – sendo expoentes dessa teologia: Pedro e Tiago.

Essa ênfase na comunidade de Antioquia serve como norteador da explicação do chamado de Paulo para levar o evangelho de Cristo aos gentios.

A desvinculação da lei já havia sido reivindicada pelos judeus helenistas seguidores de Jesus em Jerusalém. Mas uma cidade não submetida ao controle do Templo e de suas autoridades seria um lugar mais apropriado para a constituição de uma comunidade livre da lei de Moisés. A fundação dessa comunidade em Antioquia, a maior metrópole do Oriente e capital da província da Síria, foi por isso um passo decisivo na direção de um esforço missionário importante na diáspora judaica e no mundo gentio do império romano. Antioquia passou então ser a base e o centro de propagação do evangelho para comunidades de gentios fundadas por Barnabé, Paulo e outros.<sup>206</sup>

Quem eram especificamente esses gentios para os quais Paulo dedicou todo seu esforço missionário? De acordo com a hipótese maior<sup>207</sup> de Crossan e Reed, o apóstolo teria pregado aos gentios simpatizantes do judaísmo. Primeiramente, porque ele escreve de forma que se um pagão puro lesse não entenderia as mensagens vinculadas ao judaísmo. Em segundo lugar, se ele pregava para esses pagãos<sup>208</sup> simpatizantes, isso justificaria ter encontrado resistência por parte dos judeus que não queriam perder esses fiéis, para a nova seita cristã.

Paulo ao pregar aos pagãos já simpatizantes do judaísmo acabava por retirar das sinagogas judaicas esse corpo de fiéis. Fora esse embate com os judeus, ele também foi mal quisto pelos pagãos não judeus que já não gostavam do fato de pagãos serem simpatizantes do judaísmo. Mas para eles, ser simpatizante do “cristianismo” seria ainda pior, pois não tinham país e eram vistos como seguidores

<sup>205</sup> SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 53.

<sup>206</sup> KOESTER, Helmut. Op. cit. p. 106-107.

<sup>207</sup> Os textos paulinos e Atos dos Apóstolos de Lucas divergem quanto ao alvo missionário de Paulo. Para Lucas, ele mostra Paulo pregando primeiro aos judeus; já o próprio Paulo se declara anunciador do evangelho aos gentios exclusivamente.

<sup>208</sup> CROSSAN, John Dominic. & REED, Jonathan. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 45-46

de uma crença supersticiosa.<sup>209</sup> O público-alvo do apóstolo justifica, então, a oposição de judeu-cristãos na comunidade dos Gálatas.

Voltando ao autor da Carta aos Gálatas, analisarei agora como Paulo escreveu sobre quem era e naquilo que acreditava, de acordo com aquilo que James Dunn escreveu.<sup>210</sup> Paulo enquanto judeu, declara em Gálatas 1,13-14 seu passado vinculado a essa religião, mas desconsiderou a vida de zelo extremo na lei e justiça do farisaísmo. Com isso Paulo não deixou de ser judeu. É importante perceber que o cristianismo não constituía uma nova religião durante o século I d.C., mas um segmento dentro do próprio judaísmo, assim como era o farisaísmo.

A distinção entre essas duas religiões e quando se deu esse acontecimento tem sido o embate sem uma resposta definitiva. Sendo assim, Paulo reconhecia as marcas identitárias dos judeus, que segundo Dunn, seriam principalmente, a circuncisão, o guardar do sábado e o momento à mesa.

Nossa personagem se identifica algumas vezes como sendo descendente de Israel, no intuito de transcender a “distinção étnico-religiosa indicada pelo contraste ‘judeu/pagão’.”<sup>211</sup>

Muito antes, todo interesse de Paulo estava voltado para reafirmar a identidade de Israel como primordialmente determinada por Deus e em sua relação a Deus e, portanto, como uma identidade que transcende as distinções étnicas e sociais e absorve a diversidade étnica e social.<sup>212</sup>

A maneira como ele mais se auto intitulou foi como alguém estando “em Cristo” (oitenta e três vezes nas cartas paulinas) e “no Senhor” (quarente e sete vezes nas cartas paulinas). Por último, Paulo se auto intitulou como apóstolo de Cristo. Ele entendeu o apostolado como alguém que é enviado/mensageiro, com autoridade. No seu caso, atribuiu essa autoridade da parte de Deus, no início do texto aos gálatas. Todavia, reside um problema nesse atributo (ser apóstolo), pois esse termo, segundo o texto de Atos dos Apóstolos – esse escrito é posterior às cartas paulinas -, era a marca daqueles que tiveram contato com Jesus quando ele ainda estava na terra. Paulo, entretanto, não viveu com Jesus. Essa titulação usada por Paulo serve como

---

<sup>209</sup> Ibid., p. 45-46.

<sup>210</sup> DUNN, James. Op. cit. p. 155-169.

<sup>211</sup> Ibid., p. 164-165.

<sup>212</sup> Ibid., p. 165.

uma forma de legitimar sua mensagem diante daqueles que desprezavam seus ensinamentos, como é o caso do episódio na comunidade dos Gálatas.

As convicções de Paulo sofreram influência das ideias com as quais teve contato na comunidade de Antioquia. Como já mencionado, essa região tinha uma maior liberdade em relação à lei de Moisés. Essa liberdade da lei parece ser o ponto de conflito com os judeus cristãos de Jerusalém e alguns crentes da comunidade de Gálatas.

Paulo defendia a liberdade plena em relação à Torá, mas se apegava aos preceitos éticos. Ele acreditava que não havia humano capaz de cumprir toda lei, logo, nenhuma lei seria possível de se viver, já que errar em um preceito equivale errar em toda a lei. Como se não bastasse Paulo defende na Carta aos Romanos, que todos teriam pecado. Em suma, nada que o ser humano fizesse traria salvação para si.

A resposta para a justificação se deu na pessoa de Jesus Cristo, que cumpriu toda lei e não tinha pecado algum. Esse pensamento está condensado em Gálatas 2,16. O posicionamento de Paulo acabava desconsiderando o marco de identidade do povo judeu e seu título de “povo eleito”. Agora todos que tivessem fé em Jesus seriam justos diante de Deus.

Para alguns judeu-cristãos o pensamento paulino era errôneo e merecedor de ser combatido. O centro de divergência era, portanto: “Judeu-cristãos opositores de Paulo exigiram da comunidade de gentios convertidos ao cristianismo que praticassem a circuncisão e prestassem maior atenção as datas do calendário judaico.”<sup>213</sup> A fim de refutar essa oposição Paulo utiliza de cinco argumentos, que segundo Crossan e Reed o sucesso ou fracasso desses argumentos teriam possivelmente norteado o futuro daquelas comunidades.<sup>214</sup>

Depois de fazer um percurso sobre algumas características do apóstolo Paulo e de algumas de suas convicções, vou evidenciar a partir de alguns autores uma possível data para o fim da vida de Paulo. Meu intuito é argumentar sobre o provável falecimento desse apóstolo, pois a partir disso utilizarei como um dos argumentos, na sequência, para definir se as cartas seriam do Paulo autêntico ou se é uma carta deuteropaulina.

---

<sup>213</sup> SCHNELLE, Udo. Op. cit. p. 342-343.

<sup>214</sup> Entre os argumentos que ele elabora, por ordem de cronológica, estão: argumento histórico, argumento pautado na experiência, argumento exegético, argumento batismal (sobre esse argumento discorro mais profundamente no próximo tópico), argumento pautado na emoção.

O primeiro autor, Jerome Murphy-O'Connor, o conceituado professor da Escola Bíblica e Arqueológica Francesa de Jerusalém, aponta para a morte de Paulo no ano de 67 d.C.<sup>215</sup> Outro autor que pressupõe a morte de Paulo na década de 60 d.C. é o estudioso italiano Reinaldo Fabris.<sup>216</sup> Já Udo Schenelle, propõe que Paulo morreu durante a década de 60 d.C.<sup>217</sup>

Karl Paul Donfried, não chega propriamente a dizer quando Paulo foi executado, mas apresenta dados que nos conduzem a Roma no ano 60, permitindo que interpretemos que seu martírio poderia ter acontecido nos anos seguintes, muito provavelmente durante o reinado de Nero.<sup>218</sup> Outro estudioso que não menciona a morte do apóstolo é François Vouga, que encerra sua cronologia com a escrita de sua última carta autêntica, Romanos, permitindo que apenas imaginemos o que poderia ter acontecido depois disso. Se não apoia nosso argumento, também não refuta.<sup>219</sup>

Outro estudioso que postula a morte do apóstolo é Raymond Brown, professor de Novo Testamento, cuja obra tem sido uma referência importante para a datação de muitos escritos do cânon cristão. Ele apresenta duas cronologias paralelas, uma tradicional e outra revisionista. Para o autor parece que ambas concordam em poucos aspectos, dentre eles estaria a data da morte do apóstolo dos gentios na década de 60 d.C.<sup>220</sup>

Por último, mais um conceituado e fundamental estudioso, Helmut Koester, que apresenta uma cronologia que tem a vantagem de cruzar dados da vida de Paulo com datas de seus escritos, constituindo-se em um excelente guia para os estudos sobre o apóstolo. Esse autor também não fala em uma data para a morte de Paulo, mas não nega a data postulada pelos outros autores.<sup>221</sup>

### Quadro 1 – Cronologia e cartas paulinas

Data	Acontecimento
35	Vocação de Paulo

<sup>215</sup> MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *Paulo: biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 17-46.

<sup>216</sup> FABRIS, Reinaldo. *Paulo: apóstolo dos gentios*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 117 e 611.

<sup>217</sup> SCHNELLE, Udo. Op. cit. p. 60-61.

<sup>218</sup> DONFRIED, Karl Paul. 1 Tessalonicenses e a cronologia paulina. In: DEWTTILER, A.; KAESTLI, J. D.; MARGUERAT, D. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 115-143.

<sup>219</sup> VOUGA, François. Cronologia paulina. In: MARGUERAT, D. (Org.). Op. cit. p. 171-180.

<sup>220</sup> BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 565-594.

<sup>221</sup> KOESTER, Helmut. Op. cit. p. 113-160.

35-38	Atividade missionária na Arábia
38	Visita a Pedro em Jerusalém
38-48	Atividade missionária na Cilícia e na Síria
48	Concílio apostólico de Jerusalém
48-49	Incidente em Antioquia
49	Missão na Galácia
50	Missão em Filipos, Tessalônica e Beréia; viagem a Corinto, passando por Atenas; <b>1 Tessalonicenses</b>
50-52	Missão em Corinto
52	Viagem para Antioquia, Éfeso, Ásia Menor e Galácia
52-55	Missão em Éfeso; <b>Gálatas</b> ; <b>1 Coríntios</b> ; Parte de 2 Coríntios
54	Visita a Corinto
54-55	Prisão em Éfeso; <b>Filipenses</b> ; <b>Filemom</b> ; Parte de 2 Coríntios
55	Viagem de Éfeso para Corinto, passando por Trôade e Macedônia; Parte de <b>2 Coríntios</b>
55-56	Estada em Corinto; <b>Romanos</b>
56	Viagem para Jerusalém; Preparação da transferência da coleta; Prisão no templo
56-58	Prisão em Cesaréia
58	Substituição de Félix por Festo; Envio para Roma
58-(?)	Prisão em Roma

Fonte: KOESTER, Helmut. Op. cit. p. 113-160.

Fundamentado em todos esses autores eu assumo nesse trabalho que Paulo teria morrido entre os anos de 60-69 d.C.

As características que pontuei sobre sua pessoa tem como finalidade balizar aquilo que da sua formação, influenciou nos seus escritos. Ele tinha uma postura radical em relação à tradição judaica de sua época, o que levou a ser perseguido e ter que se defender em alguns casos.

Na próxima parte desse capítulo irei discutir alguns textos da tradição paulina, nos quais identifico diferentes construções sobre as subjetividades do gênero. A respeito de diferentes posições sobre a performatividade de cada gênero irei analisar possíveis autorias, levando em conta que existe a possibilidade de certas cartas serem deuteropaulinas. A ideia de falar em “faces” de Paulo é para expressar os

conteúdos diversos dentro das fontes. Estou interessado nas falas reiterativas de norma sobre os sexos.

A primeira face de Paulo a ser estudada, será o Paulo radical, que fala em igualdade entre sujeitos masculinos e femininos na Carta aos Gálatas. O termo radical expressa uma postura pouco comum para o contexto da época. Já o segundo, o Paulo conservador, adota um tom diferente em relação ao primeiro, trazendo uma postura mais aceitável para o contexto romano pagão, quando se refere as relações de marido e esposa no texto de Efésios. Terceiro, o Paulo reacionário, que recebe esse nome por ter uma postura totalmente divergente do primeiro Paulo, em relação à performatividade dos gêneros, pedindo o silêncio das mulheres dentro da comunidade na Primeira Carta a Timóteo. Por último, o Paulo que aparece no Atos Apócrifo de Paulo e Tecla, no qual algumas problemáticas feitas nas cartas anteriores (do século primeiro) são rearranjadas no contexto só século dois.

### 3.1. PAULO RADICAL E A SUPERAÇÃO DOS SEXOS / GÊNEROS

A Carta aos Gálatas foi endereçada às comunidades situadas na região da Galácia e teria sido escrita durante os anos de 52 e 55 d.C., segundo Koester.<sup>222</sup> Já para Brown a data varia entre 54-55 d. C. durante uma das viagens missionárias do apóstolo.<sup>223</sup> Como a datação mais recente dessa carta, temos Marguerat, estipulando as datas de 55-57 d.C.<sup>224</sup> Adoto como data mais provável para escrita dessa carta os anos de 52-55 d. C. Como vimos, o Paulo histórico teve uma provável morte por volta do final da década de 60 da nossa era, considero que a autoria dessa carta seja do Paulo autêntico.

A partir das discussões históricas e da análise da Carta aos Gálatas, feita de forma mais aprofundada na parte inicial desse capítulo, analisarei o trecho situado em Gálatas 3,23-29, levando em conta seu contexto social e cultural. Essa parte da carta que exponho a seguir é o argumento batismal utilizado pelo Paulo histórico para refutar a oposição que estava sofrendo por parte de alguns judeus cristãos na comunidade dos Gálatas:

---

<sup>222</sup> CROSSAN, John Dominic. Op. cit. Ibid. p. 119.

<sup>223</sup> BROWN, Raymond. *An introduction to the New Testament*. New York: Yale University, 1997. p. 622.

<sup>224</sup> MARGUERAT, Daniel. (Org.). Op. cit. p. 289-290.

Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da Lei para a fé que haveria de se revelar. Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. Chegada, porém, a fé, não estamos mais sob pedagogo; vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus. E se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa.<sup>225</sup>

O evento que marca a entrada do indivíduo no grupo de “filhos de Deus” é o batismo – que é de extrema importância para algumas comunidades cristãs da atualidade. No período do primeiro século esse texto acabou sendo referência para o desenvolvimento do sacramento do batismo no decorrer do cristianismo primitivo.

Quando o texto assinala: “todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo”, está expressando justamente o estar envolvido e revestido por seu salvador, recebendo assim a marca da salvação e a quebra dos status político-sociais. Notemos que a igualdade à qual Paulo se refere não diz respeito à democracia, nem está considerando que todos nascem iguais.

Os três pares de opostos apresentam sempre um sujeito considerado, pela sociedade, superior e outro inferior na comparação: o judeu desconsidera o gentio, pois esse não pertence ao povo eleito; o livre é social e politicamente superior ao escravo; e o homem, pela cultura greco-romana da época, era maior em relação à mulher – considerada inapta para o culto nas comunidades judaicas e inelegíveis para cargos políticos de Roma.

Outra tradução possível para o trecho de “não há homem nem mulher” é de “não há masculino (ἄρσεν) nem feminino (θῆλυ)”. O termo ἄρσεν, assume nessa passagem a forma de adjetivo, que traduzi por masculino. Aparece somente nove vezes no corpo do Novo Testamento, sendo quatro dessas ocorrências na tradição paulina autêntica (três em Romanos e uma em Gálatas), as outras ocorrências acontecem nos evangelhos de Marcos (uma), Mateus (uma) e Lucas (uma); e duas em apocalipse.<sup>226</sup> Já o termo θῆλυ que nesse contexto é adjetivo e traduzi por feminino, tem cinco ocorrências no Novo Testamento: três nas cartas paulinas (duas em Romanos e uma em Gálatas); as outras duas nos evangelhos de Mateus (uma) e

<sup>225</sup> GORGULHO, Gilberto da Silva. Op. cit. p. 2035.

<sup>226</sup> Bible interlinear english – greek. *Bible Hub*: 2004 - 2021. Disponível em: <https://biblehub.com/greek/730.htm>. Acesso em: 1 de agosto 2021.

Marcos (uma).<sup>227</sup> A pouca ocorrência pode demonstrar a pouca relevância dada ao tratamento de temas como masculino e feminino, e a recorrência nas cartas, somente autênticas de Paulo apontam que essa foi uma preocupação somente sua e que não veio a ser alvo de preocupação por seus seguidores. Existe um possível apagamento desse tema nos textos posteriores.

Para o Paulo histórico, essas marcas sociais, culturais e políticas não existem mais dentro do povo de Cristo. Ele combate os traços hierarquizantes dentro dessa comunidade e essa parece ser a lógica que pretende levar a todas às nações. Lembrando que a concepção de gênero na antiguidade não se pautava em diferenças cromossômicas ou genéticas, mas estava pautado numa fisionomia e principalmente na capacidade de dominação, que caracteriza o ser viril, o “verdadeiro” homem, cheio de coragem. Quem domina é o homem, quem está numa posição de submissão é o sujeito feminino – até um homem pode ser feminilizado caso seja penetrado ou não tenha os atributos do ser viril.

Essa postura paulina de igualdade pode ser averiguada pelo espaço e reconhecimento que concede a algumas mulheres no texto de Romanos 16, no qual atribui cargos importantes às mulheres e elogia algumas delas de forma especial.

Ser judeu ou gentio, livre ou escravo, masculino ou feminino, eram marcas da época que definiam o sujeito e prendiam-no a uma categoria. Paulo por outro lado, parece interessado em livrar os filhos de Deus de viverem seguindo presos a essas identidades sociais. Não quer dizer a partir desse texto que os escravos deixaram de ser escravos ou os judeus deixaram de ser judeus, mas que essas marcas não são relevantes nem devem compor pressuposto para uma hierarquia dentro da comunidade.

Outro aspecto que Crossan e Reed ressaltam sobre esse trecho é que para Paulo não havia distinção entre o interior e o exterior, o espiritual e o físico, o eclesial e o social.<sup>228</sup>

Paulo, ao meu ver, está buscando a superação das diferenças. Sendo que no mundo o qual vivia as “diferenças sociais não apenas existiam; elas deviam ser evidenciadas.”<sup>229</sup> Marcas que reforçavam as diferenças entre a elite e os demais, por

<sup>227</sup> Ibid., disponível em: <https://biblehub.com/greek/2338.htm>. Acessado em: 1 de agosto 2021.

<sup>228</sup> CROSSAN, John. D. & REED, Jonathan. L. Op. cit. p. 214.

<sup>229</sup> NOGUEIRA, Paulo. Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2018. p.50.

exemplo, eram as práticas culturais como a linguagem, vestimenta, modos a mesa. Dessa forma, Paulo cria uma mensagem conflitante com os padrões da época, ele fala em termos radicais para uma sociedade que a hierarquia era posta e imprescindível, como vimos no caso das práticas romanas no capítulo anterior.

Os textos deixados por Paulo foram lidos e relidos pelas comunidades de fiéis durante os primeiros séculos e de alguma forma transformaram os sujeitos.

No tempo presente pouco se ouve sobre a igualdade entre os sexos e superação das diferenças, dentro das comunidades cristãs. Existe mais um esforço de busca bíblica para legitimar as práticas reiterativas de norma.

O texto que escolhi corrobora com o pensamento de Paulo, nos seus escritos autênticos, de que a igualdade é maior e de que não há espaço para distinções hierarquizantes, dentro do povo de Deus.

Vimos que no trecho “não há homem, nem mulher” ou se preferir “não há masculino nem feminino”, discuti a igualdade entre os membros do corpo de Cristo. Mas existe um debate, feito a partir de alguns documentos antigos, que mostram que o assunto ao qual Paulo estaria se referindo seria: a superação dos sexos e da possibilidade de chegar a uma condição de ser intersexo. Como isso é possível? Veremos a seguir que esse pensamento presente nos dias de Paulo faz referência a uma discussão dos séculos anteriores, que provavelmente reverberou nos primeiros séculos de nossa era.

O primeiro texto que faz menção da existência de um terceiro sexo, o andrógino, é *O baquete* de Platão (427-347 a.C.) edição bilíngue:<sup>230</sup>

Eros é, ao que tudo indica, o mais filantrópico dos deuses, (189d) o mais benéfico aos homens, médico de males que, ao curar, proporciona o mais completo bem-estar ao gênero humano. Tentarei introduzi-los no poder de Eros para que vocês sejam mestres de outros. Importa que compreendam primeiro a natureza humana e as características dela. Nossa natureza primitiva não era a atual, era diferente. Para começar, a humanidade compreendia três sexos, não apenas dois, o masculino e o feminino, como agora. (189e) O andrógino era então, quanto a forma e quanto a designação, um gênero comum, composto do macho e da fêmea. Dele nada mais resta do que o nome, caído em desprezo. A forma de cada homem era um todo esférico. [...] Três eram os gêneros. (190b) O gênero masculino primitivo era descendente do sol; o feminino, da terra; o que reúnem os dois gêneros em si mesmo descendia da lua, dotada de características desses dois astros. Lembravam os genitores na circularidade e no deslocamento.<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> PLATÃO. *O banquete*. Tradução, notas e comentários de Donaldo Schuler. Porto Alegre: L&PM, 2009.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 61-62.

De acordo com essa passagem parece ter havido um momento que a presença do andrógino teria sido mais recorrente, entretanto nos dias de Platão parece que esse ser sumiu, “dele nada mais resta do que o nome, caído em desprezo.” Essa narrativa de Platão, não pretendia contar veridicamente a origem dos sexos, mas por meio da mitologia tentar explicar a existência de seres com características de um indivíduo intersexo.

A definição dada por esse autor para o ser andrógino é a presença de características físicas do macho e da fêmea simultaneamente, isso talvez queira dizer a presença dos dois órgãos genitais, ou ainda a presença de uma característica dos homens e outra das mulheres, como por exemplo um pênis e seios desenvolvidos. Platão, quando está narrando a punição de Zeus sobre esses três sexos, por terem desafiados os deuses, mostra que ter seios e ventre são características definidoras das mulheres.

Apolo mudou-lhes a posição do rosto, puxou a pele de todos os lados para o ventre, nome atual, como se faz para produzir uma bolsa. Os movimentos dirigiam-se decisivos ao centro, deixando uma abertura, agora chamada umbigo. (191a) As pregas restantes, ele as alisou para produzir o peito com um instrumento semelhante ao usado pelos sapateiros para alisar o couro sobre a fôrma. Deixou algumas, as que contornavam o ventre e o umbigo, lembrança da condição antiga. Como a natureza humana foi dividida em duas, cada uma das partes, saudosa, unia-se à outra, aos abraços, ardentes por se confundirem num único ser.<sup>232</sup>

A primeira reconstrução pela qual passam esses três sexos não dá muito certo e Zeus ordena que Apolo faça uma nova modelagem dos corpos, agora expondo as genitálias reprodutoras de forma que possam reproduzir descendência.

Com o sexo para frente podiam gerar um com o outro, o macho na fêmea. O propósito era este: se o enlace fosse de um homem com uma mulher, haveria descendência e a constituição de uma família, mas se dois homens se abraçassem, a conjunção os devolveria tranquilo ao trabalho, às outras ocupações do dia a dia.<sup>233</sup>

A partir daí o texto volta a falar em Eros como o responsável por colocar nos sujeitos o desejo de atração pelo outro, como forma de voltarem a se unir num só. “Eros, que atrai um ao outro, está implantado nos homens desde então para restaurar

---

<sup>232</sup> Ibid., p. 65.

<sup>233</sup> Ibid., p. 65-67

a antiga natureza, faz de dois um só e alivia as dores da natureza humana.” O alívio ao que está se referindo é dado pelo prazer sexual.

Na sequência começa a designar quem se atrai por quem e fazer uma análise dos afetos entre homens com outros homens.

Os que são um pedaço daquele ser misto, o andrógino, gostam de mulheres, origem de muitos adultérios. (191e) As mulheres desejosas de homens procedem dessa variedade, fonte de adúlteras. A mulher, fragmento da mulher primitiva não pensa em homem; sente-se, entretanto, atraída, por mulher. Essa variedade gera as compenheirinhas. O homem que é pedaço do macho primitivo corre atrás de homem. Ainda juvenzinhos, porções de macho primitivo, gostam de homens. Dormir com eles lhe dá prazer, enredam-se com homens. (192a) Excepcionais mesmo quando crianças e jovens, eles são por natureza, másculos como ninguém. alguns dizem que são despudorados, o que é um equívoco. não é por sem-vergonhice que eles se comportam assim, mas por coragem, por virilidade. A masculinidade leva a se apegarem ao que se assemelha a eles. Querem prova? Maduros são os únicos a ingressar na política. São machos e pronto! adultos, inflamam-se por jovens.<sup>234</sup>

O andrógino sente-se atraído por mulheres. As pessoas do mesmo sexo tendem a se afeiçoar entre si, o que seria mais normal segundo a herança dos sexos primitivos. O homem ganha atenção do autor, pois começa a discorrer sobre as relações entre eles, principalmente entre um homem maduro e outro jovem, o que lembra a prática marcante da pederastia presente no mundo grego. Sobre essa relação ele atribui a virtude da masculinidade: ser homem de verdade é sentir prazer por outro homem, só vivencia isso quem tem coragem, quem tem virilidade. Acredito que Platão está tentando se justificar ou abonar o fato de homens transarem com jovens rapazes.

Um outro documento que fala sobre a figura de um ser com dois sexos está na obra *Metamorfoses* de Ovídio<sup>235</sup>, provavelmente datada do ano 8 da nossa era. Nesse texto, há uma tentativa por parte do autor de explicar pela narrativa mitológica a existência de sujeitos com características de ambos os sexos.

O filho de Mercúrio (Hermes) e Vênus (Afrodite), ao fazer quinze anos e dotado de grande beleza sai perambulando por lugares inóspitos. Num determinado momento chega a um lago de águas transparentes, onde morava uma ninfa chamada Salmacis. Ela, ao ver o jovem rapaz é tomada de grande desejo por ele, a ponto de querer possuí-lo, mas ele recusa. A ninfa então finge que desaparece na floresta e o jovem

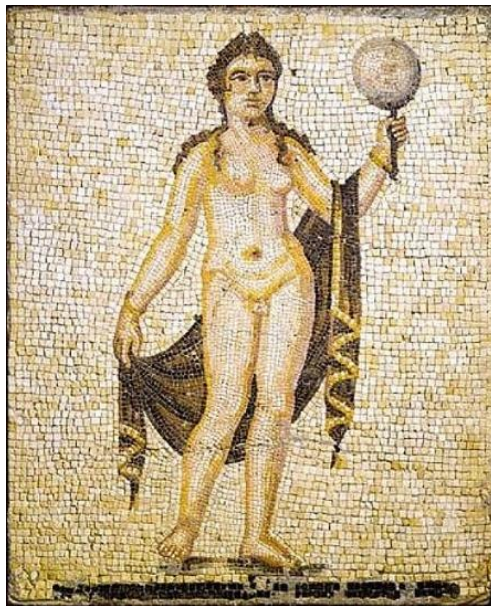
<sup>234</sup> Ibid., p. 67.

<sup>235</sup> OVÍDIO. *Metamorfoses*: edição bilíngue. Tradução de Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.

achando que estava sozinho, decide entrar no lago despido. Quando ele estava na água, ela vem por trás, agarra ele e lhe arranca beijos. Enquanto ele lutava para se soltar, ela pede aos deuses que nunca mais seja separado dele, sendo seu pedido atendido de imediato e unem os dois corpos em um só, mantendo as características de mulher e de homem. O resultado é a formação de um ser intersexo. Hermafrodito quando percebe a mudança física do seu corpo lança uma maldição sobre aquele lago de maneira que se alguém se banhasse ali, passaria pela transmutação que ele passou.<sup>236</sup>

A forma de um corpo intersexo aparece também em imagens e esculturas da antiguidade ocidental.

**Figura 1:** Mosaico de Hermafrodito, Época Romana, Séculos II-III d.C.



**Fonte:** HERMAFRODITO. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Wikimedia, 2017. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Hermafrodito.\\_Norte\\_da\\_%C3%81frica,\\_%C3%89poca\\_Romana,\\_S%C3%A9culos\\_II-III\\_dc.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Hermafrodito._Norte_da_%C3%81frica,_%C3%89poca_Romana,_S%C3%A9culos_II-III_dc.jpg). Acesso em: 17 agosto 2021.

---

<sup>236</sup> Ibid., p. 235-243

**Figura 2:** Hermafrodita. Império romano. 27 a.C. –476 d.C. Museu do Louvre.



**Fonte:** HERMAFRODITA. In: TENDÊNCIAS DO IMAGINÁRIO. 2011. Disponível em: <https://tendimag.files.wordpress.com/2016/03/12-hermafrodita-impc3a9rio-romano-27-ac-476-dc-museu-do-louvre.jpg>. Acesso em: 17 agosto 2021.

**Figura 3:** Estatua em mármore de um hermafrodita. Século III a.C.



**Fonte:** THOMAS, Yan. A divisão dos sexos no direito romano. In: PANTEL, P. S. (Org.). *História das mulheres: a antiguidade*. São Paulo: Ebradil, 1990. p.131. A cama é um acrescento de Bernini (século XVII). Paris, Museu do Louvre.

Compreendemos a presença no debate platônico sobre três sexos, em Ovídio e nas imagens vimos um ser que tinham características físicas consideradas masculinas e femininas e, talvez, uma expressão imagética do terceiro sexo que Platão mencionou.

No contexto de Alexandria, o responsável por juntar a tradição de Moisés com o pensamento platônico foi Fílon de Alexandria (20 a.C.-50 d.C.) um judeu helenizado.<sup>237</sup> Ele ao se debruçar sobre o texto de Gênesis teria feito um apontamento sobre a existência de uma dupla narrativa da criação da humanidade, a primeira em Gênesis 1, 27 e a segunda Gênesis 2, 7. Disso resultou uma análise um tanto curiosa no texto de Gênesis sobre a criação de um ser primordial sem gênero. “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou.”<sup>238</sup>

A partir desse trecho haveria a interpretação de que quando Deus fez o homem a sua imagem, teria feito sem distinção de gênero, já que Deus não tem sexo. O primeiro termo “homem” vem do hebraico אָדָם, que se lê “adam”, significa humano ou humanidade.<sup>239</sup> Dessa forma há um lapso de tempo entre a formação da humanidade destituída de gênero e a posterior divisão dos gêneros.

Essa ideia de lapso de tempo é corroborada pela análise de Dax Moraes que estuda Fílon e compreende que para ele a narrativa da criação em seis dias é uma linguagem metafórica e não literal da passagem do tempo.<sup>240</sup>

A partir da outra narrativa sobre a criação é possível ver melhor esse lapso de tempo, pois em Gênesis 2, 7 Deus forma “adam” (humano) a partir do barro. Depois disso o texto conta que conduziu o humano para o jardim do Éden onde ele recebeu orientações do que podia comer e do que estava proibido, comer da árvore do conhecimento do bem e do mal. Além disso, Deus deu a tarefa de nomear os animais. Só depois disso tudo, é que Deus vai formar uma auxiliadora para o “adam” em Gênesis 2, 21-23.

No período antes de formar a mulher, Fílon indica que os animais seriam nomeados por um homem sábio e líder do gênero humano.<sup>241</sup>

---

<sup>237</sup> RIOS, Cesar Motta. *A alegoria na tessitura de Fílon de Alexandria: estudo a partir da obra filônica com ênfase em Sobre os Sonhos I*. Tese (Mestrado em Letras) - Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2009. p. 9.

<sup>238</sup> GORGULHO, Gilberto da Silva. Op. cit. p.34

<sup>239</sup> Bible interlinear english – greek. *Bible Hub*: 2004 - 2021. Disponível em: <https://biblehub.com/hebrew/120.htm>. Acesso em: 1 agosto 2021.

<sup>240</sup> MORAES, Dax. *O logos em Fílon de Alexandria: a fronteira entre o pensamento grego e o pensamento cristão nas origens da teologia bíblica*. Natal: EDUFRRN, 2017. p. 150-151.

<sup>241</sup> “Pois, diz ele [Moisés], ‘toda denominação dada por Adão era o nome daquilo que denominava’ (Gênesis, 2:19). Depois disso, já que Deus, mesmo quando Se referia à completa instituição dos nomes, não julgou bom recomendá-los, confiando sua execução a um homem sábio, líder do gênero humano, seria justo supor que, para partes de nomes, sílabas ou letras, não somente vogais, mas [também] consoantes, Ele mesmo Se encarregaria de reuni-las e arrumá-las, e isto sob pretexto de dom e benefício extraordinários? É impossível sustentá-lo (FÍLON, 1964a, §§63-65, p. 63).” apud MORAES., p. 204.

Esse ser humano, é um homem celeste incorruptível criado a imagem e semelhança de Deus, ou seja, sem distinção de gêneros, e por isso seria intersexo (Gênesis 1,27). Vejamos nas palavras de Fílon:

E este é o curso seguido por Deus em todos os casos; antes de fazer a espécie ele completa os gêneros, como fez no caso do homem: por ter modelado primeiro o homem genérico, em quem eles dizem que os sexos masculino e feminino estão contidos, ele posteriormente criou o homem específico Adam.<sup>242</sup>

Na outra narrativa “adam” é moldado por Deus com argila do solo (Gênesis 2,7). O homem teria sido criado quando Deus faz a mulher a partir de “Adam” (intersexo) Gênesis 2,23. “Como consequência da divisão do homem primordial, houve a queda de Adão e Eva” (GAMITO, p. 106). Aqui podemos fazer um paralelo com a história de Platão, quando os três sexos existentes são separados por causa de irem contra os deuses, ou provocarem sua raiva. Da mesma forma Adão e Eva são retirados do paraíso por terem feito algo que desagradou a Deus, pecaram por comer do fruto proibido.

A respeito de um ser intersexo/andrógino, de influência platônica e mais diretamente de Fílon de Alexandria, podemos encontrá-lo na tradição cristã dos primeiros séculos no Evangelho de Tomé. A tradução desse evangelho de Tomé que farei uso está no texto de Helmut Koester e Thomas Lambdin, “O evangelho de Tomé”<sup>243</sup> e na tradução comentada de Antônio Sergio Valente, “Tomé: evangelho e atos”<sup>244</sup>.

O documento do Evangelho de Tomé é uma descoberta em 1945 na região do Egito chamada de Nag Hammadi, provocando novos olhares sobre os estudos do cristianismo primitivo, a partir da sua data de publicação em 1956. O documento foi encontrado em copta e haveria circulado na porção mais oriental do império romano (Palestina, Síria e Egito) onde se desenvolveu uma vertente do cristianismo chamada de gnosticismo, considerada herética por alguns grupos.

---

<sup>242</sup> PHILO. *The Works of Philo: Complete and Unabridged*. Translated by C. D. Yonge. New Updated Version. Charlottesville: Hendrickson Pub., 1993. ALLGORICAL INTERPRETATION, II, IV, 13. Tradução nossa: And this is found to be the course taken by God in all cases; for before making the species he completes the genera, as he did in the case of man: for having first modelled the generic man, in whom they say that the male and female sexes are contained, he afterwards created the specific man Adam.

<sup>243</sup> KOESTER, Helmut., LAMBDIN, Thomas. O evangelho de Tomé. In: *A Biblioteca de Nag Hammadi*. Tradução: LORENT, Teodoro. São Paulo: Madras, 2007. p.114-124.

<sup>244</sup> VALENTE, Antônio. Tomé, evangelho e atos. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. P. 95-290.

A divisão moderna dessa fonte é feita em 114 *logia*, que começam quase sempre com a expressão “Jesus disse”.<sup>245</sup>

A respeito da autoria, José Gamito menciona a possibilidade de múltiplos autores sendo o primeiro estágio de redação em Jerusalém e uma inclusão encratista<sup>246</sup> na cidade de Edessa, na Síria, com possibilidade de adição do *logion 7* por um autor egípcio.<sup>247</sup> Nessa cidade da Síria a sociedade e a cultura eram compostas por tendências platônicas, religiões de mistérios greco-romanas e elementos helenistas.<sup>248</sup>

De acordo com Antônio Valente um dos autores seria o discípulo Judas Tomé Dimas, por causa da verossimilhança dos diálogos envolvendo Jesus e por usar uma linguagem bem ao estilo do Cristo canônico.<sup>249</sup> O significado do sobrenome de Judas, tanto Tomé em aramaico como Dídimos em grego significa “gêmeo”.<sup>250</sup>

Seguindo essa teoria a data de escrita do texto iria desde meados do primeiro século até o segundo século. Koester também coloca como possibilidade a datação do texto na sua forma mais original sendo do ano 50 d.C.<sup>251</sup> refletindo dessa forma a mais antiga tradição a respeito de Jesus.<sup>252</sup>

Entre os pontos centrais do Evangelho de Tomé temos a busca pela sabedoria, ou também no “Reino do Pai”, no qual estaria a fonte dessa sabedoria. Além disso a ênfase também se encontra no conhecimento (*gnosis*) de si mesmo. Sobre essa forma de obter sabedoria foi que se desenvolveu a teologia dos gnósticos. “A existência do discípulo perfeito gnóstico ideal é caracterizada pelo termo ‘solitário’, que descreve aquele que tenha deixado para trás tudo que une os seres humanos ao mundo.”<sup>253</sup> Essa ideia pode ser observada no *logion 16, 23, 30 e 75* do Evangelho de Tomé, que

---

<sup>245</sup> GAMITO, José. *O evangelho de Tomé: a outra face de Jesus*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020. p. 81-82.

<sup>246</sup> “Por encratismo, entende-se uma seita cristã oriental que praticava um extremo ascetismo. [...] os encratistas eram uma seita que rejeitavam as relações sexuais, o consumo de álcool e de carne e afirmavam que o casamento era um tipo de fornicção. A procriação era um mal porque o nascimento conduz necessariamente à morte.” GAMITO, José. *O evangelho de Tomé: a outra face de Jesus*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020. p.91-92.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p.89.

<sup>249</sup> VALENTE, Antônio. *Tomé, evangelho e atos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p.17.

<sup>250</sup> KOESTER, Helmut., LAMBDIN, Thomas. *O evangelho de Tomé*. In: *A Biblioteca de Nag Hammadi*. Tradução: LORENT, Teodoro. São Paulo: Madras, 2007. p.114.

<sup>251</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>252</sup> HAYGOOD, Lisa. The battle to authenticate “the Gospel of Thomas”. *LUX, A Journal of Transdisciplinary Writing and Research from Claremont Graduate University*, v.3, n. 1,2013. p. 4.

<sup>253</sup> KOESTER, Helmut., LAMBDIN, Thomas. p. 116.

por sua vez tem forte apelo encratista, já que para os encratistas o casamento era uma espécie de fornicação.

Gamito também chama atenção para o dualismo antropológico (corpo e alma) e cosmológico (mundo material/imaterial) de base médio-platônica, além o autoconhecimento, a unidade e a imagem de Deus. O médio-platonismo remete ao renascimento do estudo das ideias de Platão no contexto do primeiro século, na região de Alexandria, onde se juntou com o judaísmo e o cristianismo.<sup>254</sup>

Os médio-platônicos compreendem que a busca pelo conhecimento é uma busca da dimensão divina existente no ser humano, enquanto que para Platão a ideia transcendental do divino não estava colocada, para ele o conhecimento se dava pelo examinar da mente (*voũς*).<sup>255</sup>

Além disso, aponta para a forte presença do misticismo judaico do primeiro século. Alguns místicos judeus, chamados de *therapeutae*, buscavam por meio da vida ascética uma forma de chegar aos céus. Para isso, muitas vezes, saíam do meio da família, abandonavam o que tinham, se desligavam da aparência e seguiam restrições alimentares, além continência sexual, sendo a virgindade mais valorizada do que o casamento, pois mantendo a virgindade seriam como seres angelicais.<sup>256</sup>

Tendo feito essa introdução do Evangelho de Tomé, vamos agora discorrer sobre as passagens que se relacionam com a ideia de um primeiro homem andrógino. Um dos *logion* que colocam a ideia de um ser que foi dividido em dois é o *logion* 11:

Jesus disse, “Este céu perecerá, e o outro acima perecerá. O morto não está vivo, e o vivo não morrerá. Nos dias em que vós consumistes o que está morto, fizestes dele o que está vivo. Quando vierdes a habitar na luz, o que fareis? No dia em que fostes um, vós nos tornastes dois. Mas quando tornardes dois, o que fareis?”<sup>257</sup>

No trecho final, a divisão em dois e em seguida a reunificação dá a entender duas coisas, de acordo com Valente: primeiro a ideia de retorno ao estado Absoluto de onde teríamos vindo, a reintegração de volta a luz divina. Segundo, a partir do discurso de Aristófanes, em *O banquete de Platão*, o reencontro das duas metades, que teriam sido repartidas por Zeus, do ser originalmente duplo (homem-mulher), que

<sup>254</sup> GAMITO, José. Op.cit. p.89-90, 100-101.

<sup>255</sup> PATTERSON, Stephen. *The Gospel of Thomas and Christian Origins*. Leiden: Brill, 2013. P.37-42.

<sup>256</sup> Ibid., p.96-97.

<sup>257</sup> KOESTER, Helmut; LAMBDIN, Thomas. Op. cit. p. 117.

tinha o dobro de braços, pernas, olhos, cabeças e órgãos genitais de macho-fêmea, macho-macho e fêmea-fêmea. Esse ser era forte e autossuficiente, mas era egoísta, perverso e amante de si próprio, sendo esses os motivos para que Zeus o punisse, repartindo-o.<sup>258</sup>

Outra passagem que se refere a uma condição de superação dos sexos, num retorno ao ser indiviso é o *logion* 4: Jesus disse, “O ancião que não hesitar em perguntar a uma criança com sete dias de idade sobre o lugar da vida, viverá. Pois muitos que são os primeiros se tornaram os últimos, e eles se tornaram únicos e o mesmo”.<sup>259</sup>

No texto de Tomé, podemos encontrar nas palavras atribuídas a Jesus, que ensinariam ou indicariam caminhos para chegar à salvação, que no texto tomasiano passa pelo retorno ao ser indiviso. O próprio *logion* 4 já menciona um caminho, que vai aparecer novamente no *logion* 22, “ser como crianças”.

Jesus viu crianças sendo amamentadas. Ele disse aos seus discípulos, “Estas crianças sendo amamentadas são como aqueles que entram no reino”. Eles indagaram ele, “Devemos nós, então, como crianças, entrar no reino?” Jesus disse a eles, “Quando fizerdes dois de um, e quando fizerdes de dentro como fora e de fora como dentro, e acima como abaixo, e quando fizerdes o homem e a mulher um único e o mesmo, para que o homem deixe de ser homem e a mulher deixe de ser mulher, e quando adaptardes os olhos no lugar de um olho, e uma mão no lugar de uma mão, e um pé no lugar de um pé, e a semelhança no lugar de uma semelhança; então entrareis [no reino]”.<sup>260</sup>

Valente, identifica que a primeira parte do diálogo coincide completamente com passagens dos evangelhos canônicos, nos quais Jesus se manifesta a respeito de que o reino dos céus são das crianças (Mateus 18,3-5; Marcos 10,13-16 e Lucas 18, 15-17). Elas são usadas como modelos para os adultos seguirem, pois nessa fase da vida não há malícia, existe autenticidade, a franqueza, a humildade<sup>261</sup> e, ainda, que crianças não se preocupam com sexo, são símbolo de pureza sexual.<sup>262</sup> Existe a menção de ser como criança também nos *logion* 46 “Ainda assim eu tenho dito, quem quer que seja, entre vós, que venha a se tornar uma criança será recebido com o reino e se tornará superior a João [Batista]”.<sup>263</sup>

<sup>258</sup> VALENTE, Antônio. Op. cit. p.112.

<sup>259</sup> KOESTER, Helmut., LAMBDIN, Thomas. Op. cit. p. 116.

<sup>260</sup> Ibid., p 118-119.

<sup>261</sup> VALENTE, Antônio. Op. cit. p. 131.

<sup>262</sup> GAMITO, José. Op. cit. p. 109.

<sup>263</sup> KOESTER, Helmut., LAMBDIN, Thomas. Op. cit. p.120.

Já na parte que menciona “quando fizerdes o homem e a mulher um único e o mesmo, para que o homem deixe de ser homem e a mulher deixe de ser mulher” está posto a superação do sexo, para o terceiro sexo (intersexo) que transcende a distinção binária de masculino e feminino e modifica a identidade da pessoa no processo de reconstrução<sup>264</sup>, sendo dessa forma uma maneira de chegar ao reino celestial.

Patterson ao olhar para os escritos de Fílon de Alexandria e o Evangelho de Tomé coloca o seguinte:

Como outros judeus que compartilhavam desse interesse filosófico, aqueles que leram Tomé podem ter encontrado uma certa concordância entre Platão e Gênesis. Como Filo, eles talvez tivessem lido Gênesis 1:27 e pensado no primeiro ser humano, Adão, tanto homem quanto mulher, um andrógino (“homem e mulher os criou”), e acreditaram que a forma unificada perfeita de homem e mulher feminino era o estado humano ideal ao qual todos poderiam um dia retornar (Tomé 22). Eles teriam lido Gênesis 2: 7 e visto ali os ecos da antropologia de Platão: que uma pessoa consiste em um corpo (σῶμα) e uma alma (ψυχή) unidos em uma mistura freqüentemente perturbada (Tomé 87; 112), mas que cada pessoa também possui um espírito (πνεῦμα), um pedaço da habitação divina como um estrangeiro residente dentro do ser humano mortal (Tomé 29).<sup>265</sup>

No *logion* 114 encontramos outra referência, um tanto estranha inicialmente, a uma possível maneira de entrar no reino dos céus.

Simão Pedro disse a ele, “Permite que Maria nos deixe, pois as mulheres não são dignas da vida”.  
Jesus disse, “Eu mesmo devo guia-la para fazer dela um homem, para que ela também possa se tornar um espírito vivo semelhante a vós homens. Pois, cada mulher que fizer dela mesma um homem, entrará no reino do céu.”<sup>266</sup>

A respeito da tradução dessa passagem, especificamente, Valente propõe que ao invés de Paulo estar generalizando as mulheres, na verdade ele faz referência a uma única mulher, Maria Madalena. Para isso ele argumenta que outras mulheres fizeram parte das discipulas de Cristo como Joana; Maria mãe de Tiago; Maria

<sup>264</sup> GAMITO, José. Op. cit. p. 109.

<sup>265</sup> PATTERSON, Stephen. *The Gospel os Thomas and Christian Origen*. Leiden: Brill, 2013. p. 16. (tradução nossa) “Like other Jews who shared this philosophical interest, those who read Thomas might have found a certain concurrence between Plato and Genesis. Like Philo, they perhaps would have read Genesis 1:27 and thought of the first human, Adam, as both male and female, an androgyne (“male and female he created them”), and believed that the perfect unified form of male and female was the ideal human state to which everyone might one day return (Thomas 22). They would have read Genesis 2:7 and seen there the echoes of Plato’s anthropology: that a person consists of both a body (σῶμα) and a soul (ψυχή) conjoined in an oft-troubled mixture (Thomas 87; 112), but that each person also possesses a spirit (πνεῦμα), a piece of the divine dwelling as a resident alien within the mortal human being (Thomas 29).”

<sup>266</sup> KOESTER, Helmut., LAMBDIN, Thomas. Op. cit. p.120.

Salomé; Marta e sua irmã Maria. Se fosse a intenção de Pedro de generalizar, porque não teria ele mencionado esses outros nomes. Para Valente, aquele que adere a versão generalizante sobre as mulheres estaria pautado no preconceito contra a mulher comum no contexto da época.<sup>267</sup> A passagem segundo esse autor ficaria da seguinte maneira:

Simão Pedro disse: - Afastemos Maria (Madalena) do grupo, pois é mulher indigna do reino. Respondeu-lhe Jesus: - Eu a doutrinarei para que se torne digna como um homem de espírito vivo, semelhante a vós. Pois qualquer mulher que se torne forte merecerá o reino dos céus.<sup>268</sup>

A partir dessa tradução é possível identificar uma substituição entre ser homem e ser forte, como que o que Jesus estivesse se referindo não era fazer Maria um homem, mas formar nela uma força semelhante ao dos homens. A força aparece como uma característica do ser masculinizado.

Além de ser como criança, que supera o gênero, Tomé ainda aponta para um outro meio de ir ao reino celestial: ser solitário. Isso está posto no *logion* 16, 23 e 49. Ser sozinho ou solitário indica também uma característica de alguém que mantinha a pureza sexual e, portanto, estava seguindo o caminho de superar os gêneros masculino e feminino. “Esta indistinção de gênero representaria a condição pós-batismal do discípulo como insiste o EvT [Evangelho de Tomé] nos termos ‘solitário’, ‘um só’”.<sup>269</sup> Essa busca por voltar a condição de intersexo/andrógino é plausível no Evangelho de Tomé, pois o “tempo salvífico em Tomé está voltado para origem e não para o fim.”<sup>270</sup> Além disso encontramos “Na literatura tomasina, aparece a ideia de se tornar gêmeo de Jesus. O ‘gêmeo’ de Jesus sintetiza a imagem do homem unificado, imortalizado, deificado.”<sup>271</sup>

Lisa Haygood faz uma relação muito boa entre o debate tomasino de androgenia e o texto de Gálatas.

Os textos de Nag Hammadi servem para lembrar os estudiosos religiosos da extensão em que os princípios gnósticos viam a unificação dos opostos como um símbolo principal de salvação. Todo este simbolismo floresceu nos séculos II e III, suas origens foram muito anteriores e como Paulo dita em sua Carta aos Gálatas sobre o ritual do batismo, “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem e mulher” (Gálatas 3:28). Essa unificação de opostos é uma crença bem conhecida na filosofia antiga e no

<sup>267</sup> VALENTE, Antônio. Op. cit. p.286-289.

<sup>268</sup> Ibid., p. 286.

<sup>269</sup> GAMITO, José. Op. cit. p.113.

<sup>270</sup> Ibid., p. 114.

<sup>271</sup> Ibid., p.114.

padrão mítico da androginia, desenvolvida significativamente nas mãos dos gnósticos, que foram enfeitiçados pelo caráter do homem primitivo. Os ensinamentos gnósticos enfocavam principalmente o conceito de uma transformação subjetiva da consciência, que por sua vez, resultava em um isolamento radical do indivíduo.<sup>272</sup>

Portanto, Paulo em sua Carta aos Gálatas, quando se refere a não existência de masculino e feminino dentro do grupo de pessoas batizadas em nome de Cristo está dialogando com as ideias médio-platônicas. Ele está pensando na superação do gênero humano, na superação dos sexos como identidades definidoras do sujeito, na superação das diferenças! Essa superação se daria, no texto de Tomé, por meio de uma pureza sexual, como de uma criança ou até mesmo por se manter solitário, não praticando sexo por consequência. Veremos na análise do Atos de Paulo e Tecla, no último tópico desse capítulo, o incentivo a prática da castidade e a manutenção da virgindade, como uma reverberação e manutenção do texto paulino no segundo século.

Paulo e Tomé estão pensando em estratégias para superar o gênero e voltar a condição primordial de um ser intersexo. O meio para chegar a esse fim, no evangelho tamasino, seria não praticar o sexo, pois na concepção de mundo greco-romano o ato de penetrar e/ou ser penetrado marca noções de masculinidade e efeminado, como vimos no capítulo dois.

A superação dos gêneros não é só uma preocupação religiosa judaico-cristã, mas também romana, por exemplo quando o sumo-pontífice exigia a virgindade das vestais.

Foucault no quarto livro sobre a sexualidade pontua as mudanças sobre a matéria de castidade sexual, de como se mantem a prática proveniente dos filósofos estoicos principalmente, mas também ganha novos contornos, como a busca pela semelhança com Deus, um ser que não praticava tal ato e sobre o qual não se tem uma representação genital. “A virgindade em geral é definida como ‘santificação’, esta

---

<sup>272</sup> HAYGOOD. Op. cit. p.7-8. (tradução nossa) “The Nag Hammadi texts serve to remind religious scholars of the extent in which the Gnostic principles viewed the unification of opposites as a prime symbol of salvation. Those this symbolism flourished in the second and third centuries, it’s origins were much earlier and as Paul dictates in his Letter to the Galatians regarding the ritual of baptism, “there is no Jew nor Greek, there is no slave nor free, there is no male and female” (Galatians 3:28). This unification of opposites is a well-known belief in ancient philosophy and the mythical pattern of androgyny, developed significantly in the hands of the Gnostics, who were bewitched by the character of the primal man. The Gnostic teachings focused primarily the concept of a subjective transformation of consciousness, which in turn, resulted in a radical isolation of the individual.”

santificação, como vontade de Deus, e o que está vontade quer é que, criados à sua imagem, nós nos assemelhemos a ele.”<sup>273</sup>

Por outro lado, se pensarmos a partir dos debates mais atuais sobre o gênero, discutidos no primeiro capítulo, lembraremos que o debate de superar o gênero também aparece. Paul Beatriz Preciado, diferente de Paulo de Tarso ou Tomé ou da sociedade romana, pensa na superação dos gêneros, mas por um viés contemporâneo, não pela abstinência sexual ou negação do prazer, entretanto, pela mudança do definidor do gênero. Para ele a saída era retirar a centralidade dos órgãos reprodutores e transferir para o ânus.

Interessante pensar que esses dois Paulos (o bíblico e o filósofo espanhol) separados por séculos, eles de alguma forma se voltaram para o debate da superação do gênero. Vejo com bons olhos essa busca, pois essa seria uma forma de parar de replicar o sistema que pune, exclui e agride os diferentes/minorias. Superar a diferença sexual de alguma forma põe em risco o sistema heteronormativo, que privilegia seres masculinizados dominadores.

Ao meu ver, a questão da raça não é primordial para Paulo, como expressa em Gálatas quando faz a dicotomia entre homens e mulheres, escravos e livres, judeus e gentios. É até curioso que em Gálatas 2,6 ele fala “Deus não faz acepção de pessoas” e lembrei de uma fala bem comum entre amigos meus religiosos: “todas vidas importam” e alguns chagaram a usar essa fala paulina para corroborar seu argumento. Dito isso acho necessário me debruçar sobre a racialidade, mesmo que esse não seja o foco principal de minha pesquisa.

Quando falamos na figura de Paulo histórico, qual a imagem que lhe ocorre? No meu caso a imagem que formei ao longo da minha experiência de fé foi de um homem branco com barba e de roupas claras. Quando comecei a ler sobre a questão da cor da pele, racismo e eugenia percebi como nossa cultura foi embranquecida. Após um exame crítico e histórico dos personagens bíblicos foi possível traçar os fenótipos mais prováveis deles como sendo de cor escura. Paulo e seus conterrâneos provavelmente eram negros ou algo muito diferente do sujeito branco que conhecemos hoje. Cabe ressaltar que na época de Paulo a questão da cor da pele não era uma pauta nem uma percepção feita pela sociedade, não vemos discussões de tal temática permear os discursos religiosos no primeiro século.

---

<sup>273</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 4: as confissões da carne*. São Paulo: Paz e Terra, 2020. p. 198.

A escravidão que existia nesse período era principalmente dada pela conquista de outros povos e pela venda (na fase do Império, Roma já havia abolido a escravidão por dívida, com a Lei Licínia). A questão étnica não era fator de escravização como veio a ser no contexto brasileiro com a escravidão africana e indígena. Passemos para outra faceta da tradição paulina.

### 3.2. PAULO CONSERVADOR

Conforme fiz com a primeira fonte, apresentarei uma datação da carta de Efésios. Depois, para quem, provavelmente, foram endereçadas, por quem foi escrita e, por último, analisarei o trecho que aborda o objeto desse trabalho.

A Carta aos Efésios<sup>274</sup> é datada por R. Brown<sup>275</sup>, como provavelmente dos anos 90 d. C., entretanto menciona que a carta poderia ter sido escrita, com menor probabilidade, por Paulo em 60 d.C. O pesquisador D. Marguerat postula que essa carta data entre 80-100 d.C. Para H. Koester<sup>276</sup> e P. Kobelski<sup>277</sup>, a carta é do final do século I. Eu adoto como dada mais provável de escrita dessa carta o ano 90 d. C.

Além de ter uma datação posterior a morte de Paulo, a carta segue uma estrutura diferente daquelas consideradas autênticas, por exemplo, o fato de não conter um destinatário único nas fontes mais antigas e por não conter a saudação final.<sup>278</sup>

Há também diferenças de vocabulário e estilo literário – aparecem termos não encontrados nas cartas autênticas, as frases são mais longas e o texto apresenta dependência literária de Colossenses.<sup>279</sup> Tem diferença na maneira que o Paulo histórico entendia Jesus, como aquele que veio para salvar a humanidade, sendo que nesta carta Jesus teria vindo pela igreja.

Esta carta, quando menciona igreja, está referindo-se à igreja universal, ou seja, a igreja espalhada por toda terra, enquanto que Paulo sempre se dirigia às

---

<sup>274</sup> O caso específico de Efésios apresenta uma dependência literária em relação à carta aos Colossenses, sendo essa própria carta considerada por alguns especialistas como não paulina devido principalmente ao conteúdo da carta.

<sup>275</sup> BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 815.

<sup>276</sup> KOESTER, Helmut. Op. cit. p. 287.

<sup>277</sup> KOBELSKI, Paul J. Carta aos Efésios. In: BROWN, R.; FITZMYER & J. MURPHY, R. (Orgs.). Op. cit. p.621.

<sup>278</sup> MARGUERAT, Daniel. (Org.). Op. cit. p. 358-359.

<sup>279</sup> Ibid., p. 361.

igrejas locais.<sup>280</sup> Com exceção da carta a Filemon. Portanto, considero a carta de Efésios como deuteropaulina.

Sobre a autoria da carta, se ela não é paulina, então a tese mais aceita, de acordo com Raymond Brown é a de que foi elaborada por um discípulo de Paulo (discípulo de origem judaica)<sup>281</sup>, que teria conhecimento dos outros escritos autênticos de Paulo. Brown nos apresenta o que teria motivado esse discípulo a escrever a carta em nome de Paulo:

Com muita frequência, o que se quer dizer é que um dos discípulos das “escolas” paulinas assumiu a responsabilidade de escrever em nome de Paulo porque queria que sua carta tivesse a autoridade de ser recebida como que Paulo diria na situação enfrentada. Tal situação é compreensível, supondo-se que Paulo estava morto e o discípulo considerava-se um interprete autorizado do apóstolo, cujo pensamento endossava. A atribuição da carta a Paulo, em tais circunstâncias, não era uso de falso nome ou falsa pretensão de que Paulo escreveu a carta. Era tratar Paulo como o autor no sentido da autoridade por trás da carta, entendida como extensão de seu pensamento – uma suposição da proteção do grande apóstolo, para a continuação de sua obra.<sup>282</sup>

Para Brown, o autor de Efésios tinha a intenção de se manifestar sobre a situação geral no período pós-paulino, buscando atender às necessidades das igrejas criadas por Paulo. Por exemplo, para o autor da carta, a relação entre gentios e judeus não parecia ter sido totalmente resolvida e, por isso, aborda essa questão na carta.

O destino desse escrito é também permeado por controvérsias. O texto é considerado uma carta circular, ou seja, destinada a ser lida em diferentes cidades, tendo um espaço em branco a ser preenchido com o nome do lugar particular. Essa hipótese está alicerçada no fato de que o texto mais antigo de Efésios não contém um destinatário, logo o trecho de Efésios 1,1 – *em Efésios* – seria um acréscimo tardio.

Brown traz uma ideia de que a Carta aos Efésios não seria necessariamente do gênero carta, logo não teria um destinatário único o que corrobora com a ideia de que pode ter circulado em diversas comunidades.

Depois dessa introdução da carta, vamos para análise do trecho que se encontra na seção final de Efésios, mais especificamente em Efésios 5, 21-33, onde

<sup>280</sup> BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. p. 819.

<sup>281</sup> KOESTER, Helmut. Op. cit. p. 289. Ele argumenta que o autor é judeu, pois ao se referir aos gentios ele utiliza o termo “vocês”, em Efésios 2,11-17.

<sup>282</sup> BROWN, Raymond. Op. cit. p. 270-271.

o autor se dedica a dar orientações a cada uma das partes do casal<sup>283</sup>, maridos e esposas:

Sede submissos uns aos outros no temor de Cristo. As mulheres o sejam a seus maridos, como ao Senhor, porque o homem é cabeça da mulher, como Cristo é da igreja e o salvador do Corpo. Como a igreja está sujeita a Cristo, estejam as mulheres em tudo sujeitas aos maridos. E vós, maridos, amai vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, a fim de purificá-la com o banho da água e santificá-la pela Palavra, para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível. Assim também os maridos devem amar suas próprias mulheres, como a seus próprios corpos. Quem ama sua mulher amase a si mesmo, pois ninguém jamais quis mal à sua própria carne, antes alimenta-a e dela cuida, como também faz Cristo com a Igreja, porque somos membros do seu Corpo. *Por isso deixará o homem seu pai e sua mãe e se ligará à sua mulher, e serão ambos uma só carne.* É grande esse mistério: refiro-me à relação entre Cristo e sua Igreja. Em resumo, cada um de vós ame a sua mulher como a si mesmo e a mulher respeite o seu marido.<sup>284</sup>

Um levantamento a partir do léxico Strong's Greek<sup>285</sup> indica a ocorrência de 38 vezes da palavra “submeter” (ὑποτάσσω – forma verbal) e suas variações. Sendo que três delas aparecem no Evangelho de Lucas; seis em 1 Pedro; uma em Tiago e 28 no *corpus* paulino. Dessa forma acredito que esse tema foi um tema que chamou atenção de Paulo e seus seguidores.

Segundo as orientações da carta, os comportamentos que as mulheres teriam que desempenhar estão voltados unicamente à submissão ao marido. Essa postura parece ser intensificada quando se atribui semelhança entre o marido e Cristo – Senhor e cabeça da igreja – enquanto a mulher é comparada à igreja – que é o corpo, subordinado a Cristo.

Outro aspecto que pontuo sobre as esposas, sem perder de vista a relação Cristo/cabeça e Igreja/corpo, é que ao se comparar com os papéis dos maridos, eles por sua vez têm mais tarefas a realizarem e suas tarefas são mais “difíceis”, uma vez que é pedido auto sacrifício em favor das esposas.

Um olhar desatento não veria problemas nisso, mas está presente uma passividade das mulheres, que não seriam capazes de se sacrificarem pelo marido,

<sup>283</sup> Nessa seção da carta encontram-se outras orientações para a relação entre: filhos e pais, e senhores e escravos.

<sup>284</sup> GORGULHO, Gilberto da Silva. Op. cit. p. 2045-2046.

<sup>285</sup> Bible interlinear english – greek. *Bible Hub*: 2004 - 2021. Disponível em: <https://biblehub.com/greek/5293.htm> Acesso em: 18 julho 2021.

dependendo dele para serem cuidadas e alimentadas, como Cristo faz com a igreja. Só ao homem é direcionada a ordem de abandonar pai e mãe, para se unir a mulher.

Essa estrutura familiar está muito próxima daquilo que vimos sobre os casais romanos, os quais tem a figura do *pater familias* com centro e líder da casa. É o homem quem está acima dos demais, é o homem quem deve dominar.

Além disso, se propõe uma hierarquia nessa relação, pois ao associar o homem com Cristo e a mulher com a Igreja tem-se aí uma hierarquia – Cristo é maior do que a igreja, porque morreu por ela e a salvou.

Até aqui analisamos o texto de Efésios isoladamente do corpus paulino. Esse texto tem paralelos com dois textos, são eles 1 Coríntios e Colossenses. Por não serem os textos principais desse trabalho vou me atentar somente em apresentá-los pela provável data de escrita e em seguida analisar aquilo que dialoga com o texto de Efésios que expus acima.

A Carta aos Colossenses, de acordo com Brown tem algumas possibilidades de escrita, uma tardia entre 54 e 56, 61 e 63 e outra nos anos 80;<sup>286</sup> Koester, propõe 65 e 70;<sup>287</sup> e Marguerat os anos de 70 à 80.<sup>288</sup> Se ela for dos anos finais do primeiro século dificilmente será autenticamente paulina. Vou considerá-la como escrita nos anos 70, anterior a Carta aos Efésios e deuteropaulina.

A passagem Colossenses 3,18 apresenta uma ideia muito parecida com de Efésios. Vejamos a passagem que trata de preceitos a respeito da moral doméstica: “Vós, mulheres, submetei-vos aos maridos como convém no Senhor. Maridos, amai as vossas mulheres e não as trateis com mau humor.”<sup>289</sup> O texto segue dando conselhos aos pais e filhos. É breve a preocupação em relação ao casal e sua performance. Acredito que o autor de Efésios se apoiou nessa passagem e acabou desenvolvendo-a conforme achou pertinente, desequilibrando a proporção dos deveres dos maridos em relação às suas esposas. A questão da submissão parece ser a base recorrente em ambas cartas. Em Colossenses o texto pede submissão das esposas, já dos homens se espera o amor e a não irritação para com as esposas. Irritação aqui também pode ser traduzido por ficar com raiva, ser duro ou amargor. Dá a entender que os homens tinham comportamento de serem irritadiços, o que eu

---

<sup>286</sup> BROWN, Raymond. Op. cit. p. 789.

<sup>287</sup> KOESTER, Helmut. Op. cit. p. 119, 283, 286.

<sup>288</sup> MARGUERAT, Daniel. Op. cit. p. 349.

<sup>289</sup> Bible interlinear english – greek. *Bible Hub*: 2004 - 2021. Disponível em: <https://biblehub.com/interlinear/colossians/3.htm>. Acesso em: 19 jul. 2021.

entendo como sujeitos desacostumados a serem contrariados ou não ter aquilo que esperam. A masculinidade hétero normativa branca, dos dias atuais não foge muito desse padrão, para esses sujeitos as coisas tendem a serem mais fáceis em relação aos demais, dentro na heteronormatividade, o que desenvolve um menor senso de lidar com frustrações e contradições.

Em Colossenses 3, 10-11 é possível fazer um paralelo entre o texto de Gálatas 3, 28: “e vos revestistes do novo [homem], que se renova para o conhecimento segundo a imagem do seu Criador. Ai não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre mas Cristo é tudo em todos.”<sup>290</sup> O texto de Colossenses tem dependência literária de Gálatas e sintetiza a exortação de Paulo em relação ao batismo e também não menciona “não há homem nem mulher”. Talvez o autor estivesse remetendo resumidamente ao texto de Gálatas, mas eu defendo a ideia de que ele omitiu a sentença em questão por uma intenção de evitar tensões com o império e a sociedade da época, colocada pela ideia de superação dos sexos e da quebra de hierarquia social.

Tanto Efésios como Colossenses parecem estar se aproximando dos padrões greco-romanos e se distanciando daquilo que era radical no cristianismo paulino. Principalmente se consideramos a data de escrita posterior a derrubada do Segundo Templo, que marcou o conflito entre judeus e o império romano. Muito provavelmente nesse cenário os cristãos passaram a se desvincular do judaísmo ligado ao templo. O texto de Efésios faz uma analogia muito pertinente sobre o combate espiritual e nela apresenta elementos da armadura de um soldado (Efésios 6, 10-17). Tal figura de linguagem utilizada pelo autor faz sentido com o contexto de conflito, o que remete a guerra entre judeus e romanos do ano de 70 d.C.

Já no caso da Primeira Carta aos Coríntios segundo Raymond Brown teria sido escrita entre 54-57<sup>291</sup>; Helmut Koester<sup>292</sup> propõe 52 e 55; já Daniel Marguerat<sup>293</sup> coloca 51-57. É tida como uma carta escrita pelo Paulo histórico, com exceção de 1 Coríntios 14, 33-36, que segundo Crossan é um acréscimo posterior.<sup>294</sup> Adoto nesse trabalho a data mais provável de 55 d.C.

---

<sup>290</sup> GORGULHO, Gilberto da Silva. Op. cit. p. 2057-2058.

<sup>291</sup> BROWN, Raymond. Op. Cit. p. 679.

<sup>292</sup> KOESTER, Helmut. Op. Cit. p. 119.

<sup>293</sup> MARGUERAT, Daniel. Op. Cit. p. 250.

<sup>294</sup> CROSSAN, John Dominic. Op. cit. p. 96.

Nessa carta o apóstolo, no capítulo 7, fez uma sequência de falas a respeito do casamento e da virgindade, que conforme o comentário da Bíblia Jerusalém não parece ser uma preocupação típica de Paulo, mas que atendendo ao pedido da comunidade de Corinto responde à questão ponto por ponto.<sup>295</sup> A carta em questão serviu de referência tanto para Efésios como Colossenses, por abordar temas como relação de maridos e esposas.

O capítulo já começa com uma sentença muito interessante, “É bom ao homem não tocar em mulher”. Segundo Foucault esse seria o texto que deu base para a defesa da castidade nos séculos seguintes.<sup>296</sup> A recomendação primeira é essa, seja casto, não tenha relações sexuais, mas não escolhendo ou não sendo possível é recomendado casar e só ter relações sexuais dentro do matrimônio, isso pode ser observado nos versículos 6, 7, 8, 25, 26, 29, 33, 34, 37 e 38. No versículo 4, coloca a seguinte ideia “A mulher não dispõe do seu corpo; mas é o marido quem dispõe. Do mesmo modo, o marido não dispõe do seu corpo; mas é a mulher quem dispõe.”<sup>297</sup> Aqui há uma equidade entre maridos e esposas. Não aparece a menção a uma submissão.

Um paralelo interessante de se fazer é com o texto de Platão e de Ovídio, sobre a ideia de um corpo unido ao outro, como numa ideia de formar um terceiro sexo (homem-mulher) ou um hermafrodito, respectivamente.

Sobre a construção das performances dos conjugues feitas no texto aos Efésios é possível fazer relação aos padrões de masculinidades normatizadas em nossa sociedade, no qual é depositada sobre os homens a responsabilidade de sustentarem a casa, de serem os líderes do lar, aquele que tomam a decisão final. É esperado que os sujeitos identificados com a masculinidade performem essas coisas. Mas quando, numa sociedade moderna capitalista, muitas vezes suprir financeiramente a casa sozinho é uma tarefa quase que impossível. Daí que em nossos dias as masculinidades frágeis canalizam essa incapacidade e pressão de forma violenta, resultando, por exemplo, em abuso da companheira. Não é à toa que

---

<sup>295</sup> GORGULHO, Gilberto da Silva. Op. cit. p. 2000.

<sup>296</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 4: as confissões da carne*. São Paulo: Paz e Terra, 2020. p. 192.

<sup>297</sup> GORGULHO, Gilberto da Silva. Op. cit. p. 2000.

no Brasil durante a pandemia do covid-19 (momento de crise e instabilidade econômica), teve uma crescente nos casos de feminicídio.<sup>298</sup>

No contexto das igrejas atuais, muitos dos fiéis continuam discutindo sobre o papel do marido e da esposa. Além de a esposa ter só uma missão: a submissão ao marido, Crossan e Reed acrescentam que “É verdadeiramente terrível e tristemente irônico que a tradição cristã tenha exigido a submissão das esposas e, então, em vez de exigir auto sacrifício dos maridos, transfira essa exigência também às mulheres.”<sup>299</sup>

Ao analisarem os versículos em questão, os autores acima citados, teriam contatado um interesse social da carta:

O que mais chama a atenção nesses textos (efésios e colossenses), no entanto, é que se pusermos entre parênteses as motivações cristãs explícitas, elas acentuam valores familiares gerais normalmente aceitáveis na teoria e na prática da sociedade romana da época. [...] Tudo indica, portanto, que esses textos tinham o propósito de mostrar que as famílias cristãs nada tinham de subversivo e que eram tão boas ou até mesmo melhores do que as demais famílias ao redor. Com isso, queremos dizer que esses textos representam o primeiro esforço para comparar a ética familiar cristã com a romana.<sup>300</sup>

A proximidade com as práticas romanas que o autor busca, comprova a ideia de um Paulo conservador, com uma postura distinta do Paulo radical, que não tinha interesse em adequar-se aos padrões desse mundo.<sup>301</sup>

O Paulo histórico considerou as diferenças, mas defendeu fortemente qualquer tentativa de quebrar com a igualdade dentro do corpo de Cristo e combateu a hierarquia dentro das comunidades fundadas por ele. Essa postura está expressa no texto analisado de Gálatas no tópico anterior.

O fato de a carta ser circular e não ter um único destinatário, mas vários, e também se aproximar das práticas romanas, fez com que as ideias nela contidas tivessem maior disseminação e aceitação entre as comunidades cristãs, e, por isso, a ideia de uma hierarquia no casamento e a submissão feminina fossem mais difundida. Lembremos que o público que compunha as primeiras comunidades fundadas por Paulo, eram simpatizantes do judaísmo, muitos deles com forte influência pagã romana, facilitando a aceitação de tais conselhos sem muita resistência.

<sup>298</sup> BOND, Letycia. Casos de feminicídio crescem 22% em 12 estados durante pandemia. AgênciaBrasil, 2021. Disponível em: < <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2020-06/casos-de-feminicidio-crescem-22-em-12-estados-durante-pandemia>> . Acesso em: 18 jul. 2021.

<sup>299</sup> CROSSAN, John Dominic. & REED, Joseph. L. Op. cit. p. 114.

<sup>300</sup> Ibid., p. 115.

Até agora vimos que o Paulo radical tinha uma proposta de igualdade na qual as mulheres em nenhum momento eram menores do que os homens, mas já na carta de Efésios essa postura começa a mudar. Na próxima carta a ser analisada poderemos observar uma mudança drástica em relação às mulheres e à hierarquia na comunidade cristã.

### 3.3. PAULO REACIONÁRIO

A última fonte canônica a ser apresentada e analisada – Primeira Carta a Timóteo<sup>302</sup>, entra no corpo de cartas chamadas de Cartas Pastorais e a maioria dos escritos atribuídos a Paulo são do mesmo período, ou seja, final do século primeiro e início do segundo.

A partir da pesquisa de Brown<sup>303</sup>, o autor coloca, com menor probabilidade que, se for de autoria do próprio Paulo, a carta seria de 65 d.C., mas se pseudônima, com maior chance de ser do final do século I e início do século II. Para Marguerat<sup>304</sup>, a data também seria, mais provavelmente, do final do século I e início do II. O pesquisador Wild,<sup>305</sup> postula a escrita de meados do final do primeiro século. Com uma datação mais recente para essa carta, cito Koester<sup>306</sup> que atribui a escrita entre 120 e 160 d.C. Já Crossan, não estipula uma data, mas defende a pseudoepígrafe.<sup>307</sup> Com base nesses autores, assumo como data mais provável o ano 100 d.C.

Assim como outras cartas deuteropaulinas, o autor dessa carta possivelmente é um discípulo de Paulo, entretanto Brown também propõe outra possibilidade: a autoria por um comentador simpatizante da herança paulina, diversas décadas depois da morte do apóstolo:

Uma alternativa proposta é de que um discípulo íntimo de Paulo tenha escrito as cartas para completar os planos implícitos do mestre; em outras palavras, a apresenta a mesma solução apresentada para os escritos deuteropaulinos. [...] No entanto, alguns estudiosos acreditam

<sup>302</sup> Essa carta também é conhecida como uma das três cartas pastorais, entre elas: Tito, 1 e 2 Timóteo. O enfoque delas está no cuidado com as comunidades evangelizadas. O termo pastoral demonstra uma das preocupações das cartas, tratar da estrutura das igrejas.

<sup>303</sup> BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 855.

<sup>304</sup> MARGUERAT, Daniel. (Org.). Op. cit. p. 394.

<sup>305</sup> WILD, R. As Cartas Pastorais In: BROWN, Raymond. FITZMYER, Joseph. MURPHY, Roland. Op. cit. p. 634-638.

<sup>306</sup> KOESTER, Helmut. Op. cit. p. 318; 319; 325.

<sup>307</sup> CROSSAN, John Dominic. As duas vezes mais antigas da tradição de Jesus. In: CHEVITARESE, A. L. CORNELI, G. (Orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 96.

que há grande distância entre Paulo e o escritor das pastorais. Alguns declaram que elas não foram escritas por um discípulo de Paulo, mas por um comentador simpatizante da herança paulina [...] desejoso de fortalecer a organização da Igreja Local contra o gnosticismo incipiente.<sup>308</sup>

Para sequência do meu texto, considerarei essa carta como não paulina. Primeiro, pelo fato de que a carta tem enfoque na estrutura da comunidade, lógica que não aparece nos escritos autênticos paulinos e mais, como veremos a diante, essa carta tem uma postura muito diferente em relação a performance de gênero dentro da comunidade cristã. Em segundo lugar, porque a data de escrita ultrapassa o período de vida do apóstolo em muitas décadas. Em terceiro, a carta é direcionada a uma pessoa e não a uma comunidade, que era o principal público das cartas autênticas. Essa carta também diverge no vocabulário e no conteúdo daquilo que foi deixado por Paulo.

É importante ressaltar que o conteúdo dessa carta tem uma sequência intrincada, de modo que tópicos começados numa seção anterior são retomados mais à frente.<sup>309</sup>

Sobre o destinatário da carta, já mencionei que teria sido enviada a uma única pessoa, mais especificamente, “Timóteo, em Éfeso, da parte de um Paulo que supostamente havia partido dali e ora se achava na Macedônia.”<sup>310</sup> Brown ainda aprofunda o debate sobre a pseudoepigrafia e discute se a carta era para as comunidades que ele, Timóteo, havida pastoreado ou, ainda, o nome de dele teria sido tirado da história paulina e usado de forma prática para se referir aos líderes eclesiais e às Igrejas, em geral, anos mais tarde.<sup>311</sup>

Considerando a ocorrência dessa última hipótese, teríamos uma maior circulação do conteúdo da carta de Primeiro a Timóteo entre as primeiras comunidades cristãs. Dentro desse conteúdo, veremos as performances de gênero e a hierarquia construída pelo autor da carta.

Diferentemente das demais cartas aqui analisadas, a carta em questão apresenta várias atribuições às mulheres, principalmente dentro da comunidade. Por conta disso, apresentarei algumas dessas passagens, antes de analisar o trecho que sucinta a discussão principal deste trabalho.

---

<sup>308</sup> BROWN, Raymond. Op. cit. p. 864-865.

<sup>309</sup> Ibid., p. 856.

<sup>310</sup> Ibid., p. 855.

<sup>311</sup> Ibid., p. 873.

Existiam, provavelmente, mulheres com função de diaconisas, exercendo as mesmas funções que os homens.<sup>312</sup> Mas existem alguns que postulam que as mulheres serviriam a outras mulheres, enquanto os homens serviam a outros homens.<sup>313</sup>

Aparece menção à um grupo de mulheres viúvas, que deveriam orar dia e noite e elas eram as verdadeiras viúvas se tivessem permanecido sozinhas (1 Timóteo 5,5). Curioso a valorização do estar só, lembra um tanto aquilo que apresentei no Evangelho de Tomé.

Na parte direcionada às viúvas é possível perceber um tom de hostilidade por parte do autor, que exclui um grupo de viúvas do grupo especial de viúvas que deveriam ser cuidadas pela comunidade. As que são excluídas deveriam cuidar dos seus filhos e netos sozinhas, pois ainda tinham capacidade para tal.

A preocupação do autor repousa em especial nas viúvas jovens, que seriam facilmente guiadas por seus desejos carnis e andavam a procura de outro homem. Para essas jovens, a instrução é de que se casem novamente, para não se desviarem de Cristo.<sup>314</sup>

Vejamos o texto que causou maior impacto para a realização desse trabalho, que pode ser encontrado na Primeira Carta a Timóteo 2, 9-15:

Quanto às mulheres, que elas tenham roupas decentes, se enfeitem com pudor e modéstia; nem tranças, nem objetos de ouro, pérolas ou vestuários suntuosos; mas que se ornem, ao contrário, com boas obras, como convém a mulheres que se professam piedosas. Durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda submissão. Não permito que a mulher ensine, ou domine o homem. Que conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão. Entretanto, ela será salva pela sua maternidade, desde que, com modéstia, permaneça na fé, no amor e na santidade.<sup>315</sup>

O início da passagem ao se referir as mulheres de posses, pede a decência nas roupas, a simplicidade na vestimenta e nos adereços. Isso pode indicar que o autor estivesse criando um padrão de vestimenta feminino, adequando o grupo de

---

<sup>312</sup> Nessa carta não aparece as funções que os diáconos deveriam realizar, sendo assim não dá para especular quais eras as atividades das diaconisas. Só fica exposto que os diáconos compunham um grupo dentro da comunidade.

<sup>313</sup> BROWN, Raymond. Op. cit. p. 858-859.

<sup>314</sup> Ibid., p. 860.

<sup>315</sup> GORGULHO, Gilberto da Silva. Op. cit. p. 2070.

mulheres ricas ao restante da comunidade, de origem popular. O autor, ao meu ver estava interessado em adequar as mulheres às práticas da cultura popular, principalmente se levarmos em conta que o cristianismo no seu início tinha raízes no popular e era onde mais se disseminava. Talvez o autor tivesse consciência de que as diferenças sendo evidenciadas seria elemento de divisão e de conflito, por isso propunha uma vestimenta e aparência mais comum a todes.

Já na sequência do texto se exige o silêncio das mulheres, a submissão e impede que elas possam ensinar. Se existe a restrição sendo colocada é porque tal atividade – de ensino por parte das mulheres – era comum nessa comunidade.

Elas, explicitamente, devem ser submissas e inferiores aos homens, pois não podem ter autoridade sobre o homem, o que implica dizer que o homem é quem deve ter autoridade. Isso está reforçado quando se faz menção à figura de Adão, que veio primeiro e não foi enganado. Eva, por outro lado, foi enganada e, como na narrativa de Gênesis, teria levado o homem a pecar junto dela. A mulher seria, portanto, mais fraca, devendo estar restrita ao silêncio e à passividade dentro da comunidade.

É curioso notar que a modéstia é valorizada, juntamente com a permanência na fé, no amor e na santidade. Segundo Soares, o Paulo mencionado nas Cartas Pastorais não fica satisfeito só em exigir o silêncio e a submissão das mulheres, mas impõe princípios étnico-religiosos, como os que mencionei anteriormente, não sendo eles o suficiente para a mulher receber o perdão pelos pecados feitos lá no jardim do Edén. Ela deveria além disso tudo marcar no seu corpo, por meio da maternidade, sua completa sujeição aos valores tradicionais das cidades greco-romanas, para assim serem salvas.<sup>316</sup>

Por que não instruir as mulheres ao casamento somente, por que falar em maternidade, como se o corpo feminino fosse para reprodução?! Sabemos a partir dos estudos de gênero, mais especificamente aquilo que Preciado comenta em “Greve de úteros”, que o controle sobre o corpo da mulher é um domínio sobre o útero. Esse domínio na modernidade é violento, é opressor, é um estupro.<sup>317</sup> Ao analisar o casamento dentro de uma sociedade heteronormativa Preciado diz o seguinte:

A heterossexualidade impôs-se como tecnologia social de reprodução politicamente assistida. O casamento era a instituição patriarcal necessária para um mundo sem a pílula anticoncepcional, sem mapeamento genético e

---

<sup>316</sup> SOARES, Cláudio. Op. cit. p. 115.

<sup>317</sup> PRECIADO, Paul Beatriz. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 98.

sem testes de paternidade: qualquer produto de um útero era imediatamente considerado propriedade e caução do páter-famílias.<sup>318</sup>

Em Tito, outra carta pastoral, possivelmente datada entre 90-100 d.C.<sup>319</sup> também pede a submissão das esposas aos seus maridos, além de serem boas donas de casa e amáveis, afim de prezar pela não difamação da palavra de Deus (Tito 2, 5). Para os homens jovens pede boa conduta, boas obras e linguagem irrepreensível (v.8). Aos servos reitera que sejam obedientes aos seus senhores (v.9) num possível diálogo com a passagens de Gálatas (3,28), só que nesse caso indo no sentido oposto.

Essas atribuições às mulheres são ainda muito comuns nos dias atuais, principalmente num contexto em que se discutem as identidades de gênero. Textos como esse, de Primeiro a Timóteo, reforçam estereótipos sociais de que as mulheres devem ser mães e submissas, numa sociedade muito influenciada pela religião cristã. Ao meu ver, não existe problema em seguir padrões normativos, como o ser mãe, piedosa, etc. O que vejo como negativo é a utilização de textos religiosos como justificativa para a dominação e opressão aos sujeitos, na maioria das vezes do sexo feminino. Em especial, quando buscam textos bíblicos sem se levar em conta ou sequer compreender a historicidade dos mesmos.

Em uma análise mais recente do texto de Timóteo, feita por N. T. Wright, ele propõe que a leitura feita sobre esse texto, no qual desacredita que a carta estivesse reforçando o patriarcado. Para ele essa carta é autenticamente paulina e argumenta que não seria esse o intuito de Paulo com essa passagem, visto que em outras cartas suas ele defende a igualdade e a participação nos cultos (Romanos 16, 1 Coríntios 11 e Gálatas 3,28) além de mencionar que essa postura de subordinar a mulher ao homem não foi defendida nem por Jesus (Lucas 10,38-42).<sup>320</sup>

Essa sua argumentação é um tanto equivocada, pois ele acaba por generalizar que todas as cartas sejam do próprio Paulo e faz uma leitura homogeneizante do Novo Testamento, como se as cartas de Paulo fossem uma continuação da própria mensagem de Jesus, sem considerar que pode der havido adaptações, divergências e rupturas entre a visão de Paulo e a mensagem atribuída a Jesus nos evangelhos.

---

<sup>318</sup> Ibid., p. 76.

<sup>319</sup> BROWN, Raymond. Op. cit. p. 837.

<sup>320</sup> WRIGHT, N. T. *Paulo para todos: cartas pastorais: 1, 2 Timóteo e Tito*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. p. 35-37.

Outro argumento que ele faz para tentar desfazer a ideia de que o texto estaria colocando a mulher inferior ao homem, é de que na cidade de Éfeso, onde estaria Timóteo, remetente da carta, na sua perspectiva, nessa cidade existia um culto a Ártemis (Diana) com a presença somente de sacerdotisas e que elas por sua vez “mantinham os homens em seu devido lugar.”<sup>321</sup> Logo, a recomendação para as mulheres ficarem em silêncio e submissas seria no sentido de não tomarem a liderança como faziam as sacerdotisas de Diana e, dessa forma dominassem os homens e os fizessem submissos a elas. Se houve um culto de dominação exclusiva das mulheres e nos quais os homens não participavam, isso não era novidade no contexto greco-romano, pois vimos cultos que tinham a participação exclusiva de matronas. Caso houvesse uma dominação das sacerdotisas sobre os homens, acredito que isso seria combatido não só pelo autor da carta, mas pelo próprio império romano, já que isso ia contra a estrutura social romana.

Wright, parece defender o autor da carta, porque ele estava querendo a igualdade da igreja em Éfeso e, como assim as mulheres estavam se colocando superiores aos homens?! Mas não leva em conta tantas outras práticas, nas quais os homens é quem discriminam as mulheres, as colocam em posição de submissão. Não há nenhuma preocupação em defender as mulheres da dominação dos homens nesse texto, que considero deuteropaulino. Pela leitura do texto se o caso fosse de condenar a superioridade das mulheres sobre os homens, porque não especificar isso, porque generalizar as mulheres a condição de silêncio.

Uma outra análise sobre essa passagem de 1 Timóteo 2,9-15, é a de que as restrições dessa carta não seriam para todas as mulheres, mas especificamente às mulheres ricas. Isso porque antes da parte que se manda as mulheres ficarem em silêncio, aparece restrições para as mulheres “ricas” quanto ao uso de ouro, pérolas e roupas caras.

Segundo Raymond Brown, esse grupo de mulheres incluía as viúvas egoístas que iam de casa em casa em busca de riquezas. Essas mulheres teriam sido alvo das pregações de falsos mestres e por irem de casa em casa poderiam estar divulgando ensinamentos errôneos. Dessa forma a comparação dessas mulheres com Eva faz sentido, pois segundo o autor da carta teria sido ela quem enganou Adão. Além disso, quando o texto menciona que as mulheres seriam salvas dando à luz a filhos, dá a

---

<sup>321</sup> WRIGHT, N. T. Op. Cit. p. 38.

entender que elas, as viúvas desejosas dos prazeres da carne, precisariam casar para evitarem serem persuadidas pelo caminho de Satanás e estando sob o cuidado de seus maridos, evitariam ser enganadas pelos falsos mestres.<sup>322</sup>

Sobre essa nova leitura da passagem de Primeiro a Timóteo há que considerar que os argumentos analisados por Brown são muito pertinentes, mas ainda considero que a passagem em questão não seja explícita sobre quais mulheres devem se calar. O texto apresenta uma leitura favorecendo o entendimento de que todas mulheres deveriam ficar submissas e sem ensinar. Além do mais, o trecho faz questão de falar que não foi Adão quem transgrediu, mas sim Eva, mostrando que elas, as mulheres, são as únicas erradas e precisam ficar quietas para não cometerem o mesmo erro e fazerem os homens pecarem por causa delas.

Diria que a leitura que especifica quais mulheres devem seguir as restrições pode ter sido menos valorizada devido ao quadro social em que estava inserida, ou seja, uma sociedade marcada pelo patriarcado, favorecendo dessa forma que todas mulheres sejam postas em submissão aos homens/maridos. Lembremos que os sujeitos, no caso as mulheres, não necessariamente seguiram rigorosamente aquilo que lhes era imposto, por exemplo, em uma fonte da metade do século II, “Atos de Paulo”, podemos ver a personagem Tecla ensinando e batizando pessoas em nome de Cristo.

A passagem de 1 Timóteo 3,2-5 mostra para nós uma instrução dada aos homens que queriam ser episcopos, de forma que aquilo que está colocado remete mais a uma adequação aos padrões de estrutura familiar romana e, portanto, mostram num contexto pós destruição do Segundo Templo uma tentativa dos cristãos de procurarem a complacência do império e não a rivalidade.

É preciso, porém, que cheio de bom senso, simples no vestir, hospitaleiro, competente no ensino, nem dado ao vinho, nem briguento, mas indulgente, pacífico, desinteresseiro. Que ele saiba governar bem a própria casa, mantendo os filhos na submissão, com toda dignidade. Pois se alguém não sabe governar bem a própria casa, como cuidará da Igreja de Deus?<sup>323</sup>

Outra passagem de readequação aos modelos romanos e desfazer o aspecto radical do movimento cristão paulino, pode ser visto em 1 Timóteo 6,1-2, na qual tem a instrução aos escravos somente, para que eles se mantenham em respeito aos seus

---

<sup>322</sup> BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 862-863.

<sup>323</sup> GORGULHO, Gilberto da Silva. Op. cit. p. 2070-2071.

donos, em nome da honra de Deus. Isso contrasta bem com a passagem de Gálatas que fala em igualdade. Aqui em Timóteo a recomendação não fala em igualdade e pede a readequação da hierarquia, os escravos se mantenham obedientes aos seus senhores.

Por último, a passagem de 1 Timóteo 4,3 trata de esboçar aqueles que são segundo autor da carta falsos mestres, dentre uma dessas atribuições está o fato de proibirem o casamento. Pois bem, no texto de 1 Coríntios é o próprio Paulo que defende a castidade e defende quando possível manter-se sem casar aqueles que conseguirem. O texto de Gálatas que analisamos indica a superação dos sexos, de forma a defender a castidade. Logo o texto de Timóteo parece estar readequando a tradição paulina a um contexto greco-romano.

Pouco sabemos do autor da carta, o que não dá para dizer qual sua posição, só podemos argumentar que a escrita da carta é muito posterior ao período em que Paulo histórico viveu e por isso as ideias que ele disseminou, talvez tivessem sido corrompidas por uma postura mais restritiva em relação às mulheres. Essa ideia está alicerçada também na hipótese de que conforme a religião cristã foi se institucionalizando as mulheres foram excluídas da liderança e cargos religiosos.

O fato de o Paulo histórico ter sido perseguido por judeu-cristãos durante sua vida, evento que pode ser observado na carta de Gálatas, por exemplo, pode ter influenciado na menor aceitação dos seus pensamentos onde existissem predomínio das ideias dos judeu-cristãos. Sendo assim, escritos que não fossem conflituosos com os padrões da época nem com a maneira de pensar desse grupo, teriam tido mais espaço e divulgação, no caso os escritos deuteropaulinos de Efésios e Primeiro a Timóteo, que em alguns pontos – relação entre mulheres e homens – se distanciam das fortes convicções de igualdade do apóstolo.

Qual autoridade tinham os escritos deuteropaulinos em relação aos escritos paulinos? Eram vistos de forma igual ou se desconsiderava sua autoria? Brown aponta para essas questões, a respeito das quais apresenta alguns apontamentos.

A resposta depende muito de quais eram considerados, na época, livros inspirados<sup>324</sup> e também como a estrutura patriarcal influenciou na leitura, já que

---

<sup>324</sup> A ideia de que Deus teria inspirado os escritos canônicos, tão comuns nos dias de hoje, não tinha o mesmo impacto no primeiro século, sendo essa legitimidade do texto bíblico uma construção de séculos. Portanto, quando um público recebia uma carta, era comum que comparassem com aquilo que sabiam a priori, no caso das comunidades fundadas por Paulo, se comparava com aquilo que ele tinham ensinado naquela comunidade.

naquela sociedade teria se mais facilidade em aceitar ensinamentos nos quais as mulheres estivessem dentro dos padrões da época, ou seja, submissas aos homens e maridos.

Se no trecho analisado de Efésios, não se viu uma mudança na estrutura da comunidade deixada por Paulo, nessa Primeira Carta a Timóteo percebemos uma nova estrutura. O trecho de Efésios pode ser visto como um ponto de transição para a nova estrutura, já que permitia a hierarquia entre maridos e esposas.

A respeito do que foi analisado tanto no tópico do “Paulo conservador” e do “Paulo reacionário” e do conceito de Butler sobre performatividade que afirma que a performatividade é sempre “a reiteração de uma norma ou de um conjunto de normas”<sup>325</sup>, Marta Friederichs, destaca o seguinte aspecto:

Portanto, as performatividades de gênero não são um único ato, não acontecem de uma só vez. Sua força e eficácia estão no fato de repetir, insistentemente, as normas que servirão de padrão para a execução dos gestos e atitudes esperadas para o masculino ou o feminino. Por serem repetíveis, essas normas são também passíveis de reinvenção, de resignificação.<sup>326</sup>

Penso que esse conjunto de cartas tenham favorecido na construção de uma realidade a partir do discurso reiterativo de norma, na qual ficavam as mulheres na posição de submissão.

Pudemos observar que esses textos têm posturas diferentes em relação às mulheres e que estão longe de uma leitura homogeneizante. Mas não considero a divergência entre os textos bíblicos um ponto negativo e sim como um acontecimento até comum entre autores diferentes de épocas e contextos díspares. Sobre essa postura em relação a bíblia, Brown diz o seguinte:

Em qualquer solução efetiva, é preciso reconhecer que existem diferenças importantes entre os livros do NT acerca de questões como a eclesiologia, o sacramentalismo, e a estrutura da Igreja. Uma Igreja (ou um cristão) pode tomar uma decisão teológica de privilegiar uma visão em detrimento de outra. Todavia, uma consciência do que se diz no NT em relação ao outro lado do problema pode modificar alguns dos traços exagerados ou questionáveis da própria posição. Repetir as passagens do NT que apoiam as próprias opiniões pode dar

<sup>325</sup> BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015. p. 167.

<sup>326</sup> FRIEDERICHS, Marta C. Corpo, Gênero e Sexualidade em uma Cena do Cinema. In: *IX Anped Sul – Seminário de Pesquisa em Educação da Região Sul*, Caxias do Sul – RS, 2012. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/conferencias/index.php/anpedsul/9anpedsul/paper/viewFile/2039/818>. Acesso em: 31 de jul. 2021.

segurança, mas escutar as outras vozes escriturísticas do lado oposto dá possibilidade ao NT de agir como consciência crítica.<sup>327</sup>

Até aqui, vimos três faces de Paulo, com autores diferentes e com conteúdos diferentes. Em um primeiro momento, uma postura de igualdade entre homens e mulheres, já em Efésios, se fala na ideia de submissão e, por fim, em Primeiro a Timóteo se coloca o silêncio e submissão como regra de comportamento para todas as mulheres da comunidade cristã. Eu expus também, a hipótese de que os escritos deuteropaulinos tenham contribuído para um silenciamento dos discursos de igualdade e sem hierarquias, já que teriam a possibilidade de maior circulação entre as comunidades e por possuírem um conteúdo com menos conflito com as ideias e práticas da época. No próximo tópico irei analisar como ressoaram os escritos paulinos no século seguinte, a partir do texto apócrifo de Paulo e Tecla.

#### 3.4. PAULO E TECLA

Chegamos no momento que para mim é o mais especial, pois ao analisarmos o texto de Atos de Paulo e Tecla iremos lançar um olhar sobre o caráter popular do cristianismo na região da Ásia Menor no segundo século. Analisaremos as vozes paulinas que ressoaram no século seguinte a partir da narrativa que gira em torno de Tecla. Para já ilustrar como os textos do primeiro século ressoaram vejamos o que Tertuliano registrou em “De Baptismo 17”, onde ele criticava veementemente a autoridade conferida a Tecla e o responsável por compilar os feitos dela junto da figura de Paulo.

Mas se tal *Atos de Paulo*, o qual foi assim denominado falsamente, reivindica o exemplo de Tecla para permitir às mulheres ensinar e batizar, saibam vocês que na Ásia o presbítero que copiou esse documento, pensando adicionar de si próprio o título de honra a Paulo, foi descoberto e, confessando o que fez por amor a Paulo, foi demitido de seu ofício. Como alguém acreditaria que Paulo daria poder a uma mulher a ensinar e batizar, quando ele não permitiu à mulher nem a aprender pelo seu próprio direito? “conservem-se em silêncio” ele diz, e “perguntem aos seus maridos em casa”.<sup>328</sup>

Tertuliano está usando do conteúdo das cartas pastorais para refutar as práticas de Tecla. Ele não parece interessado em resgatar outros textos paulinos,

<sup>327</sup> FRIEDERICHS, Marta C. Op. cit.

<sup>328</sup> TERTULIANO apud NOGUEIRA, Sebastiana. Op. cit. p.103-104.

como de Gálatas ou Romanos para trazer um valor ao ensino e reconhecer o ministério das mulheres. Ele não parece se dar conta ou escolheu não reconhecer que entre o conteúdo das cartas existem contextos diferentes e conteúdos diversos. Estaria Tertuliano instrumentalizando a tradição paulina para reforçar uma performance, na qual as mulheres sejam submissas?

Antes de seguir na análise dessa fonte, vamos pontuar uma possível autoria, bem como uma possível datação. A citação a cima feita por Tertuliano, foi escrita entre 196-206 da nossa era segundo Jerremy Barrier<sup>329</sup>, logo para ele o texto o Atos de Paulo e Tecla seriam do mesmo período, já que Tertuliano estaria reagindo a compilação dessa obra, que parece ter sido feita por um presbítero da Asia Menor. Outras datações possíveis são colocadas por Jan Bremmer que propõe 160 d.C.<sup>330</sup>, e outro que propõe uma datação muito similar é Claudio Soares, para quem a escrita é do ano 165 da Era Comum.<sup>331</sup> Ainda, uma mais ousada feita por Anthony Hilhorst que argumenta na data de 68 e 98 d.C. em concomitância com a escrita dos Atos dos Apóstolos canônico.<sup>332</sup> Vou assumir a datação dessa fonte do século segundo entre 160-165 d.C.

Uma visão mais crítica de Glenn Snyder aponta para uma autoria variada dos Atos de Paulo, que apresenta várias partes, como: Atos de Paulo e Tecla, Relatos de Viagens, Martírio em Éfeso, 3º Carta aos Coríntios e Martírio de Paulo em Roma, sendo Atos de Paulo e Tecla apenas umas das partes inseridas nessa obra unitária. Além disso, ele coloca a possibilidade de uma construção desse *corpus* de textos numa cronologia que teria início no primeiro século e adentrou os séculos seguintes. O que faz sentido se levarmos em conta que a concepção de autoria no mundo antigo não segue os nossos pressupostos atuais, no qual um texto tem somente um autor, ou quando tem mais, eles têm que ser indicados. No mundo antigo a criação de um texto complexo como esse teria passado por um processo de coleta de diversas tradições, podendo alguns serem conflitantes entre si.<sup>333</sup>

O texto dos Atos de Paulo e Tecla é a narrativa mais longa dentro do texto Atos Apócrifos de Paulo. Nele encontramos a história de uma jovem virgem, com uma

<sup>329</sup> BARRIER apud NOGUEIRA, Sebastiana. Op. cit. p. 104.

<sup>330</sup> BREMMER apud NOGUEIRA, Sebastiana. Op. cit. p. 104.

<sup>331</sup> SOARES, Claudio. *Atos de Paulo e Tecla: a narrativa romanesca e discurso sobre a imagem do apóstolo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017. p. 45.

<sup>332</sup> HILHORST apud NOGUEIRA, Sebastiana. Op. cit. p. 104.

<sup>333</sup> NOGUEIRA, Paulo. Op. cit. p. 81-82.

beleza elevada, que se chama Tecla, filha de Teofila, prometida em casamento a Tamiro (ou Tamiris), uma figura de liderança na cidade de Icônio. Numa ocasião, Paulo, que é descrito no início desse texto pelas seguintes características: “homem de estatura baixa, careca, de pernas arqueadas, saudável, de sobrancelhas unidas, um pouco narigudo, cheio de encanto. De fato, ora parecia um homem, ora parecia um anjo.”<sup>334</sup>

Ele estava pregando na casa de Onesífero, que era vizinho de Tecla. O apóstolo falava em pureza, fé em Jesus Cristo, ressurreição, além de discursar enfaticamente sobre austeridade sexual: “Felizes são os que têm suas esposas como se não as possuíssem, pois herdarão a Deus.” (5,9), “Felizes os corpos virgens, pois elas agradarão a Deus e não perderam a recompensa de sua castidade” (6,10).

Tecla ouvia essas coisas, sem nunca ter visto o rosto de Paulo, e observava da janela mulheres e moças virgens chegando até o local onde ele pregava, esperando um dia ser digna de encontrar o pregador. O fato de estar a janela demonstra de certa forma como as mulheres, pelo menos da aristocracia, estavam limitadas ao espaço da casa, sendo impedidas de circularem com liberdade. Há também aqui uma intenção de potencializar a mensagem de Paulo, já que foi o teor da mensagem que atraiu Tecla e não a fisionomia do apóstolo. A mensagem ganha destaque e poder suficiente de transformar, no caso, mudar o desejo de Tecla.

Depois de três dias e três noites sem sair da janela a mãe de Tecla demonstra enorme preocupação e relata a situação ao futuro marido de sua filha para que tome providências. Teofila descreve a seguinte cena para Tamiro (9,1-9):

Tamiro, este homem incita a cidade de Icônio, inclusive a sua Tecla. Na verdade, todas as mulheres e os jovens vão a ele e aprendem da parte dele que “devem, dizem, temer somente a Deus e a viver em castidade.” Até a minha filha, como uma aranha presa na janela por suas palavras, é dominada por um estranho desejo e por uma paixão terrível. A virgem está com os olhos fixos nos ensinamentos dele e presa. Então, vá até ela e lhe fale, afinal ela é sua noiva.<sup>335</sup>

Para aqueles que não gostaram do teor da mensagem como a mãe de Tecla, Teofila, e seu futuro marido, Tamiro, passaram a acusar Paulo, um estrangeiro (8,9) de ser um bruxo (15,5) e com magia corromper as jovens a não se casarem mais. Temos aqui uma tentativa de deslegitimar o discurso do apóstolo, enfatizando que só

---

<sup>334</sup> SOARES, Claudio. p. 49.

<sup>335</sup> SOARES, Claudio. Op. cit. p. 53.

uma magia seria possível para mudar o desejo de jovens virgens de se casarem, como se elas não tivessem capacidade de tomarem decisões.

Não é um estrangeiro qualquer, mas sim alguém que “desestabiliza as relações sociais tradicionais ao combater uma de suas instituições fundamentais: o casamento e a constituição de famílias na polis.”<sup>336</sup> O ponto aqui repousa no fato de que o desejo da jovem virgem Tecla não coincidia com as tradições da cidade romana de Icônio.

A recomendação feita as jovens moças para manterem a virgindade era tanto uma maneira de se aproximarem da imagem de Deus, uma vez que seguir esse caminho era adiantar o que todes seriam um dia na vida após a morte.<sup>337</sup> Além de uma marca de diferenciação dos cristãos, já que era incentivado pelos governantes de Roma a manterem o sexo para procriação. Dessa forma é possível entender a repulsa da mãe de Tecla quando ela decide não casar e manter a virgindade, bem como a perseguição por parte de alguns dirigentes romanos para com discípulos de Jesus, que pregavam a austeridade sexual.

A partir do momento que a noiva de Tamiro decide não mais casar e manter a virgindade, ele junto com uma multidão leva o pregador estrangeiro até a presença do governador romano, que interroga Paulo e o mantém preso, afim de continuar interrogando, pois estava interessado no que ele tinha a dizer. No momento que Paulo está acorrentado na prisão, chega Tecla a sua procura, que suborna o guarda e consegue se encontrar com Paulo, seu amado. Na mesma noite, Tamiro, que estava procurando por Tecla descobriu que ela tinha ido ao encontro do prisioneiro e quando chegou até o local encontra Tecla unida a Paulo “de forma amorosa” (19,6). O desenrolar dessa novela leva Paulo e Tecla a presença do governador que interroga Tecla sobre seu casamento com Tamiro, mas ela não responde. Daí que sua mãe grita no meio do teatro para que seja queimado Paulo, o criminoso, e também sua filha, para servir de exemplo a todas moças que tinham sido instruídas persuadidas pelo ensinamento de Paulo. Mas o governador acaba punindo esse homem com chicoteadas e expulsou ele da cidade, contra sua vontade. Tecla recebe a pena de ser queimada na fogueira!

---

<sup>336</sup> NOGUEIRA, Paulo. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018. p. 83.

<sup>337</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 4: as confissões da carne*. São Paulo: Paz e Terra, 2020. p. 201.

No momento do espetáculo acontecer, Tecla entra nua para ser queimada e então o governador chora por ela, pois reconhece que é uma moça de grande coragem. Parece que é o fim da nossa personagem, mas milagrosamente as labaredas do fogo não a tocam, pois o Senhor a livrou e ainda fez um terremoto e fez chover, livrando Tecla da morte.

Os dois personagens voltam a se encontrar após alguns dias, num contexto que Paulo orava contritamente pelo livramento de Tecla. Após ceiares juntos Tecla faz a seguinte proposta “Cortarei meu cabelo bem curto e lhe seguirei onde quer que você vá” (21,4), mas Paulo não aceitou, dando a justificativa de que os tempos não eram bons e porque ela era muito bonita (21,5). Acredito que a beleza dela seja mencionada aqui como uma forma de convencer Tecla de que mesmo com o cabelo curto performando um homem ela ainda possuiria traços de uma mulher, e assim chamaria a atenção dos homens. Tecla nesse momento pede pelo batismo (o selo de Cristo) e Paulo mais uma vez não atende seu pedido, dando novamente outra justificativa “tenha paciência” e “você receberá a água” (25,9-10). Ferguson nos fala que o “selo” era um termo mais recorrente no segundo século – o que reforça nossa periodização dessa fonte. A característica desse selo era para trazer proteção e propriedade, uma marca distintiva dos primeiros cristãos.<sup>338</sup>

Paulo toma Tecla e viajam para Antioquia, onde ela vai acabar passando por outra provação. Chegando na cidade, são abordados por um magistrado local, Alexandre, que se apaixona por Tecla e deduz que ela era mulher de Paulo. Este por sua vez nega conhece-la e ter qualquer relação com ela. Daí Alexandre usando da sua força agarra Tecla naquele local, que por sua vez, repudiando esse abuso começa a gritar que é serva de Deus e cidadã importante de Icônio, da onde teve que sair por não se casar com Tamiro. Além de falar tais coisas, avança sobre Alexandre e rasga sua túnica e tira sua coroa, fazendo ele passar vergonha.<sup>339</sup>

Diante do ocorrido o magistrado leva Tecla até a presença do governador e diante dele ela confessa o que fez, recebendo por isso a punição de ser lançada as feras. Só que um grupo de mulheres indignadas com a sentença se unem e começam a gritar do lado de fora do tribunal “julgamento mau!”.

Curioso pensar que o homem é que toma uma atitude abusiva e é a mulher quem acaba sendo punida por reagir a agressão vinda de uma autoridade. Essa

---

<sup>338</sup> FERGUSON, Everett apud NOGUEIRA, Sebastiana, 2015. p.106.

<sup>339</sup> SOARES, Claudio. Op. cit. p. 63.

performance poderia ser uma narrativa de uma cena corriqueira de nossos dias, sendo mais conhecido como assédio.

Tecla mesmo nessa situação mantém o fervor pela manutenção da sua virgindade, que a leva a pedir para a autoridade para mantê-la pura até que fosse realizado a sentença. O fato dela ter pedido esse aspecto ressalta que ela mantém em grande estima a mensagem de Paulo que recebeu mesmo sem tê-lo visto, bem como o fato de que ela estava numa situação que havia grandes chances de ser abusada sexualmente o que a leva a fazer esse pedido.

O pedido parece ter sido atendido, pois Tecla é enviada a casa de uma mulher rica chamada Trifena, que havia perdido sua filha. Lá ela ficaria em prisão domiciliar e recebeu consolo por parte da matrona.

Um dia antes de ser lançada as feras, Tecla teve que passar por um desfile, no qual estava com uma placa escrito “profanadora” e também estava amarrada a uma leoa, que lábia seus pés. Após esse evento Tecla retorna aos cuidados de Trifena, que lhe conta de um sonho com sua filha e pede que Tecla interceda por ela, que prontamente o faz.

No dia seguinte Alexandre se dispõe a conduzir Tecla a luta com as feras, mas é afugentado por Tecla que grita bem alto contra ele! Mesmo resistindo soldados vem para leva-la para arena e ela vai acompanhada por sua mãe adotiva, que nega soltar-lhe as mãos. Chegando a onde iria acontecer o espetáculo, existe por parte da plateia de mulheres vozes gritando pela condenação da profana e outras mulheres reiterando que a sentença foi injusta. Nisso Tecla é separada de Trifena, despida de suas vestes e lançada aos leões e ursos. Eis que acontece algo inusitado, uma leoa se coloca aos pés dela e a defende contra um urso e um leão, mas acaba morrendo nesse combate, enquanto isso as mulheres gritavam mais alto.

O espetáculo seque com a reposição de mais feras na arena. Nesse momento Tecla recorre em oração aos céus e quando abre os olhos se depara com um fosso cheio de água. Sem titubear ela se lança no fosso a fim de se auto batizar. O que ela não sabia era que o fosso estava cheio de focas ferozes. Todas choraram ao ver isso, até o governador, que não aceitava a morte de uma moça tão bela. Mas no momento que se lança no poço as focas são mortas por um raio de fogo e Tecla aparece envolta por uma nuvem de fogo que protegia ela e impedia que vissem sua nudez.<sup>340</sup>

---

<sup>340</sup> SOARES, Claudio. Op. cit. p.69

Chamou minha atenção a repetição da ênfase na beleza de Tecla a ponto de fazer um paralelo com a construção da feminilidade nos tempos atuais. Muito do que se espera das mulheres é quase sempre que sejam bonitas e/ou também que sejam submissas e mães como vimos na análise das fontes anteriores. Outra coisa é que logo após que passa pelo batismo, Tecla recebe a proteção tanto contra as feras como também a proteção da sua nudez, reiterando aquilo que foi exposto a partir de Ferguson de que o batismo traz proteção.

Após esse evento épico, ainda foram lançadas novas feras ainda mais terríveis o que fez as mulheres lamentarem. No entanto, as feras caíram em sono profundo e nada ocorreu a Tecla. Alexandre insistente para ver Tecla tendo um fim trágico sugeriu amarrar seus membros em touros e foi o que aconteceu, só que mais uma vez Tecla é livrada, pois as chamas queimam as cordas. Diante disso o governador interrompe o espetáculo, interroga Tecla, que anuncia a mensagem de Cristo. É trazido as roupas dela e ela veste, no mesmo momento ela ganha do governador sua liberdade. As mulheres ali presentes então começam a gritar muito alto a ponto da cidade estremecer.<sup>341</sup>

Nogueira comenta a respeito dessa tão grande manifestação feminina: “O protagonismo de mulheres na religião popular Anatólia não é desconhecido, seja no culto ancestral às deusas, como Cibele ou Ártemis de Éfeso, seja nas lideranças femininas no cristianismo montanista, originário na Frígia.”<sup>342</sup>

Depois de passar uns dias na casa de Trifena e compartilhar com ela a mensagem de Deus, parte a procura de Paulo, a quem desejava. Descobre que ele se encontrava em Mira. Ela então se cinge, ajustando a túnica se transvestindo de um homem e parte para Mira. Ao encontrar Paulo ela relata que recebeu o batismo e comunica que vai em direção a Icônio. Paulo responde “Vá e ensine a palavra de Deus”<sup>343</sup> Sebastiana Nogueira faz questão de ressaltar que foi o próprio Paulo que autorizou Tecla a pregar.<sup>344</sup>

A pregadora Tecla chega a Icônio e fica sabendo da morte de Tamiro. Mas sua mãe continuava viva, para quem passa a pregar. Depois parte para Selêucida (ou

---

<sup>341</sup> Ibid., p. 71.

<sup>342</sup> NOGUEIRA, Paulo. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018. p. 85.

<sup>343</sup> SOARES, Claudio. Op. cit. p. 73.

<sup>344</sup> NOGUEIRA, Sebastiana. Op. cit. p.109.

Selêucia), onde depois de iluminar a muitos pela palavra de Deus, dorme um sono doce.<sup>345</sup>

É assim que termina a narrativa de Atos de Paulo e Tecla. Acredito que esse texto foge muito das narrativas da tradição paulina, pois nele o foco está não em Paulo, como de costume, mas na figura feminina de Tecla. Esse documento faz menção a várias outras personagens femininas, como a leoa, as mulheres na área que gritam em protesto, a figura de duas matronas (Teofila e Trifena).

Poderíamos imaginar que durante todo tempo que viveu Tecla teria ensinado a palavra de Deus bem como batizado outras pessoas, já que havia recebido autoridade para isso do próprio Paulo. Como vimos em Gálatas, um dos pontos fundamentais para alguém que aceitava a fé em Deus, deveria passar pela experiência do batismo, só assim seria aceito na comunidade dos cristãos.<sup>346</sup>

No texto *De Baptismo*, em duas ocasiões (*De Baptismo I e 17*), Tertuliano desaprova que as mulheres ocupem espaço de ensino e de ministrarem o batismo. Por que, um dos considerados pais da Igreja, questionou a legitimidade e a autoridade do batismo feito por Tecla? Por que fazer questão de contestar a autoria do Atos de Paulo e Tecla? Para dar legitimidade ao seu posicionamento o próprio Tertuliano invoca as palavras de Paulo presentes na carta de 1 Coríntios 14,34-35, na qual pede o silêncio das mulheres dentro da comunidade.<sup>347</sup> Poderíamos lembrar também do que está presente em 1 Timóteo 2,11-12 analisado anteriormente – lembrando que o texto de Timóteo é, no meu ponto de vista, um texto deuteropaulino e o texto específico de 1 Coríntios 14, 33-36 seria um acréscimo posterior, não presente no texto redigido pelo Paulo histórico.<sup>348</sup>

A chave da questão do porquê da interdição feita por Tertuliano, repousa, segundo a argumentação de Sebastiana Nogueira, no seguinte:

O problema não é que Tecla batizou-se a si mesma ou não. Paulo a autorizou a ensinar, e com efeito a batiza. O fato assombroso não é, como afirma Dunn, que “Deus mesmo a batizou”, mas que não existe as mãos do bispo para evocar o Espírito Santo no rito, e o Espírito Santo ainda se move na água. Isto claramente exclui a necessidade do bispo, presbítero, ou diácono no batismo. Isso é uma ameaça direta a Tertuliano que está sendo contrariado por uma tradição paulina que sustenta o ensino e a pregação de Tecla, e, mais importante, mina a hierarquia da igreja.<sup>349</sup>

<sup>345</sup> SOARES, Cláudio. Op. cit. p. 73.

<sup>346</sup> NOGUEIRA, Sebastiana. Op. cit. p.112.

<sup>347</sup> Ibid., p.115.

<sup>348</sup> CROSSAN, John. Op. cit. p. 96.

<sup>349</sup> NOGUEIRA, Sebastiana. Op. cit. p.116.

Seria impensável para uma sociedade que performa a religião dentro de uma lógica patriarcal, não ter a presença de uma autoridade masculina. Isso vai em total desacordo com a performance dos rituais romanos e judaicos da época.

Um segundo ponto central abordado no Atos de Paulo e Tecla na minha concepção é a matéria da castidade. Essa questão é o que causa a grande revolta de Icônio e da própria Teofila. Diferentemente do que se imagina, Paulo não é contrário ao casamento, pois ele mesmo se hospeda na casa de Onesíforo, que é casado com Lectra e tem dois filhos.<sup>350</sup> O que ele critica ao propor a castidade aos jovens de ambos sexos é a ideia de casamento como um dever civil, no qual exige das mulheres silêncio, submissão e maternidade.<sup>351</sup>

Ainda, como coloca Foucault a partir de Tertuliano, pensar em vários níveis de virgindade, aquele praticado desde de o primeiro nascimento e se mantém por toda vida; segundo, aquele que o sujeito escolhe praticar após nascer de novo por meio do batismo, seja no casamento ou na condição de viuvez; e terceiro, aquele que depois de casado e praticado o sexo, escolhe não mais fazê-lo.<sup>352</sup>

Tecla opta pela manutenção da sua virgindade dado pelo seu primeiro nascimento e a partir do contato com a pregação de Paulo, busca incansavelmente manter a pureza, leva ela a conservar essa condição, ao que parece, até o final da sua vida. Sobre essa questão Paulo Nogueira lança o seguinte olhar:

Se aqui a consumação do casamento é o ápice da celebração da cidade [fazendo referência a novela grega de Xenofonte, *Antia e Habrocomes*], de sua identidade e tradições, nos Atos de Tecla o celibato (mais precisamente a *enkrateia* – autocontrole) é o valor central, o distintivo da identidade do grupo cristão. Paulo e Tecla são, dessa forma, apresentados como amantes idealizados, mas com expectativas invertidas. São uma espécie de casal edênico, sem sexo, tendo superado sua carne (*sarks*).<sup>353</sup>

Por mais que alguns pensadores do segundo século, como Tertuliano, discordem de fidedignidade do Atos de Paulo e Tecla em relação a tradição paulina, acredito que na realidade a tradição é seguida mantendo forte vínculo com um dos primeiros textos autênticos de Paulo que é Gálatas, pois ali está colocado um debate

---

<sup>350</sup> SOARES, Claudio. Op. cit. p. 49.

<sup>351</sup> Ibid., p. 118.

<sup>352</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 4: as confissões da carne*. São Paulo: Paz e Terra, 2020. p. 198-199.

<sup>353</sup> NOGUEIRA, Paulo. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018. p. 83.

que aos poucos foi sendo silenciado, que é a superação dos sexos masculino e feminino.

O aspecto da castidade sexual pode ser um dos pontos-chaves para explicar o porquê houve uma perseguição aos cristãos nos primeiros séculos. Numa sociedade politeísta o aparecimento de mais um deus não parecia ser tanta coisa, mas uma divindade que vinha atrelado da mensagem de um único deus e principalmente vinculando a mensagem da castidade sexual, isso sim vai contra a estrutura cívica de Roma. Essa dinâmica de ir contra a tradição do estado romano foi também o que levou a perseguição do culto à Baco mencionado anteriormente.

A perseguição presente nessa fonte aponta que a perseguição era algo que partia da sociedade, das pessoas da comunidade e não necessariamente de uma política de Estado.

Willibaldo Neto diz sobre a influência do estoicismo no cristianismo “O resultado disto foi um intensa renúncia sexual, já no início do cristianismo, no qual o prazer sexual ficou subordinado à procriação, e o próprio casamento foi reduzido a um objetivo – ter filhos: “somente nos casamos para ter filhos”, lembra Justino.”<sup>354</sup>

Nesse aspecto Clemente de Alexandria que escreve o *Pedagogo*, com base em ideias encontradas na filosofia estoica de Musônio Rufo, trazendo a ideia do sexo para procriação e combatendo a atividade sexual com finalidade no prazer. A ideia longe de ser só uma incorporação estoica sofre uma tripla determinação: pela natureza, pela razão filosófica e pela palavra de Deus.<sup>355</sup>

Por que se preocupar tanto com o sexo só para a procriação? Vemos nos romanos uma preocupação inicial a esse respeito, mesmo sabendo que ainda procuravam o prazer, por exemplo com a prática do sexo homoafetivo. Por que os cristãos se interessaram tanto pela restrição do prazer? Talvez como uma forma de se aproximar da moral romana dos estoicos e ao mesmo tempo se diferenciarem dos judeus e pagãos. Talvez restringir a prática sexual seja uma forma de se aproximar da “virgindade” (da androgenia) e experimentar a superação do sexo, algo similar ao que acontecia com as Vestais que deviam ser virgens, que por isso não recebiam o mesmo status que uma mulher e tinham privilégios, como de alguns homens. Nessa sequência pensar que praticar menos o ato sexual, só para reprodução, seja algo

---

<sup>354</sup> NETO, Willibaldo. Op. cit. p. 156.

<sup>355</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 4: as confissões da carne*. São Paulo: Paz e Terra, 2020. p. 28-30.

como primeiro, tentar alcançar uma existência parecida com a de Deus<sup>356</sup> e segundo, não romper com a necessidade colocada pelos romanos, de que o corpo de cidadãos deveria casar e ter filhos para aumentar o corpo cívico.

A respeito das mulheres no século segundo em diante que são aconselhadas a não terem relações sexuais com seus parceiros, que normalmente eram generais ou homens de importância política ou comercial,<sup>357</sup> estivessem “tirando” um pouco da virilidade desses homens? Será que elas estariam provocando um senso de “igualdade” / “superação” dos gêneros, como está colocado em Gálatas 3 (não há homem nem mulher)? Ou será que essas mulheres ao não se permitirem serem penetradas estariam impedindo que perdessem certa virilidade, já que ser penetrado, quem quer que fosse era visto com status inferior daquele que penetra? Daria para pensar na prática de austeridade sexual como uma forma de resistência feminina no contexto da religião crista popular.

Por último, segundo Cláudio Soares, existe no “Atos de Paulo e Tecla” uma tentativa de desconstruir a imagem de Paulo formada a partir das Cartas Pastorais (Tito e Primeira e Segunda Carta à Timóteo) como homem modelo de cidadão greco-romano, que reforça o silêncio e a modéstia das mulheres. Em contra partida, o texto que trata de Tecla, que segue influência na novela grega, procura resgatar uma visão mais questionadora e revolucionária. Isso fica evidente quando a história de Paulo é comparada ao do filósofo Sócrates, que foi condenado a morte por causa dos seus ensinamentos que corrompiam os jovens da cidade de Atenas.<sup>358</sup>

Assim, quando Paulo prega sobre encratismo e a ressurreição logo no começo da narrativa, de modo a forma um par de mesma importância, o apóstolo está promovendo a “insurreição na pólis greco-romana”.<sup>359</sup> Soares, bebendo da fonte de Michel Clévenot, “somente no seio de uma prática que visa à *insurreição* dos corpos é que se pode colocar a questão de uma *ressurreição* de maneira válida.”<sup>360</sup>

Ao analisar o texto de Paulo e Tecla, vimos algumas práticas presentes dentro da cultura popular, por exemplo a participação das mulheres no ensino e batismo. À medida que esse texto ganha repercussão ganha também a repressão por parte de

---

<sup>356</sup> Ibid., p. 33.

<sup>357</sup> OLIVA, Alfredo. Sexualidades nos Atos Apócrifos dos Apóstolos a partir da filosofia de Michel Foucault. *ANTÍTESES*, v.10, n. 20, p. 1017-1040, jun./dez. 2017. p. 1025-1037.

<sup>358</sup> SOARES, Cláudio. p. 111-119.

<sup>359</sup> Ibid., p.118.

<sup>360</sup> CLÉVENOT, Michel apud SOARES, Cláudio. p.118.

autoridades masculinas cristãs. A partir de uma fonte do século segundo pudemos ver como reverberou os escritos das cartas paulinas e constatar que houve uma normatização por parte de Tertuliano para reiterar o quadro social romano, no qual os homens tinham mais autoridade do que as mulheres.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer dessa dissertação observamos que os textos da tradição paulina do primeiro século e o Atos de Paulo e Tecla do segundo século, esboçaram e construíram normas sobre os sujeitos na formação do cristianismo. Suscitaram debates que tiveram como norma a reiteração de práticas e discursos ao quadro da estrutura romana e o silenciamento das mulheres à medida que essas não precisariam mais da liderança de homens.

Quando comecei a pesquisar a tradição paulina numa perspectiva de gênero, deparei-me com leituras muito diferentes daquela que aprendi dentro das instituições religiosas. Sendo assim, a proposta inicial desta pesquisa partiu de uma necessidade pessoal de compreender a heterogeneidade dos textos canonizados em diálogo com aquilo que foi sendo chamado de apócrifos. Ao inserir minhas fontes dentro do seu contexto, percebi a forte influência do patriarcalismo, vindo especialmente de uma estrutura romana.

Como essa pesquisa partiu inicialmente de uma necessidade de orientação pessoal, acredito que além de resolver questionamentos, essa pesquisa trouxe novas dúvidas como, por exemplo, como estava colocado a questão das diferenças sexuais para o grupo de cristãos primitivos, como procuraram responder as diferenças biológicas de um sujeito hermafrodito? Como dialogaram com a tradição paulina mais radical?

Entre os objetivos secundários dessa pesquisa pudemos identificar que as fontes não seguem uma visão homogênea das performances de gênero, mas criaram um quadro de disputa narrativa. Sendo expressões de um radicalismo para a época o conteúdo de Gálatas e Atos de Paulo e Tecla, propondo igualdade e superação dos sexos, e a liderança e autoridade feminina, respectivamente. Enquanto que Efésios e 1 Timóteo procuraram restabelecer a norma social romana, na qual os sujeitos masculinos dominam e estão acima dos sujeitos femininos.

Além disso, fizemos um levantamento das possíveis autorias das cartas paulinas e discutimos conceitos como pseudoepígrafe e cartas deuteropaulinas, a partir do reconhecimento de que no mundo antigo a atribuição da autoria a alguém de maior autoridade não era vista como na modernidade, sendo, portanto, muito provável que textos como de Efésios e 1 Timóteo tenham sido escritos após a morte do apóstolo Paulo por alguém que se julgava na missão de continuar sua obra.

Em relação as minhas fontes uma dificuldade que achei bastante gostosa de lidar foi o diálogo complexo com tantos outros textos da tradição paulina, bem como com outros autores que procuraram responder as questões suscitadas por essas fontes, como é o caso de Tertuliano em *De Baptismo*. São tantos diálogos interessantes, mas para conseguir entregar o trabalho dentro do prazo e sem muitas arestas soltas, tive que atentar ao recorte da pesquisa o máximo que pude, deixando para trabalhos futuros explorar melhor um número maior de fontes.

Para estudos futuros pretendo me aprofundar mais na cultura e práticas romanas, para compreender cada vez mais as complexidades e normas que regiam esse mundo. Juntamente com isso, continuarei aprofundando minhas leituras e discussões sobre gênero e subjetividade. Pretendo continuar olhando para o debate sobre androgenia no mundo antigo, como uma forma de entender um assunto sobre o qual encontrei pouco material de pesquisa e o qual acho interessantíssimo, já que existe em nossos dias atuais, dificuldades similares para classificar sujeitos que fogem a norma.

Ao falar no título dessa obra sobre “não há homem nem mulher”, o intuito foi impactar, mas mais do que isso era questionar uma concepção fundamental: os gêneros são dados sólidos imutáveis, se não são, quais as concepções sobre ser homem e ser mulher no mundo antigo e como isso impactou a narrativa cristã. Espero ter chegado num ponto no qual nós podemos questionar a construção normativa estática do que é ser masculino e ser feminino e a partir daí criar novas formas de existência, menos dominadoras e mais inclusivas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.

ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do Reino à Igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. In: PANTEL, P.S. (Org.). *História das mulheres: a antiguidade*. São Paulo: Ebrasil, 1990.

ANGELIN, Rosângela., QUINES, Carina. “Diversidade é a sentença”: contribuições dos movimentos feministas e movimento LGBTQ+ no reconhecimento da diversidade humana. In: VIII CONGRESSO BRASILEIRO DE PROCESSO COLETIVO E CIDADANIA, 8., 2020, Ribeirão Preto. *Anais do congresso brasileiro de processo coletivo e cidadania*. Ribeirão Preto: UNAERP, 2020. Disponível em: <https://revistas.unaerp.br/cbpcc/article/view/2145/1649>. Acesso em: 15 agosto 2021. p. 993-1014.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difel, 1970.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2004. “Religião e construção do mundo”, p. 15-41.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2004. “Religião e manutenção do mundo”, p. 42-64.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 2004. “O problema da teodiceia”, p. 65-92.

BROWN, Raymond. & COLLINS, Raymond. Canonicidade. In: BROWN, R.; FITZMYER J. & MURPHY, R. (Orgs.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011.

BROWN, Raymond. *An introduction to the New Testament*. New York: Yale University, 1997.

BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

BUTLER, Judith. Atos performáticos e a formação dos gêneros: um ensaio sobre a fenomenologia e a teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2015.

CIDADE, Maria Luiza; MATTOS, Amana. Para pensar a cisheteronormatividade na psicologia. *Periódicus*, Salvador, n. 5, v. 1, maio-out.2016. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/9de6/248a7f580a4f995d09d763a8790e47e60b74.pdf>. Acesso em: 15 agosto 2021. p. 132-153.

COLLINS, Raymond. Inspiração. In. BROWN, R.; FITZMYER J. & MURPHY, R. (Orgs.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011.

CROSSAN, John Dominic. & REED, J. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CROSSAN, John Dominic. As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus. In. CHEVITARESE, A. L. CORNELI, G. (Orgs.). *A descoberta do Jesus histórico*. São Paulo: Paulinas, 2009.

DESPENTES, Virginie. *Teoria King Kong*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

DÍAS, Esther. *A filosofia de Michel Foucault*. São Paulo: Unesp, 2012.

DONFRIED, Karl Paul. 1 Tessalonicenses e a cronologia paulina. In: DEWTTILER, A.; KAESTLI, J. D.; MARGUERAT, Daniel. (Orgs.). *Paulo, uma teologia em construção*. São Paulo: Loyola, 2011.

DUBY, George. PERROT, Michele. Escrever a História das Mulheres. In. PANTEL, P. S. (Org.). *História das mulheres: a antiguidade*. São Paulo: Ebradil, 1990.

DUNN, James. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

DUNN, James. *Jesus, Paulo e os evangelhos*. Petrópolis: Vozes, 2017.

ESCALANTE, Alyson. Gender Nihilism: An Anti-Manifesto. *libcom.org*, 2016. Disponível em: <<https://libcom.org/library/gender-nihilism-anti-manifesto>>. Acessado em: 20 agosto 2020.

FABRIS, Rinaldo. *Paulo: apóstolo dos gentios*. São Paulo: Paulinas, 2010.

FITZMYER, Joseph. Carta aos Gálatas. In. BROWN, R.; FITZMYER J. & MURPHY, R. (Orgs.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a parrhesia*. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/issue/current/showToc>>. Acesso em: 01 abr. 2015.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 4: as confissões da carne*. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. Verdade, poder e si mesmo. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Michel Foucault: ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. (Coleção Ditos e Escritos V).

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2015.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GORGULHO, Gilberto da Silva. et ali. (Coords.). *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2010.

HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

IPIRANGA, Pedro. *A concepção de páthos em relatos híbridos na antiguidade: José e Aseneth e os Atos de Paulo e Tecla*. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/263/224>. Acesso em: 15 agosto 2021.

KOBELSKI, Paul. J. Carta aos Efésios. In: BROWN, R.; FITZMYER J. & MURPHY, R. (Orgs.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao novo testamento: 2. história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005.

KSELMAN, Joseph. & WITHERUP, Roland. Crítica moderna do Novo Testamento. In: BROWN, Raymond; FITZMYER Joseph. & MURPHY, Roland. (Orgs.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011.

LEITÃO, Ariane. Mais visibilidade para as mulheres. In: FRANCO, P. V.; CERVERA, J. P. *Manual para o uso não sexista da linguagem*. Tradução: Beatriz Cannabarra. [s.l.]: Rede de Educação Popular entre Mulheres da América Latina, 2014. Disponível em:

<[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3034366/mod\\_resource/content/1/Manual%20para%20uso%20n%C3%A3o%20sexista%20da%20linguagem.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3034366/mod_resource/content/1/Manual%20para%20uso%20n%C3%A3o%20sexista%20da%20linguagem.pdf)>. Acessado em: 24 de agosto 2020. p. 13.

MARGUERAT, Daniel. (Org.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009.

MONASTERIO, R. A. & CARMONA, A. R. *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Ave Maria, 2000.

MOTTA, Manoel Barros. (Org.). *Michel Foucault: ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Coleção Ditos e Escritos V).

MOTTA, Manoel Barros. (Org.). *Michel Foucault: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. (Coleção Ditos e Escritos IX).

MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo: biografia crítica*. São Paulo: Loyola, 2004.

NOGUEIRA, Paulo. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018.

NOGUEIRA, Paulo. Apocrificidade: os apócrifos cristãos no estudo do Cristianismo Primitivo. In: NOGUEIRA, Paulo (Org.). *Aprocrificidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. p. 15-37.

OLIVA, Alfredo dos Santos. A coragem da verdade no cristianismo primitivo (séculos I-III): uma análise da prática da parrhesia cristã a partir da obra de Michel Foucault. 2018. (no prelo).

OLIVA, Alfredo dos Santos. Algumas considerações sobre 1 Timóteo 4, 1-16 a partir da ética do cuidado de si de Michel Foucault. *Pistis Prax*. Curitiba, v.3, n.1, p. 99-119, jan/jun. 2011.

OLIVA, Alfredo dos Santos. Por uma historiografia pós-moderna, pós-virada linguística e interpretativista. In: GIANNATTASIO, Gabriel e IVANO, Rogério (Org.). *Epistemologias da história: verdade, linguagem, realidade, interpretação e sentido na pós-modernidade*. Londrina: Eduel, 2011. 47-100.

OLIVA, Alfredo dos Santos. *O grotesco nos Atos Apócrifos de Paulo*. 2018. (Texto não publicado).

OLIVA, Alfredo dos Santos. Sexualidades nos Atos Apócrifos dos Apóstolos a partir da filosofia de Michel Foucault. *Antíteses*. v. 10, n. 20, p. 1017-1040, jun/dez. 2017. p. 1017-1040. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1933/193354726022.pdf>. Acessado em: 15 agosto 2021.

PANTEL, Pauline Schmitt. Introdução: um fio de Ariadne. In: PANTEL, P.S. (Org.). *História das mulheres: a antiguidade*. São Paulo: Ebradil, 1990.

PIÑERO, Antonio. & CERRO, Gonzalo. *Hechos apócrifos de los apóstoles I: Hechos de Andrés, Juan y Pedro*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

PINTO, Paulo. Transformações no politeísmo romano. *PHOINIX*, Rio de Janeiro, Vol. 3, p 343-369, 1997.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

PRECIADO, Beatriz. *Multidões queer*. notas para uma política dos “anormais”. Revista Multitudes, 2003.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Museu, lixo urbano e pornografia*. Periodicus, ISSN: 2358-0844, n. 8, v. 1 nov.2017. - abr. 2018. p. 20-31.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornografica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

ROSA, Claudia Beltrão da. A religião na Urbs, in: *Repensando o Império Romano*. 2006.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SAWICKI, Julia. Estranhando Foucault e o sujeito do feminismo. In. GUTTING, G. (Org.). *Foucault*. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

SCHEID, John. “Estrangeiras” indispensáveis: os papéis religiosos das mulheres em Roma. In. PANTEL, P. S. (Org.). *História das mulheres: a antiguidade*. São Paulo: Ebradil, 1990.

SCHEID, John. O sacerdote. In. GIARDINA, Andrea (Dir.). *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1992. p. 50-72.

SCHNELLE, Udo. *Paulo: vida e pensamento*. São Paulo: Paulus, 2010.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.

SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. (orgs.). “Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural”. Rio de Janeiro: Mauad; ES: EDUFES, 2006.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos histórico*. São Paulo: Contexto, 2009.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In. Veyne, Paul. (org.). *História da vida privada*. Vol. 1: Do Império ao ano Mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

VIANA, Calebe Laridondú. Representações dos rituais religiosos antigos na Roma antiga: a invisibilidade das mulheres. VI ENEIMAGEM III EIEIMAGEM. 6., 2017, Londrina. *Anais*. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2017. p. 152-163. Disponível em: <<http://www.uel.br/eventos/eneimagem/2017/index.php/anais/>>. Acesso em: 15 jan. 2018.

VOUGA, François. Cronologia paulina. In: MARGUERAT, Daniel. (Org.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009.

WILD, R. As Cartas Pastorais In. BROWN, R.; FITZMYER J. & MURPHY, R. (Orgs). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011.

ZIZEK, Slavoj. (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013. "Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão paradigmática", p. 227-234.